

Prólogos
ISRAEL GUERRERO
MIGUEL NUÑEZ

DOGMÁTICA REFORMADA

EDICIÓN CONDENSADA EN
UN SOLO VOLUMEN

HERMAN BAVINCK

EDITOR
JOHN BOLT

DOGMÁTICA REFORMADA

EDICIÓN CONDENSADA EN
UN SOLO VOLUMEN

HERMAN BAVINCK

EDITOR

JOHN BOLT

Editorial CLIE 
www.clie.es

Editorial CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 Viladecavalls
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en inglés por Baker Academic una división de Baker Publishing Group bajo el título *Reformed Dogmatics*. Copyright 2011 por Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)».

El texto bíblico ha sido tomado de la versión Reina-Valera ©1960 Sociedades Bíblicas en América Latina. Utilizado con permiso.

© 2023 por Editorial CLIE.

DOGMÁTICA REFORMADA

ISBN: 978-84-19055-09-5

eISBN: 978-84-19055-10-1

Teología cristiana

Sistemática

DEDICATORIA

Para Eugene P. Heideman y Jan Veenhof, pioneros
en el renacimiento de Bavinck

ÍNDICE

Prefacio del editor

Prólogos

Israel Guerrero

Miguel Núñez

Abreviaturas

PRIMERA PARTE: PROLEGÓMENOS

Introducción a la teología dogmática

1. La teología dogmática como ciencia

Terminología

La teología como la ciencia de Dios

El problema de la certidumbre: la Iglesia y la Escritura

La fe y el método: la organización de la teología

2. La historia y la literatura de la teología dogmática

La formación del dogma

El dogma en la Iglesia primitiva

De Constantino a Agustín en la Edad Media

Teología dogmática católica romana

Dogmática luterana

La dogmática reformada

3. Fundamentos de la teología dogmática

Ciencia y pensamiento (*Principia*)

Realismo y universales (*Logos*)

Fundamentos religiosos

4. La revelación

La idea de la revelación

La revelación general

La revelación especial, escritural

“Natural” y “sobrenatural”

Los milagros, el lenguaje y la historia

5. Las Sagradas Escrituras

La Palabra inspirada de Dios para su pueblo

El testimonio de la Escritura de sí misma: la inspiración orgánica

6. La fe

La fe y el método teológico

La fe, el intelecto y la teología: el método histórico-apologético

La fe, el sentimiento y la teología: el método religioso-empírico

La fe, la moral y la teología: el método ético-psicológico

La fe y su fundamento

El testimonio del Espíritu Santo

La fe y la teología

SEGUNDA PARTE: EL DIOS TRINO Y LA CREACIÓN

7. Conociendo a Dios

El misterio y la incomprensibilidad divinos

El problema del ateísmo

La teología natural

Las “pruebas” de la existencia de Dios

Poniéndole nombre a Dios: adaptación y antropomorfismo

8. El Dios vivo que actúa

Los nombres de Dios

La simplicidad divina: esencia y atributos

Los nombres propios de Dios

Los atributos incommunicables de Dios

Los atributos comunicables de Dios

9. El Dios trino y su consejo

La Santa Trinidad en la Escritura

La elaboración del dogma trinitario

La oposición: el arrianismo y el sabelianismo

El lenguaje trinitario

Distinciones entre las tres personas

La economía trinitaria, analogías y argumentos

El consejo del Dios Trino

El reto de Pelagio

Supra e infralapsarianismo; remonstrancia

La providencia y las objeciones a la predestinación

La predestinación y la reprobación

10. Creador de cielos y tierra

La Creación y sus rivales religiosos

La Creatio ex *nihilo* a manos del Dios Trino

El tiempo y el objetivo de la Creación: una cosmovisión cristiana

El cielo: el mundo espiritual

Los ángeles en la Escritura

El ministerio de los ángeles

La tierra: el mundo material
La “semana” de la creación y la ciencia
La Biblia y la geología
De la Creación a la preservación: la providencia
Preservación, concurrencia, gobierno

TERCERA PARTE: LA HUMANIDAD Y EL PECADO

11. La imagen de Dios

Los orígenes de la humanidad
La naturaleza humana
El destino humano
El pacto de las obras
Otros paradigmas del destino humano
Los orígenes de la humanidad: el destino comunitario

12. El mundo caído

El origen del pecado
La extensión universal del pecado
Realismo y federalismo

13. El pecado y sus consecuencias

El carácter religioso del pecado
La esencia del pecado
Variedades y grados de pecado
El castigo por el pecado
El sufrimiento y la muerte

CUARTA PARTE: CRISTO EL REDENTOR

14. El unigénito del Padre

El pacto de la gracia

El pacto de la redención, la naturaleza y la elección
La persona de Cristo como mediador
Las dos naturalezas de Cristo
La centralidad de la Encarnación
La humanidad y la divinidad de Cristo

15. El Siervo salvador: la humillación de Cristo

Religión, cultura, redención y sacrificio
Jesús el mediador
La muerte del Cristo obediente por nosotros

16. El Señor Cristo exaltado

Por la muerte y la humillación a la vida y la exaltación
Los pasos de la exaltación de Cristo: la resurrección, la
ascensión, la sesión y el regreso
La reconciliación (expiación)

QUINTA PARTE: EL ESPÍRITU SANTO Y LA SALVACIÓN EN CRISTO

17. El orden de la salvación

El camino de salvación
Agustín y la amenaza del pelagianismo: la Reforma
La visión moderna del concepto
El camino de salvación y la verdad trinitarios

18. El llamado y la regeneración

El llamado de Dios
El nuevo nacimiento
La naturaleza y el alcance de la regeneración

19. La fe y la conversión

El conocimiento de la fe

La regeneración, la fe y el conocimiento
La conversión y el arrepentimiento
La mortificación y la vivificación
La confesión del pecado, la penitencia y el castigo

20. La justificación, la santificación y la perseverancia

El perdón
La justificación es forense e imputada
La santificación: la santidad como don y recompensa
La santificación y la crítica de la justificación
Las buenas obras, el perfeccionismo y la perseverancia

SEXTA PARTE: EL ESPÍRITU CREA UNA NUEVA COMUNIDAD

21. La Iglesia como realidad espiritual

La esencia espiritual de la iglesia
Unidad y catolicidad
Tangentes de la Reforma: el pueblo de Dios
Las características de la iglesia
Los atributos de la iglesia
La iglesia como organismo e institución
Cristo es el rey de la iglesia
El poder espiritual de la iglesia
Los oficios y asambleas de la iglesia

22. Los medios de gracia del Espíritu

Los medios de gracia
La proclamación de la Palabra
El Espíritu, la Palabra y el poder
Los sacramentos

El bautismo

El modo y manera del bautismo: el bautismo infantil

La cena del señor

El propósito de la Cena

SÉPTIMA PARTE: EL ESPÍRITU HACE NUEVAS TODAS LAS COSAS

23. El estado intermedio

La cuestión de la inmortalidad

Y tras la muerte, ¿qué?

Entre la muerte y la resurrección

24. El retorno de Cristo

Visiones del fin

El quiliasmo

Israel, el milenio y el retorno de Cristo

25. La consumación

El Día del Señor

Las alternativas al castigo eterno

La renovación de la Creación

La amplitud de la misericordia divina

Índice escritural

Índice onomástico

Índice temático

PREFACIO DEL EDITOR

La obra *Dogmática reformada*, de Herman Bavinck, es todo un clásico. La empresa de preparar un “esbozo” de un solo volumen para compendiar una obra magistral publicada en cuatro, como es la de Bavinck, no es algo que pueda tomarse a la ligera. Tras haber pasado casi tres décadas dedicado al estudio profundo de la teología de Bavinck, siento un gran respeto por el hombre y por su obra, y este volumen pretende honrar plenamente ese respeto. Acepté la petición del editor porque Baker Academic no solo apoyó con entusiasmo la publicación de *Dogmática reformada* en inglés, sino que también manifestó un profundo respeto por el legado de Bavinck al realizar una publicación de primera categoría, un hito para todos los tiempos. Mi confianza en mi capacidad de realizar este trabajo aumentó gracias a muchas personas que me dijeron que los extractos que había preparado para cada capítulo de la traducción al inglés de *Dogmática reformada* les resultaron muy útiles. El profesor Roger Nicole me sugirió muy amablemente que tales extractos, compendiados, constituirían un resumen estupendo de la teología de Bavinck en un solo volumen.

Así que aquí está. Aunque he aprovechado generosamente los mencionados resúmenes, este volumen es algo distinto. En mi compendio, me esforcé mucho por conservar la voz propia de Bavinck, incluso sus propias palabras, minimizando al máximo mis transiciones y paráfrasis. Los lectores atentos podrán reconocer frases y secciones enteras extraídas directamente de *Dogmática reformada*, y tengo la esperanza de que incluso los lectores más atentos perciban solamente la voz de Bavinck. Al mismo tiempo, sería correcto pensar en este volumen usando la metáfora de una gran orquesta sinfónica; el

compositor y director es Bavinck. Mi propio papel en este proyecto (¡y espero de veras que sea indetectable!) es haber actuado como el ayudante editorial del autor, quien colabora para decidir dónde podría reducirse *su* partitura y cómo reconfigurarla para un solo concierto. La partitura es suya, y será él quien dirija la orquesta, no yo. Siempre que el lector que sepa distinguir detecte mi propia parte en el texto, será una parte que suene con la misma melodía. De vez en cuando, en lugares donde he “invadido” tímidamente el texto, lo señalaré con una nota al pie.¹ La mayor parte de las “notas del editor” consisten en comentarios históricos adicionales en los puntos en los que las reducciones del texto las volvían necesarias; referencias ilustrativas a pensadores y cuestiones contemporáneos que se analizan en la obra, y material bibliográfico actualizado. No he enmendado el texto quitando elementos que pudieran resultar molestos para espíritus ecuménicos (p. e., algunos de sus comentarios sobre el catolicismo romano) o en los lugares en los que discrepo de sus juicios (p. e., sobre la cesación de los dones extraordinarios del Espíritu Santo tras la era apostólica; el oficio del evangelista). En otras palabras, me he esforzado al máximo para eliminar mi propia subjetividad de las decisiones sobre qué elementos arrojar al montón de los sobrantes. En las pocas ocasiones en que discrepo de uno o más de los juicios de Bavinck, lo hago basándome en sucesos históricos más objetivos (p. e., el concilio Vaticano II), o en obras académicas más recientes (p. e., acerca del bautismo de niños en la Iglesia primitiva), y además lo indico claramente en mi nota.² Lo que sigue sorprendiéndome, incluso después de todos estos años, son las pocas veces que se hace necesaria esta corrección. Las notas al pie no señaladas son coherentes con las propias notas de Bavinck o casos en los que introduzco en una nota parte de un material que figuraba originariamente en el cuerpo del texto.

Estas son las pautas que he seguido al preparar este volumen. He reducido considerablemente el grado de detalle, sobre todo sobre la teología histórica, por el que Bavinck es justamente famoso. He sido selectivo al elegir las exposiciones y las críticas de pensadores concretos que incluiría, además de la literatura de estudio que se cita en las notas, haciendo referencia regular solo a obras clásicas, como las de Agustín, Tomás de Aquino, Juan Calvino, documentos eclesiásticos importantes, etc. Mi objetivo era reducir la cantidad de detalles sin sacrificar la concreción importante del análisis de Bavinck. Al sintetizar 58 capítulos en 25, he combinado muchos de ellos, como es lógico, intentando reducir al mínimo cualquier redundancia. El principal cambio estructural fue el de trasladar el capítulo sobre la providencia (vol. 2, cap. 14, pp. 301-6) de su situación como capítulo aislado tras el material referente a la antropología a la sección final del capítulo 10, “Creador de cielos y tierra”. De esta manera, los dos *loci* de la teología pura y la antropología se mantienen como entidades separadas, siguiendo el orden clásico de la ortodoxia protestante.³ Un cambio menor consistió en eliminar las tres primeras secciones de *Dogmática reformada*, vol. 2, capítulo 3 (178-80) del estudio más completo de los nombres de Dios (cap. 8), añadiéndolas al capítulo 7. Así se encuadraron en la exposición más amplia de “Conociendo a Dios”, dejando un solo capítulo para la exposición más sistemática “El Dios vivo que actúa”, que clasifica los atributos de Dios. La otra diferencia estructural destacable entre esta reducción y los cuatro volúmenes originales de *Dogmática reformada* es la división clara del libro en siete secciones (el prolegómeno más los seis *loci* clásicos), que subraya el orden tradicional presente en la obra completa, pero, debido a la división dentro de los *loci* de la soteriología en la separación entre los volúmenes 3 y 4, esto no fue evidente de inmediato. Las mayores

reducciones se produjeron en el volumen 1 (caps. 1-6), y la menor en la sección sobre escatología (caps. 23-25). La sección escatológica en el volumen 4 era el tratamiento más breve y compacto que hizo Bavinck de cada *loci*, y en consecuencia resultaba mucho más difícil de resumir.

El lenguaje de esta obra, llegando hasta las expresiones concretas y las citas esenciales, se tomó directamente de la obra completa. De vez en cuando, he tomado frases enteras, e incluso párrafos, directamente de la obra más amplia, pero disponiéndolos de otra manera para que encajasen en una nueva estructura narrativa más concisa. Sobre todo en lo relativo a los prolegómenos, la defensa de Bavinck de un entendimiento reformado de la revelación, la religión y la labor de la teología en la Iglesia es acumulativa; he procurado conservar esa característica también en la primera parte. Para facilitar la referencia sencilla a *Dogmática reformada*, sobre todo para aquellas almas entregadas que desean saber más, este volumen conserva los números de sección entre corchetes [] (que se remontan a la segunda edición holandesa original). Por último, al preparar este volumen no he redactado una introducción biográfica y teológica nueva y distinta; invito a los lectores a leer la introducción en cualquiera de los cuatro volúmenes íntegros.

El trabajo en el presente volumen tuvo lugar entre julio de 2008 y septiembre de 2009. Quiero expresar mi gratitud a la administración y a la Junta de Fideicomisarios del Calvin Theological Seminary, por el año sabático parcial que me concedieron durante el año escolar 2008-2009, que me liberó de todas las responsabilidades docentes, con la excepción de la impartición de una materia por trimestre. Mi gratitud también a mis colegas de la facultad, que pasaron todo un largo año puliendo un currículo totalmente revisado y reformulado sin que yo les ayudase o estorbase en lo más mínimo. Además, mis colegas siempre han respaldado mi

interés por Bavinck, algo que les agradezco. En el trimestre de otoño de 2008, tuve el privilegio de impartir un seminario a un grupo de una docena de estudiantes del CTS, un estudio centrado en el primer volumen de *Dogmática reformada*. La mitad de los asistentes a esa clase siguieron reuniéndose semanalmente durante el curso del segundo y tercer trimestres, aunque de manera informal, para comentar el volumen 2. Dado que durante esos meses yo estaba precisamente en medio del proceso de resumen de esos dos volúmenes, su grado de interés no solo me estimuló, sino que también aprendí gracias a sus reacciones dónde detectaban los puntos esenciales de cada capítulo; ambas cosas fueron contribuciones significativas a mi progreso. Los alumnos David Salverda (vols. 1 y 2) y Gayle Doornbos (vols. 3 y 4), ambos del CTS, me proporcionaron una asistencia informativa excelente (sobre todo para la introducción de términos hebreos y griegos) y una prudente asesoría editorial. Durante los meses de verano de 2009 y ya entrado septiembre, cuando estaba concluyendo este trabajo, aproveché muchísimo los sólidos juicios teológicos y editoriales de Gayle, así como su ejemplar ética laboral. No podría haber acabado esta obra sin su ayuda, por la que le estoy profundamente agradecido.

Como ha sido el caso desde el principio mismo de mi trabajo editorial en *Dogmática reformada*, estoy en deuda con mis amigos y colegas de la Junta de Traducción de la Sociedad Reformada Holandesa, que consintieron en la publicación de este volumen y contribuyeron a ella. Y por último, doy las gracias al personal editorial de Baker Academic: gracias por su respaldo profesional y amable, y por su cálido estímulo. Gracias, Jim Kinney, por haber tenido la idea de hacer este volumen y por guiarlo hasta su publicación; a Wells Turner: eres un editor extraordinario, que sabe cómo tratar el texto y a las personas; mejoras mi

trabajo, te muestras inalterablemente paciente con mis errores, y nunca te entrometes en el proceso. Es un privilegio formar parte del equipo que ha hecho posible este proyecto. Gracias a todos.

Acción de Gracias, Canadá, 2009

-
1. Como en el capítulo 16, nota 1.
 2. Como en el capítulo 22, notas 46, 51, 91.
 3. Ver el capítulo 10, nota 104.

PRÓLOGO

ISRAEL GUERRERO

HACIA UNA DOGMÁTICA REFORMADA PARA EL MUNDO HISPANO

La esencia de la religión cristiana consiste en la realidad de que, lo que el Padre ha creado —que el pecado ha arruinado—, queda restaurado en la muerte del Hijo de Dios y recreado por la gracia del Espíritu Santo formando un reino de Dios

Herman Bavinck

La religión cristiana es esencialmente trinitaria. Por lo tanto, la vitalidad de la Iglesia está íntimamente ligada a la glorificación y el gozo que encontramos al conocer el amor de Dios revelado en la gracia de Jesucristo y experimentado en la comunión del Espíritu Santo. Debido a esto, la gloria del Dios trino se convirtió en el principio fundamental de la vida y teología de Herman Bavinck (1854-1921). Este fue el cimiento y propósito del tratado teológico que hoy, gracias a Editorial Clie, tienes en tus manos: la versión condensada en un solo volumen de su *Dogmática reformada*. Sin embargo, y con el deseo de aprovechar mejor esta obra, es importante considerar brevemente dos cosas: la figura de Bavinck y algunas implicancias prácticas de la naturaleza teológica de su tratado doctrinal.

HERMAN BAVINCK

Herman Bavinck nació en 1854 en el pueblo de Hoogeveen, Holanda. Hijo de Jan Bavinck (1826-1909), un pastor de la Iglesia Cristiana Reformada (*Christelijke Gereformeerde Kerk*), cuyos orígenes eclesiásticos se remontan a la Secesión de 1834 (*Afscheiding*).¹ Esbozar la historia de la

iglesia reformada holandesa nos permitirá comprender y apreciar en mayor profundidad el pensamiento de Bavinck.

La ortodoxia evangélica neerlandesa fue consolidada a través de la suscripción confesional indicada en las Tres Formas de Unidad, es decir, a través de la doctrina expresada en la Confesión Belga (1561), el Catecismo de Heidelberg (1563) y los Cánones de Dordrecht (1618-19). Sin embargo, un mero conocimiento intelectual no era suficiente para crecer en la vida cristiana. La doctrina cristiana debía impactar el intelecto, los afectos, la voluntad y todas las áreas de la sociedad. Es por eso que, a mediados del siglo XVII, se desarrolló un movimiento denominado “*Nadere Reformatie*” (en holandés significa “reforma más profunda o íntima”). Frente al nominalismo protestante, los pastores reformados que conformaban este movimiento hicieron un enérgico llamado a vivir de acuerdo con lo que confesaban. Así, el objetivo de la *Nadere Reformatie* fue unir la doctrina (*leer*) con la vida (*leven*). En otras palabras, la naturaleza práctica y holística de este movimiento no involucraba un rechazo de los fundamentos doctrinales clásicos de la ortodoxia cristiana, sino una profundización en doctrina y práctica.² Sin embargo, a comienzos del siglo XVIII, este movimiento fue decayendo. Un pietismo de corte más separatista y el impulso del racionalismo pavimentaron el camino para dejar de lado aquel viejo calvinismo que, con un corazón ardiendo, se entregaba “pronta y sinceramente” al Señor.

A comienzos del siglo XIX, la teología protestante holandesa se vio influenciada y moldeada por el espíritu de la Ilustración y la Revolución, trayendo como consecuencia una oposición tanto a los dogmas fundamentales del cristianismo —expresados en el Credo Niceno, por ejemplo— como también a la doctrina reformada expresada en las Tres Formas de Unidad. Lamentablemente, la predicación evangélica fue reemplazada por predicaciones moralistas,

que con sus dichos reflejaban una antítesis del pensamiento de Juan Calvino (1509-63) y la *Nadere Reformatie*.³ Así, la teología modernista holandesa comenzaba a gestarse a través de dichos como “*Niet de leer, maar het leven... niet de leer, maar de Heer*”, es decir, “No [a] la doctrina, pero sí [a] la vida... no [a] la doctrina, pero sí al Señor”.

Frente a este contexto, y ante la intervención del Estado en asuntos eclesiásticos, se levantaron algunos pastores que se opusieron a los principios revolucionarios. Esta oposición se fundamentó en el inquebrantable compromiso con la Palabra de Dios y los estándares confesionales reformados.⁴ Fue en este contexto donde Jan Bavinck —el padre de Herman— experimenta su conversión, educando posteriormente a su hijo en un ambiente familiar nutrido tanto por la herencia calvinista experiencial de los viejos teólogos reformados, como también por un aprecio al respecto de los desarrollos científicos y sociales de la modernidad. Es justamente este punto lo que ayudará a desarrollar un aspecto clave en la persona de Bavinck: ser un teólogo ortodoxo y moderno. En otras palabras, Bavinck comienza a desarrollar una teología reformada contextualizada a la época y los desafíos de la modernidad. De esta manera —junto con Abraham Kuyper— comienza a ser parte del desarrollo de un movimiento conocido como “neo-calvinismo”.

Luego de estudiar por un año en el seminario conservador de su denominación en Kampen, Herman comienza a estudiar teología en la Universidad de Leiden, centro del modernismo y liberalismo teológico. La decisión de trasladarse a Leiden no debe ser vista como un abandono de la fe ortodoxa y experiencial, sino todo lo contrario. Al contar con el apoyo de sus padres (Jan Bavinck era pastor en Kampen), Herman estudia en Leiden desde 1874 a 1880 bajo profesores cuyas presuposiciones teológicas eran muy distintas de las del joven Herman. Sin

embargo, fue la rigurosidad académica la que motivó a Bavinck a estudiar en Leiden. De manera notable, durante este periodo, el joven estudiante fue influenciado por Johannes H. Donner (1824-1903), pastor reformado de la misma denominación a la que Herman y su familia pertenecían. Dicho sea de paso, fue en Leiden donde Bavinck reafirmó su fe al participar por primera vez en la Santa Cena en octubre de 1875.⁵ Así, Bavinck fue consolidando una formación teológica que tomaba en serio la academia, la confesionalidad y la práctica de la piedad. La profunda mezcla y relación de estos tres elementos llevaron a Herman a pensar, desarrollar y aplicar una teología cristiana cuya esencia era ortodoxa y, a la vez, contaba con una gramática moderna que consideraba la época en la que estaba viviendo.

Mientras sus profesores en Leiden negaban puntos esenciales de la fe cristiana, la fe evangélica de Bavinck se robustecía al entrar en contacto con otro pastor que previamente había experimentado una cierta conversión de un cristianismo reformado liberal a un cristianismo reformado más ortodoxo y experiencial. De hecho, fue el pastor Donner quien introdujo a Bavinck a conocer a aquel hombre que había sido uno de los fundadores del primer partido político moderno en Holanda, el partido “anti-revolucionario”. Aquel hombre era el mismo que Bavinck había conocido previamente en su periodo como estudiante en Kampen, y que, además, se estaba levantando como uno de los líderes del neo-calvinismo. Aquel hombre fue Abraham Kuyper (1837-1920). De hecho, Herman Bavinck se convertiría en uno de los exponentes principales de este movimiento.

La figura de Bavinck no puede ser entendida sin una correcta comprensión del movimiento neo-calvinista. Es clave detenernos en este punto para reflexionar en torno a qué es el neo-calvinismo holandés, en especial para que

este no sea confundido con el *new calvinism* (nuevo calvinismo) desarrollado actualmente en contextos norteamericanos. De igual manera, es importante dedicar algunas líneas para no igualarlo completamente con movimientos desarrollados posteriormente y que bebieron del neo-calvinismo, tales como la filosofía reformacional.

Entonces, ¿qué es el neo-calvinismo? Fue un movimiento que comienza en la segunda mitad del siglo XIX y termina en los primeros años de la segunda década del siglo XX en Holanda, con la muerte de sus principales líderes (Kuyper y Bavinck). Frente al liberalismo teológico —que se reflejaba en predicaciones moralistas en los púlpitos y también en el rechazo de la ortodoxia clásica cristiana—, Kuyper y Bavinck se levantan para recuperar y desarrollar las antiguas verdades cristianas en un nuevo contexto. En otras palabras, Bavinck y Kuyper recuperaron y aplicaron la devoción y confesionalidad del *viejo* calvinismo dentro de los desafíos que planteaba el *nuevo* contexto social de la modernidad tardía. Por una parte, esto lo podemos ver en las reediciones de obras de teólogos escolásticos reformados como Franciscus Junius (1545—1602) y Gisbertus Voetius (1589—1676) por parte de Abraham Kuyper, como también en la nueva edición de la clásica “Teología sistemática reformada” del siglo XVII —la *Synopsis Purioris Theologiae*— por parte de Bavinck. Por otra parte, los dos pastores no solamente se quedaron en la recuperación de la vieja ortodoxia, sino que también fueron capaces de desarrollar y aplicar una teología contextualizada al escribir artículos sobre ciencia, arte, política y educación desde principios reformados.

Ante las corrientes teológicas revolucionarias que se infiltraban en las iglesias y universidades holandesas, Kuyper se levantaba para decir que todo el orden creacional debía reflejar el fin por el cual todo fue creado: la gloria de Dios. Una frase que resume la cosmovisión reformada del

neo-calvinismo nace justamente en la universidad fundada por el propio Abraham Kuyper. En octubre de 1880, en plena inauguración de la Universidad Libre de Ámsterdam, Kuyper expresó que “no hay una pulgada cuadrada en todo el campo de la existencia humana sobre la que Cristo, que es Señor sobre todo, no clame ‘¡imío!’”.⁶

Fue en esta universidad donde Bavinck comienza un nuevo periodo en su vida al ser nombrado como profesor de teología en 1902 —luego de casi dos décadas enseñando en el seminario de Kampen— para así preparar una segunda edición de su *Dogmática reformada*. Notablemente, durante este periodo visita por segunda vez Estados Unidos (1908) para exponer en las *Stone Lectures* del viejo Princeton. Ahí expuso sobre la temática de “la filosofía de la revelación”, donde años antes Abraham Kuyper había presentado sus famosas “Conferencias sobre el calvinismo” (1898). Al mismo tiempo, Herman Bavinck continuó siendo un constante predicador mientras seguía involucrado en asuntos sociales a través de su participación política y sus escritos sobre educación, filosofía, ciencia y otras áreas. Luego de participar en un sínodo de su iglesia en 1920, sufre un ataque al corazón. Desde ese momento, su salud se vio debilitada. El 29 de julio de 1921 muere aquel profesor de teología que, a la vez, fuera un pionero en la psicología cristiana, un político involucrado en la reforma educacional (acentuando la educación femenina), un predicador y hombre de ciencia que, en su lecho de muerte, exclamó a uno de sus visitantes el deseo de que, luego de entrar al cielo, pudiera regresar momentáneamente a la tierra “para dar testimonio a todo el pueblo de Dios, e incluso al mundo, de aquella gloria [celestial]”. Sin duda, su teología abarcaba todo el orden creacional porque estaba enraizada y nutrida en la gloria y el conocimiento del Dios trino que experimentamos por fe aquí en la tierra y por visión en el cielo.

DE GEREFORMEERDE DOGMATIEK A DOGMÁTICA REFORMADA

Volviendo un poco más atrás y luego de terminar sus estudios doctorales en 1880 en Leiden, Bavinck acepta el llamado pastoral de una congregación en Franeker en 1881. Un año después es elegido profesor de teología en el seminario teológico de Kampen. Ahí comienza a juntar el material para sus clases que posteriormente servirán para escribir su tratado doctrinal. Desde el comienzo, este proyecto tendrá una naturaleza teológica. Mientras que uno de los profesores de Leiden expresaba que la teología debía ser *secularizada*, Bavinck expresaba en su discurso de inicio de clases —“La ciencia de la teología sagrada” (1883)— que la teología debía ser *teologizada*. Con la presuposición de que la teología debía ser teocéntrica, Bavinck enseña dogmática reformada, juntando el material necesario para publicar durante su periodo en Kampen la primera edición de su obra magna en cuatro volúmenes, desde 1895 a 1901. Posteriormente, una segunda edición revisada verá la luz entre 1906 y 1911, durante su periodo como profesor en la Universidad Libre de Ámsterdam.

Desde aquel entonces —y hasta el año 2003—, los estudiantes evangélicos tuvieron acceso a la teología de Bavinck de manera indirecta a través de la teología sistemática de Louis Berkhof (1873-1957). Una rápida mirada a la literatura que Berkhof presenta al final de los capítulos nos muestra que la *Gereformeerde dogmatiek* de Bavinck fue uno de sus principales recursos. Así, varias generaciones de estudiantes hispanos bebieron indirectamente del destilado bavinckiano ofrecido por Berkhof cuando su teología sistemática fue traducida al español en 1969 por T.E.L.L. Posteriormente, el mundo anglosajón tuvo por primera vez acceso directo a la *Dogmática reformada* de Herman Bavinck cuando sus cuatro volúmenes fueron traducidos al inglés por John

Vriend y editados por John Bolt durante los años 2003 y 2008.⁷

Si bien la *Dogmática reformada* (que hasta el día de hoy no ha sido traducida al español en su totalidad de cuatro volúmenes) está dirigida a los pastores, académicos y estudiantes de teología, John Bolt realizó en inglés una *condensación* de un volumen a partir de los cuatro volúmenes. De esta manera, un público más general tuvo acceso a un destilado más puro y directo de la teología de Bavinck. Hoy, por primera vez, este resumen está disponible para todos aquellos que quieran seguir creciendo en el conocimiento de Dios a través de la lengua castellana.⁸ Si bien hay varias cosas que podrían ser destacadas en este tratado teológico, quisiera mencionar brevemente tres: su naturaleza teológica, su catolicidad y su conexión con la ética.

TEOLOGÍA TEOLÓGICA

El lector comprenderá inmediatamente a través del capítulo uno la naturaleza teológica de la teología de Herman Bavinck. Lo anterior no presenta una redundancia de palabras, sino la profunda convicción teocéntrica de la esencia de la ciencia sagrada a lo largo de toda su carrera como teólogo. Así, Bavinck es capaz de expresar que la teología dogmática “describe para nosotros a Dios, siempre Dios, de principio a fin: Dios en su ser, Dios en su Creación, Dios contra el pecado, Dios en Cristo, Dios destruyendo toda oposición por medio del Espíritu Santo y guiando a toda la Creación devuelta al objetivo que decretó para ella: la gloria de Su nombre”. Si bien este tratado apuntaba a un público más académico,⁹ esto no significaba que la teología en general fuera una ciencia árida dirigida solo a unos pocos. Por el contrario, el estudio doctrinal conduce al hombre a adorar a su creador y redentor con toda la mente y el

corazón. En sus palabras, “la teología dogmática no es una ciencia aburrida y áspera. Es una teodicea, una doxología de todas las virtudes y las perfecciones de Dios, un himno de adoración y de acción de gracias, un “gloria a Dios en las alturas” (Lucas 2:14). La teología habla de Dios, y debe reflejar un tono doxológico que lo glorifique”.

CATOLICIDAD REFORMADA

El tono teocéntrico no indica una novedad teológica por parte de Bavinck, sino más bien una total dependencia de las Escrituras como el fundamento de la teología que, a la vez, no excluye la obra que el Espíritu Santo ha realizado a lo largo de los siglos al respecto de la sistematización y el desarrollo del dogma cristiano. La verdad evangélica del mensaje cristiano es tan rica que se encuentra en la diversidad y universalidad de la Iglesia de Cristo presentada a lo largo de toda su historia. En otras palabras, Bavinck fue primeramente un teólogo cuya confesionalidad reformada era nutrida por todo cristiano que, de una u otra manera, y en distintos periodos de la historia, proclamaba las verdades Escriturales. Esto es parte de lo que llamamos una catolicidad reformada. Esta actitud católica-evangélica fue también compartida por otros teólogos del siglo XIX, como por ejemplo, el misionero y profesor escocés de la *Free Church of Scotland* (Iglesia Libre de Escocia), John “*Rabbi*” Duncan (1796-1870), el cual expresó sabiamente lo siguiente: “Primero soy un cristiano, luego un católico, entonces un calvinista, cuarto un paidobautista y quinto un presbiteriano. Yo no puedo revertir este orden”.¹⁰

De esta manera, los credos y confesiones de fe deben ser considerados como uno de los frutos de la promesa de Cristo —las puertas del Hades no prevalecerán contra la Iglesia— que no pueden ser desechados a la hora del estudio doctrinal. El motivo de esto se debe a que el teólogo confiesa una comunión de los santos que sobrepasa el

contexto histórico en el cual él vive. Así, la *Dogmática* de Bavinck no solamente presenta pie de páginas que refieren a Calvino u otros teólogos de su propia tradición eclesiástica, sino que también presenta citas de los padres de la Iglesia, teólogos medievales y modernos. Cuando esto es considerado, podemos entender por qué Bavinck escribió en el prólogo de la primera edición de su obra magna que “Ireneo, Agustín y Tomás [de Aquino] no pertenecen exclusivamente a Roma; ellos son Padres y Doctores hacia quienes toda la iglesia cristiana tiene obligaciones”.¹¹ En otras palabras, la teología de Bavinck era cristiana, católica y reformada.

Esta catolicidad se basaba en la verdad de Cristo y el amor por la iglesia. Así, el teólogo cristiano considera una total contradicción la realización de los estudios teológicos que dejen fuera tanto el fundamento Escritural como la comunión con los santos. Es por eso que, en el prolegómeno de su obra magna, Bavinck expresa que “un teólogo estará plenamente pertrechado para cumplir su misión si vive en comunión de fe con la Iglesia de Cristo y confiesa la Escritura como el único y suficiente fundamento (*principium*) del conocimiento de Dios”. Notablemente, el carácter católico y reformado de Bavinck lo llevó a decir que, si bien la tradición cristiana a la que el suscribía era “relativamente la afirmación más pura de la verdad”, su tradición “no era la única y verdadera”.¹² En otras palabras, Bavinck fue un calvinista que, debido a que en primer lugar fue un cristiano católico reformado, fue capaz de decir que “el calvinismo no es la única verdad”. Así, vemos un necesario fruto de un sano estudio teológico, un cristianismo humilde. Y, en este caso en particular, un calvinismo humilde. Este aspecto es el resultado de la conexión que encontramos entre dos disciplinas particulares: la dogmática y la ética.

DOGMÁTICA Y ÉTICA REFORMADA

Herman Bavinck no solamente enseñaba dogmática en Kampen, sino también ética. Mientras juntaba el material para escribir su tratado teológico, también lo hacía para sus clases de ética. La clave para un sano estudio teológico se desarrolla cuando consideramos lo que Dios ha hecho por nosotros —dogmática— y cómo nosotros debemos responder en amor sobre la base de la gracia de Dios que obra en nuestras vidas —ética. De esta manera, vemos un eco de lo planteado por Juan Calvino en el comienzo de su *Institución de la religión cristiana* al respecto de la suma de la verdadera y sólida sabiduría: el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre. En palabras de Bavinck:

La dogmática describe las obras de Dios hechas por, para y en los seres humanos; la ética describe lo que ahora los seres humanos renovados hacen sobre la base de y en la fuerza de aquellas obras divinas. En dogmática los seres humanos son pasivos; reciben y creen. En la ética, ellos mismos son agentes activos. En la dogmática, se tratan los artículos de la fe. En la ética, los preceptos del decálogo [Diez Mandamientos]. En el primero [dogmática], se trata lo que concierne a la fe. En el segundo [ética], lo que concierne al amor, la obediencia y las buenas obras. [...] Las dos disciplinas, lejos de enfrentarse como dos entidades independientes, juntas forman un solo sistema; son miembros relacionados de un solo organismo.¹³

Esta relación orgánica, donde profundizamos en el ser y las obras de Dios para luego responder con todo nuestro ser en amor a Dios y al prójimo, llevó a Bavinck a enseñar en sus clases de ética que “después de todo, el propósito de la ética es que nosotros crezcamos en gracia y [así] no quedarnos en el nivel de la teoría”.¹⁴ Esto lo podemos ver reflejado en el desarrollo de una cosmovisión (*wereldbeschouwing*) que no solamente apuntaba a una “visión del mundo”, sino más bien a una “visión del mundo y de la vida”. De esta manera, la profundización y el desarrollo de una teología y una ética reformada lo llevaron a desarrollar una cosmovisión reformada que desafiaba el

pensamiento dualista de su contexto moderno. Al describir la discordia interna de la edad moderna como la “desarmonía entre nuestro pensar y sentir, entre nuestro desear y actuar”, como el “conflicto entre religión y cultura, entre la ciencia y la vida”, Bavinck expresa la necesidad de “una visión-del-mundo-y-vida (wereld- en levensbeschouwing) unificada”¹⁵. Así, la dogmática reformada sentó las bases para desarrollar una ética y cosmovisión neo-calvinista que reflejaban que Cristo era el Señor de cada centímetro cuadrado, tanto del universo como también del corazón.

CONCLUSIÓN

La inclusión y el estudio de la versión condensada de la *Dogmática reformada* de Herman Bavinck por parte de las iglesias y seminarios evangélicos será de gran beneficio tanto para sus pastores como para los miembros en general. El deseo de adquirir una buena formación teológica por parte de distintas denominaciones cristianas puede ser sanamente afirmado si el aspecto teocéntrico, católico y ético son considerados a la hora del estudio y la enseñanza teológica. De esta manera, un tratado como este puede ayudar a la madurez espiritual de los estudiantes calvinistas, como también de aquellos que difieren de la tradición reformada. Por un lado, el aspecto gentil de Bavinck —al interactuar con teólogos de distinta persuasión, reflejado en el esfuerzo por retratar lo más correctamente posible la posición de aquellos con los cuales discrepaba (evitando así los “hombres de paja”)— es algo que debe ser seriamente considerado en los contextos actuales. El uso de las redes sociales no debe ser un medio para quebrantar el noveno mandamiento al levantar falso testimonio contra aquellos que difieren en nuestras convicciones teológicas. Por otro lado, aquellos que suscriben a otra tradición cristiana podrán encontrar en este libro una representación

general de la teología reformada que, en distintos grados, ayudará a eliminar las concepciones erradas que a veces se levantan en contextos populares o más académicos bajo el nombre de calvinismo. En resumen, el estudio serio de una dogmática reformada, nos debe llevar a crecer en una sana ética reformada.

Tal como mencioné anteriormente, la propuesta de “recuperación” y “desarrollo” teológico son fundamentales en nuestros distintos contextos eclesiales. Herman Bavinck nos invita a considerar la riqueza y humildad teológica al abrazar la obra de Dios a lo largo de los distintos siglos. Sin embargo, esta invitación no es una mera repriminación del pasado, sino que también involucra algo más: progreso teológico. Al considerar y abrazar estos principios teológicos, podemos hablar de la teología como una ciencia que no es conservadora ni progresista, sino más bien de una sagrada ciencia que progresa sobre la base del precioso tesoro que conserva: la gloria de Dios en y por sobre todas las cosas. En palabras de Bavinck, “al honrar el pasado, [la teología] construye sobre el fundamento que ha sido puesto hasta que esté completa y haya alcanzado su meta final. Por lo tanto, la teología no se detiene en Calcedonia ni en Dort”.¹⁶ De esta manera, la teología cristiana reformada va creciendo y desarrollándose hasta llevar todas las cosas al fin último que es Dios mismo. La vitalidad de la teología evangélica está directamente relacionada con la recuperación de la teología cristiana clásica junto con su desarrollo y contextualización para el día de hoy.

Finalmente, para lograr esto es necesario reconocer la profunda dependencia de la persona y obra del Espíritu Santo. Los efectos transformacionales y santificadores del Pentecostés son absolutamente necesarios a la hora de enseñar o estudiar teología. Así, una buena teología está íntimamente ligada a una buena pneumatología. Abraham

Kuyper, como representante de un neo-calvinismo holístico y experiencial terminó de esta manera sus “Conferencias sobre el calvinismo”:

A menos que Dios envíe su Espíritu, no habrá ningún cambio. [...] Pero ustedes recuerdan el Arpa Eólica que a los hombres les gustaba poner fuera de sus ventanas para que la brisa pudiera convertir la música en vida. Hasta que el viento soplaba, el arpa permanecía en silencio; mientras que, nuevamente, a pesar de que el viento soplaba, si el arpa no se hallaba lista, un susurro del viento podía oírse, pero ni una nota de música etérea deleitaba el oído. Ahora bien, puede que el calvinismo no sea otra cosa sino un arpa eólica —absolutamente impotente, por así decirlo, sin el avivamiento del Espíritu de Dios—, pero aún sentimos que es nuestro deber impuesto por Dios preservar nuestra arpa y sus cuerdas entonadas correctamente, lista en la ventana de la Sion Santa de Dios, esperando el aliento del Espíritu.¹⁷

Así también, Bavinck planteó que “no hay teólogo, sino aquel que es enseñado por Él [Espíritu Santo]; no hay teología, sino aquella que es instruida por Él [Espíritu Santo]”.¹⁸ En otras palabras, la teología cristiana, y en este caso, de tradición reformada, no solamente debe considerar la adquisición de un buen libro teológico, sino que, por sobre todo, debe orar y trabajar para ser enseñada por el Espíritu Santo en el contexto del pacto de gracia. De esta manera, nuestras teologías y éticas serán más trinitarias al ser diariamente transformados por el Espíritu Santo al contemplar la persona y obra de Cristo quien, al mismo tiempo, nos lleva a glorificar al Padre en todo el orden creacional a través de nuestras vocaciones y así, adorar al único Dios vivo y verdadero.

Soli Deo Gloria

Israel Guerrero Leiva

Edimburgo, Escocia

20 de julio, 2022

1. Para esta introducción, utilicé la siguiente bibliografía: James Eglinton, *Bavinck: A Critical Biography* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020); *Trinity and Organism. Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (London; Bloomsbury T&T Clark, 2012); Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*. Vol I—IV, traducido por John Vriend y editado por John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003—2008); *Christian Worldview* (Wheaton: Crossway, 2019). A menos que se indique lo contrario, las citas de la *Dogmática reformada* de Herman Bavinck corresponden a la versión de este libro. En caso contrario, son traducciones propias del holandés o el inglés a partir de la literatura mencionada previamente u otras fuentes.

2. Ver Joel Beeke, “The Dutch Second Reformation (Nadere Reformatie)”, en *Calvin Theological Journal* 28 (1993).

3. Calvino, como también los teólogos escolásticos reformados de la *Nadere Reformatie* abogaban por la unión entre la doctrina y la vida. De hecho, para Herman Bavinck, “la vida y doctrina eran una en [Calvino]”. Ver Herman Bavinck, *Calvin and Common Grace*, traducido por su amigo Geerhardus Vos (1862-1949).

4. En este contexto ocurre la Secesión de 1834 (*Afscheiding*).

5. Posteriormente, Bavinck escribirá un libro devocional al respecto de la piedad del cristiano al participar de la Santa Cena. Herman Bavinck, *De offerande des lofs: overdenkingen vóór en na de toelating tot het heilige avondmaal* (Gravenhage: Fred. H. Verschoor, 1901). Actualmente, este libro se está traduciendo al español y lleva por título *El sacrificio de la alabanza: meditaciones antes y después de la admisión a la Santa Cena*.

6. Ver la traducción de este discurso en la página web: <http://estudiosevangelicos.org/soberania-de-las-esferas/>

7. El primer volumen de la *Dogmática reformada* de Herman Bavinck trata sobre el “prolegómeno”, el segundo sobre “Dios y la creación” (con capítulos), el tercero sobre “el pecado y la salvación en Cristo” y el cuarto sobre “el Espíritu Santo, la Iglesia y la nueva creación”. Al considerar la segunda edición, el volumen I contiene 22 capítulos; el volumen II, 17 capítulos; el tercer volumen, 9 capítulos; y, finalmente, el cuarto volumen contiene 14 capítulos. Es importante mencionar que, en 1951, William Hendriksen realizó una traducción al inglés de la sección sobre “la doctrina de Dios” del segundo volumen de la *Gereformeerde dogmatiek*.

8. Es importante mencionar que la condensación realizada por John Bolt en un volumen no corresponde a *Magnalia Dei: Onderwijzing in de Christelijke Religie naar Gereformeerde Belijdenis* (“Las maravillosas obras de Dios: Instrucción en la religión cristiana de acuerdo con la confesión reformada”) que fue traducida al inglés por Henry Zylstra en 1956. La traducción al español de la versión condensada por John Bolt llega a tiempo para introducir la *dogmática reformada* de Bavinck (que, con sus cuatro volúmenes, presenta una mayor profundidad académica) a un público más general.

9. Dentro de las obras de Herman Bavinck, podemos encontrar varios escritos dirigidos a un rango más amplio de personas, incluyendo algunos de carácter más devocional (*El sacrificio de la alabanza*) o para el crecimiento intelectual y espiritual de los cristianos (*De Zekerheid des geloofs* o *La certeza de la fe*).

10. John Duncan, *Colloquia Peripatetica (Deep-sea soundings)* (Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1871), 8.

11. Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek Eerste deel. Inleiding-Principia* (Kampen: J.H Bos., 1895), iii.

12. Ibid, iv.

13. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Vol. I, 58.

14. Herman Bavinck, *Gereformeerde ethiek* [ética reformada], editado por Dirk van Keulen (Utrechtm KokBoekencentrum, 2019), 42.

15. Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing: rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 oktober 1904* (Kampen: J. H. Bos, 1904), 6.

16. Ver *On Theology: Herman Bavinck's Academic Orations*. Editado y traducido por Bruce R. Pass (Leiden: Brill, 2020) 57.

17. Abraham Kuyper, *Conferencias sobre el calvinismo* (Guadalupe, Costa Rica: Editorial CLIR), 248.

18. *On Theology: Herman Bavinck's Academic Orations*, 36.

PRÓLOGO

MIGUEL NÚÑEZ

La obra que tienes en tus manos llega a nuestras iglesias en el momento preciso, ya que la iglesia en el mundo hispanohablante se encuentra en un despertar que la está llevando a madurar su teología y su entendimiento de cómo esa teología debe derivar en una cosmovisión que se traduzca, a su vez, en un estilo de vida fruto de un carácter cristiano y que nos lleve a un comportamiento ético en la sociedad. Es precisamente esa realidad la que me hace pensar que la *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck constituye un gran aporte para profundizar el pensamiento teológico del movimiento cristiano. Lo que acabo de mencionar es precisamente la forma como este gran teólogo holandés concebía la teología y la vida cristiana.

Probablemente, en el mundo hispanohablante muchos no estén familiarizados con la vida y obra de Herman Bavinck (1854-1921), ni como pensador, ni como teólogo de la tradición reformada. Su importancia es tal que J. I. Packer escribió, como endoso de su teología completa en 4 volúmenes, lo siguiente: “Al igual que Agustín, Calvino y Edwards, Bavinck fue un hombre con una mente gigante, de vasto conocimiento, de sabiduría incalculable y de gran capacidad expositiva”. Esas son palabras mayores, sobre todo cuando vienen de otro teólogo de tanto peso.

En su tiempo, Bavinck fue considerado como una de las mentes más privilegiadas, distinguiéndose no solo por su brillantez intelectual, sino también por su humildad, que le permitió interactuar con aquellos que diferían de él, siempre con respeto y representando sus ideas en el debate de manera balanceada y justa. De hecho, supo sostener amistades de calidad con pensadores y teólogos de otras

tradiciones religiosas sin nunca comprometer la ortodoxia de la fe cristiana. Eso habla de su seguridad en Cristo, no sacudida por lo que otros pudieran pensar, ni tampoco molestada por ideas contrarias a sus convicciones. Su conocimiento de las Escrituras, su discernimiento espiritual, pero especialmente su entendimiento del Dios Trino sostuvieron su fe y su caminar de manera íntegra. Su actitud ante sus opositores es digna de imitar y sirve de espejo al espíritu contencioso de nuestros días dentro y fuera de la iglesia de Cristo.

Como profesor, se distinguió en la cátedra de teología de la Universidad Libre de Ámsterdam, fundada por Abraham Kuyper, a quien sustituyó en la enseñanza teológica cuando este último decidió dedicarse a otros asuntos también de peso, según su llamado.

Aunque la influencia de Bavinck fue sentida mayormente en Holanda, en una ocasión tuvo la oportunidad de viajar a Toronto para dirigirse a un grupo de iglesias reformadas de tradición presbiteriana (1892) y pudo viajar también a Estados Unidos más de una vez, reuniéndose en su primer viaje a aquella nación con el Dr. B. B. Warfield, famoso profesor del Seminario Teológico de Princeton. Posteriormente, tuvo como discípulo al Dr. Louis Berkhof, muy conocido por su famosa teología reformada, quien llegó a ser el presidente del Seminario Teológico de Calvino por casi 20 años. Todo lo anterior habla mucho de la influencia de Herman Bavinck, de su convencimiento acerca de la teología reformada y de cuánto debemos a su legado.

El año pasado (2021) se cumplió el primer centenario de su muerte y apenas un año después está saliendo a la luz en español su obra teológica, la *Dogmática Reformada* de un solo volumen, que resume magistralmente su obra aún mayor de 4 volúmenes, que lleva el mismo nombre. Un siglo ha transcurrido desde su muerte; el tiempo, en vez de enterrar su influencia, ha traído más bien un

redescubrimiento de la importancia del pensamiento de Herman Bavinck.

La teología de este pilar de la historia reformada estuvo siempre arraigada en la palabra de Dios, la cual supo analizar con especial discernimiento para brindar una teología trinitaria que tuviera aplicación para toda la vida del creyente, hasta el punto de desarrollar una versión ortodoxa de la ética cristiana, así como una visión bíblica del mundo y de la vida.

Esta cosmovisión reformada fue ofrecida por el movimiento neo-calvinista de Holanda, iniciado por Abraham Kuyper, al cual se unió también Herman Bavinck. Este movimiento representó una oposición a las influencias modernistas de Holanda provenientes de la Revolución Francesa. Mas que cualquier otra cosa, Bavinck, al igual que Calvino, deseaba y enseñaba la necesidad de vivir para la gloria de Dios en todos los aspectos de la vida.

Al mismo tiempo, sus escritos revelan que no solo conoció la doctrina bíblica, sino también las discusiones que estas doctrinas habían originado a lo largo de los diferentes períodos de la historia de la iglesia. Bavinck escudriñó la Biblia y enseñó teología como un teólogo; pero analizó la influencia del movimiento de la Iluminación (conocido en inglés como *Enlightenment*) y sus postulados con una mente científica para contrarrestar su impacto.

Para mí es de mucha satisfacción introducir esta obra con las más altas recomendaciones, dado el peso de la contribución teológica de este titán de la fe. De hecho, es más bien un privilegio el que se me haya pedido escribir este Prólogo. Quiera Dios usar esta obra para su gloria y para profundizar el ministerio pastoral y la vida de fe de todo lector de esta gran teología resumida en un solo volumen, lo cual facilita grandemente su comprensión.

Soli Deo Gloria

Miguel Núñez, MD, Dmin.

Pastor Titular Iglesia Bautista Internacional y
Presidente Fundador, Miniserio Integridad y Sabiduría

ABREVIATURAS

GENERALES Y BIBLIOGRÁFICAS

- ANF: *The Ante-Nicene Fathers*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. 10 vols. Nueva York: Christian Literature, 1885-96. Reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51.
- CR: *Corpus reformationum*. Edited by C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, et al. 101 vols. Halle a. Salle and Brunsvigae: Schwetschke, 1834-1959.
- DB: *Dictionary of the Bible*. Editado por James Hastings. 5 vols. Nueva York: C. Scribner Sons, 1898-1904.
- DC: *A Dictionary of Christ and the Gospels*. Editado por James Hastings. 2 vols. Nueva York: C. Scribner Sons, 1906-8.
- Eng.: versificación inglesa cuando difiere del MT o de la LXX.
- ET: traducción inglesa.
- ss.: y versículo(s) siguiente(s).
- KJV: versión King James.
- LXX: Septuaginta (traducción griega del Antiguo Testamento).
- marg.: lectura al margen; traducción alternativa.
- MT: texto masorético (hebreo) del Antiguo Testamento.
- NIV/NVI: New International Version, Nueva Versión Internacional.

NPNF (1):	<i>A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.</i> Editado por Philip Schaff. 1ª serie. 14 vols. Nueva York: Christian Literature, 1887-1900. Reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
NPNF (2):	<i>A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.</i> Editado por Philip Schaff y Henry Wace. 2ª serie. 14 vols. Nueva York: Christian Literature, 1890-1900. Reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
NRSV:	<i>New Revised Standard Version.</i>
PG:	<i>Patrologiae cursus completus: Series graeca.</i> Editado por J.-P. Migne. 161 vols. París: Migne, 1857-66.
PL:	<i>Patrologiae cursus completus: Series latina.</i> Editado por J.-P. Migne. 221 vols. París: Migne, 1844-65.
pl.:	plural.
PRE ¹ :	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.</i> Editado por J. J. Herzog. 1ª ed. 22 vols. Hamburgo: R. Besser, 1854-68.
PRE ² :	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.</i> Editado por J. J. Herzog y G. L. Plitt. 2ª ed. rev. 18 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1877-88.
PRE ³ :	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.</i> Editada por Albert Hauck. 3ª ed. rev. 24 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913.
RSV:	Revised Standard Version.
sing.:	singular.
v./vv.:	versículo/versículos.

Vulg.: Vulgata (traducción latina de la Biblia).

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn. Génesis

Éx. Éxodo

Lv. Levítico

Nm. Números

Dt. Deuteronomio

Jos. Josué

Jue. Jueces

Rut Rut

1-2 S. 1-2 Samuel

1-2 R. 1-2 Reyes

1-2 Cr. 1-2 Crónicas

Esd. Esdras

Neh. Nehemías

Est. Ester

Job Job

Sal. Salmos

Pr. Proverbios

Ecl. Eclesiastés

Cant. Cantar de los Cantares

Is. Isaías

Jer. Jeremías

Lm. Lamentaciones

Ez. Ezequiel

Dn. Daniel

Os. Oseas

Jl. Joel

Am. Amós

Abd. Abdías

Jon. Jonás

Mi. Miqueas

Nah. Nahúm

Hab. Habacuc

Sof. Sofonías

Hag. Hageo

Zac. Zacarías

Mal. Malaquías

APÓCRIFOS VETEROTESTAMENTARIOS

Bar. Baruc

1-2 Esd. 1-2 Esdras

1-4 Mac. 1-4 Macabeos

Sir. Sirac

Tob. Tobías

Sab. Sabiduría de Salomón

NUEVO TESTAMENTO

Mt. Mateo

Mr. Marcos 1-2 Ts. 1-2 Tesalonicenses

Lc. Lucas 1-2 Ti. 1-2 Timoteo

Jn. Juan Tit. Tito

Hch. Hechos Flm. Filemón

Ro. Romanos He. Hebreos

1-2 Co. 1-2 Corintios Stg. Santiago

Gá. Gálatas 1-2 P. 1-2 Pedro

Ef. Efesios 1-3 Jn. 1-3 Juan

Fil. Filipenses Jud. Judas

Col. Colosenses Ap. Apocalipsis

OTROS ESCRITOS ANTIGUOS

2 Bar. 2 (*Apocalipsis de Baruc*)

Bern. *Bernabé*

1-2 Clem. *1-2 Clemente*

Did. *Didaché*

Diogn. *A Diogneto*

Herm. *Mand.* Pastor de Hermas, *Mandatos*

Herm. *Sim.* Pastor de Hermas, *Similitudes*

Herm. *Vis.* Pastor de Hermas, *Visiones*

Ign. *Eph.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios*

Ign. *Magn.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los magnesios*

Ign. *Fil.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los filadelfianos*

Ign. *Rom.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos*

Ign. *Smyrn.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los esmirniotas*

Ign. *Tral.* Ignacio de Antioquía, *Carta a los tralianos*

Pol. *Fil.* Policarpo, *Carta a los filipenses*

PRIMERA PARTE:
PROLEGÓMENOS

**INTRODUCCIÓN A LA
TEOLOGÍA DOGMÁTICA**

1. LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA COMO CIENCIA
2. LA HISTORIA Y LA LITERATURA DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA
3. FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA
4. LA REVELACIÓN
5. LAS SAGRADAS ESCRITURAS
6. LA FE

1. LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA COMO CIENCIA

TERMINOLOGÍA

[1] A lo largo de la historia de la Iglesia, los teólogos han empleado distintos términos para describir el estudio ordenado de la fe cristiana y el resumen de su contenido verídico.¹ Muchos teólogos protestantes del periodo inmediatamente posterior a la Reforma comenzaron a seguir los *Loci communes* (“Lugares comunes”) del luterano Felipe Melanchtón para designar los diversos temas de la teología con el nombre de *loci*.² Este término, una traducción del griego *τοποι*, procede de escritores clásicos como Cicerón, quien lo aplicaba a las reglas o lugares generales en los que un retórico podría encontrar los argumentos necesarios a la hora de tratar un tema dado. En otras palabras, los *loci* eran las bases de datos, los textos de prueba que utilizaban los debatientes como fuentes del material con el que respaldar sus argumentos. Para los teólogos que deseaban servir a la Iglesia, los *loci* eran los lugares donde podían buscar las aseveraciones de la Escritura sobre un tema concreto.

Cuando Melanchtón escribió sus *Loci communes*, la primera gran obra de la teología evangélica reformada, comentaba en ella las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la epístola a los Romanos del apóstol Pablo. El resultado final fue un esbozo de las verdades principales de la fe cristiana tal como se enseñan en la Escritura, distribuidas en una serie de rúbricas o categorías básicas como Dios, la Creación, el pecado, la ley, la gracia, la fe, la esperanza, el

amor y la predestinación. Su objetivo era instruir a los fieles sobre las enseñanzas de la Biblia.

Con el paso del tiempo, a medida que las posteriores generaciones de teólogos quisieron disponer de un tratamiento más sistemático de las verdades de la fe, el término *loci* cayó en desgracia, mientras aumentaba el uso del término *theologia*. Sin embargo, por sí solo, *theologia* no hacía justicia a los distintos tipos de literatura que servían a la Iglesia, y se añadieron calificadores como “didáctica”, “sistemática”, “teórica” o “positiva”, para distinguir esos vistazos *sumarios* de la enseñanza de la ética bíblica o la teología “moral”, así como de la teología “práctica” o pastoral. Al final, se añadió el término “dogmática” para describir este tipo concreto de *theologia*.³ “Dogmática” tiene la ventaja de arraigar semejante estudio en las enseñanzas normativas o dogmas de la Iglesia. Los dogmas son verdades expresadas en la Escritura como hechos que cabe creer. Aunque una verdad confesada por la Iglesia no es un dogma *porque* esta lo reconozca, sino solamente porque descansa sobre la autoridad de Dios, el dogma religioso es siempre una combinación de autoridad divina y confesión eclesial. Los dogmas son verdades *reconocidas* por un grupo determinado, aunque la enseñanza de la Iglesia no debe identificarse jamás con la propia verdad divina.

[2] La palabra *dogma*, del griego *dokein* (“ser de la opinión”) denota lo que es definido, lo que se ha decidido, y por consiguiente está fijo. Así, los Padres de la Iglesia hablan de la religión o doctrina cristiana como *el dogma divino*; de la encarnación de Cristo como *el dogma de la teología*; de las verdades de la fe que tienen autoridad en y para la Iglesia como *los dogmas de la Iglesia*, etc. Aquí se incluyen verdades doctrinales y normas para la vida cristiana que están establecidas, y no quedan abiertas a la duda. Según las distintas autoridades, hay una disparidad de dogmas. El

dogma político descansa en la autoridad del gobierno civil, mientras que los dogmas filosóficos extraen su autoridad de la evidencia o de la argumentación. Como contraste, los dogmas religiosos o teológicos deben su autoridad exclusivamente a un testimonio divino, tanto si este es percibido, como entre los paganos, partiendo de un oráculo, como si lo es entre los cristianos protestantes, que parten de la Escritura o, entre los católicos romanos, del magisterio de la Iglesia. La tradición reformada no admite otra verdad que la que se desprende de la autoridad de Dios en las Sagradas Escrituras. “La Palabra de Dios cimienta los artículos de la fe, y más allá de ella no hay nadie, ni siquiera un ángel”.⁴ Los dogmas, los artículos de fe, son solo aquellas verdades que “se exponen adecuadamente en la Escritura como cosas que hay que creer”.⁵ Por consiguiente, entre los teólogos reformados, el principio del que se destilan todos los dogmas teológicos es: *Deus dixit*, “Dios lo ha dicho”.

El concepto de dogma también contiene un elemento social. La verdad siempre intenta ser honrada como verdad, y la autoridad de los dogmas depende de su capacidad de suscitar un reconocimiento, y por consiguiente sustentarse. Aunque una proposición dada es cierta en y por sí misma si descansa sobre la autoridad de Dios aun exenta de todo reconocimiento humano, va destinada (y tiende de forma inherente) a que la reconozcamos como tal. El dogma nunca puede estar en paz con el error y el engaño. Por lo tanto, es de la máxima importancia que todo creyente, y sobre todo los teólogos, sepan qué verdades escriturales, bajo la guía del Espíritu Santo, han alcanzado un reconocimiento universal en la Iglesia de Cristo. Después de todo, mediante este proceso, la Iglesia se libra de confundir de inmediato una opinión privada con la verdad de Dios.

Es decir, que la Iglesia de Cristo tiene una responsabilidad al respecto de los dogmas. Para preservar,

explicar, entender y defender la verdad de Dios que se le ha confiado, la Iglesia está llamada a apropiársela mentalmente, asimilarla internamente y profesarla en medio del mundo como la verdad de Dios. La capacidad de la Iglesia para establecer dogmas no es soberana y legislativa; es un poder de servicio para la Palabra de Dios. Aun así, Dios ha concedido esta autoridad a su Iglesia; lo permite para que pueda confesar la verdad de Dios y formularla oralmente y por escrito, y la autoriza para ello. La labor del teólogo dogmático es examinar cómo surgieron genéticamente los dogmas de la Iglesia a partir de la Escritura y cómo, de acuerdo con esa misma Escritura, deben expandirse y enriquecerse. El teólogo dogmático busca la coherencia interna de la enseñanza de la Escritura y su plena expresión. En esta labor, el teólogo está guiado por las confesiones de la Iglesia, pero no está limitado por sus fronteras históricas y particulares.

Así se evidencia una tensión en el hecho de que el dogma religioso o teológico combina la autoridad divina con la confesión eclesial, planteando al teólogo dogmático el reto de determinar la relación entre la primera y la segunda. El dogma eclesial nunca es equivalente a la verdad absoluta de Dios, dado que la guía del Espíritu Santo prometida a la Iglesia no excluye la posibilidad del error humano. Al mismo tiempo, es errado devaluar el propio dogma como una aberración temporal de la pura esencia de un evangelio no dogmático, como hacen muchos teólogos modernos.⁶ La oposición al dogma no es una objeción general al dogma como tal, sino un rechazo de dogmas *específicos* que *algunos* consideran inaceptables. Adolf von Harnack, en su *History of Dogma*, por ejemplo, desarrolló la idea de que el dogma cristiano era un producto del espíritu griego que operaba en el sustrato del evangelio⁷ y, junto con muchos otros, buscó la *esencia* del cristianismo en una convicción moral general producida en el alma humana que dice que

Dios es nuestro Padre, que todos somos hermanos y hermanas, y que el reino de Dios existe en el alma del individuo.⁸ Harnack no rechazó todos los dogmas, sino que simplemente colocó uno nuevo en lugar de los antiguos dogmas del cristianismo histórico. En la religión, los dogmas son ineludibles; uno que abogue por la verdad de la religión no puede hacerlo sin dogmas, y siempre reconocerá dentro de ella elementos inalterables y permanentes. Una religión sin dogmas, por difusa y general que sea, no existe; y un cristianismo no dogmático, en el sentido estricto de la palabra, es un espejismo y carece de sentido. Sin fe en la existencia de Dios, en la revelación y en la posibilidad de conocerlo, no es posible ninguna religión. Quienes afirman que no son dogmáticos indican simplemente su desacuerdo con dogmas *concretos*; el rechazo del dogma cristiano ortodoxo es, en sí mismo, muy dogmático. Por lo tanto, la discrepancia no radica en la pregunta sobre *si* la religión exige dogmas; radica en *qué* dogmas uno afirma o rechaza.

Por último, la palabra “dogma” se emplea a veces con un sentido más amplio o, incluso, también más restringido. En ocasiones denota la religión cristiana como un todo, incluyendo los artículos de fe sacados de la Escritura y los ritos y ceremonias de la Iglesia. Sin embargo, por norma, el vocablo se usa en un sentido más restringido para las *doctrinas* de la Iglesia, para los artículos de fe que se basan en la Palabra de Dios y, por consiguiente, obligan a todos a la fe. Por lo tanto, la teología dogmática es el sistema de los artículos de fe.

[4] No obstante, este entendimiento formal de la dogmática es limitado. Tenemos que seguir adelante hasta el contenido material de los dogmas. La teología dogmática, ¿trata de “la doctrina de Dios, primariamente, y de las criaturas en tanto en cuanto se relacionan con Dios como su fuente y fin”, tal como la definió, por ejemplo, Tomás de Aquino?⁹ Preocupados por la aplicación “práctica” de la

teología, algunos se sienten inclinados a desplazar el énfasis a la persona humana necesitada de la salvación o a la vida cristiana del discipulado como punto focal.

El avance hacia un concepto más subjetivo y práctico de la teología recibió un gran impulso gracias a la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804). Negando que podamos *saber* nada sobre Dios, dado que definía “conocimiento” estrictamente en términos de la experiencia sensorial de los fenómenos de este mundo, Kant intentó rescatar la fe exponiendo como verdades *morales* la existencia de Dios, el alma y su inmortalidad. Así, el dogma posee el estatus de una convicción de fe personal arraigada en motivos morales. Los teólogos decimonónicos que siguieron a Kant compartieron su convicción metafísica básica de que a Dios no se lo puede *conocer*, solo es posible *creer* en él.¹⁰ Para Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el contenido de la fe cristiana no es nada más que la piedad y la fe de los creyentes cristianos en un momento dado. En sus propias palabras: “Las doctrinas cristianas son narrativas de los afectos religiosos cristianos expresados mediante el habla”, y “la teología dogmática es la ciencia que sistematiza la doctrina prevaleciente en una iglesia cristiana en un momento determinado”.¹¹ Otros, como Albrecht Ritschl (1822-89), siguieron a Kant más directamente al elaborar el contenido de la fe cristiana en términos estrictamente ético-morales, mientras que Ernst Troeltsch (1865-1923) convirtió en objeto de investigación y resumen teológicos el estudio científico histórico, psicológico y comparativo de las religiones. Cuando la teología dogmática se convierte en nada más que en una descripción del fenómeno histórico que se llama fe cristiana deja de ser teología y se convierte simplemente en el estudio de la religión.¹²

El estudio histórico, social y psicológico de una religión concreta, incluyendo la cristiana, es una disciplina válida y apropiada. Lo que resulta problemático es la afirmación de

que ese estudio es *todo* lo que puede hacerse legítimamente; que no podemos *saber* lo que *creemos*. Tanto si los motivos son filosóficos como apologéticos, convertir la teología en estudios religiosos supone eludir la cuestión de la verdad. La sobrecarga que esto echa sobre los practicantes de la teología es intolerable; el alma humana se rebela contra los actos de ignorar o negar en la academia lo que uno confiesa en la iglesia. La mente humana no es capaz de esta teneduría doble de libros, esta concepción dual de la verdad. Lo que suele pasar en realidad es que la confesión cristiana cede ante una ciencia de la religión que afirma carecer de prejuicios. La academia se arroga el manto del conocimiento y de la ciencia al estudiar la religión *científicamente*, y relega la teología dogmática a un seminario eclesial centrado en la experiencia de fe y en la práctica del ministerio. En tanto en cuanto un estudio de la religión cristiana sea “científico”, solo puede ser descriptivo.

[5] Pero la ciencia apunta a la *verdad*, y si la teología dogmática pretende ser ciencia real, no puede satisfacerse con la descripción de lo que es, sino que debe demostrar lo que *necesariamente* debe considerarse verdad. La teología cristiana debe resistirse a quienes le dan la espalda a toda metafísica, dogma y teología dogmática, y que piensan que la religión es cuestión de estados subjetivos de la mente. Entonces la religión queda reducida a un asunto de sentimiento y de estado de ánimo, y no a ideas que son verdaderas o falsas. Supone un error oponerse al árido intelectualismo de la teología con un quiebre radical hacia el sentimiento. La religión cristiana se afirma o se derrumba sobre la verdad de nuestro *conocimiento* de Dios; si a Dios no se lo puede conocer, si a Dios no se lo conoce, la propia religión se viene abajo. Así, la teología cristiana depende para existir de la convicción firme de que a Dios *se lo puede* conocer, que *se ha revelado* a la humanidad y que *podemos*

hablar de ese conocimiento de forma ordenada. La teología dogmática es (y solo puede existir como) el sistema científico del conocimiento de Dios. Más concretamente y desde un punto de vista cristiano, la teología dogmática es el conocimiento de que Dios se ha revelado en su Palabra a la Iglesia, explicando quién es y qué relación mantiene con todas las criaturas.

[6] No a todo el mundo le gusta esta interpretación de la teología. Algunos objetan contra la idea de que a Dios se lo puede *conocer*, así como contra la afirmación de que es posible o debe intentarse un examen científico sistemático de este conocimiento. Los objetores insisten en que la fe cristiana no tiene que ver con el intelecto, sino con una relación *personal* con Dios en Cristo que da como resultado una vida de santidad. Aducen que, si queremos hablar de conocimiento, este será de un tipo muy distinto; llamémoslo *fe-conocimiento*.¹³ La objeción contra una teología especulativa y racionalista que pierde de vista la fe y el lugar que ocupa el corazón es comprensible y correcta. Sin embargo, *sustituir* el sentimiento o la conducta moral por el conocimiento confunde las categorías y crea graves dificultades. Cuando hablamos de la “fe-conocimiento”, debemos preguntarnos: ¿nuestra fe tiene un objeto real? Si decimos que *creemos* en Dios, ¿existe Dios verdaderamente, es decir, objetivamente, o solo tiene que ver con nuestra conciencia *subjetiva*? Por mucho que apreciemos la inquietud de quienes insisten en que *la manera* mediante la que llegamos al conocimiento de Dios es distinta a los medios por los que obtenemos el conocimiento de este mundo y su contenido, no podemos eludir la cuestión de la verdad. Es cierto que no creemos que Dios existe, en primer lugar, *porque* alguien nos ha presentado una abundancia de datos y de evidencias que convence a nuestra razón. Llegamos a conocerlo mediante la fe, y no mediante la percepción sensorial externa de las

cosas. Pero no podemos aislar nuestro intelecto de nuestra fe-conocimiento; la fe es la facultad mediante la cual llegamos a conocer, no es la *fuentes* de la fe. Es muy cierto que Dios no puede, como pasa con los fenómenos naturales y los hechos históricos, ser objeto de una investigación empírica. Para que Dios sea cognoscible tiene que haberse revelado no solo en actos, sino también en palabras. El conocimiento objetivo que necesitamos para la teología dogmática procede de la revelación divina. Decir que la teología dogmática es el sistema del conocimiento de Dios sirve para atajar toda especulación autónoma; supone decir que a Dios no podemos conocerlo sin su revelación, y que el conocimiento de Dios al que aspiramos en la teología solo puede ser una transcripción del conocimiento que Dios ha revelado sobre sí mismo en su Palabra.

LA TEOLOGÍA COMO LA CIENCIA DE DIOS

[7] Nuestra misión hoy en día consiste en enmarcar todo el conocimiento cristiano de acuerdo con el modo en que se desarrolla partiendo de la fe evangélica. El conocimiento de Dios que examinamos y resumimos debe ser siempre el conocimiento de la fe. Al mismo tiempo, insistimos en que Dios se ha revelado a sí mismo de tal manera que partiendo de esa revelación podemos aprender a *conocerlo* por la fe. Además, si la revelación de Dios contiene un *conocimiento* real de Dios, también se puede abordar científicamente y reunirlo dentro de un sistema. Los teólogos están vinculados a la revelación de Dios de principio a fin, y no pueden exponer verdades nuevas; solo pueden, como pensadores, reproducir la verdad que Dios ha concedido. Dado que la revelación tiene una naturaleza que solo se puede aceptar y apropiarse mediante la fe que salva, es absolutamente imperativo que un teólogo dogmático esté activo como creyente al principio, la continuación y la conclusión de su trabajo. Un teólogo cristiano nunca puede llegar a un

conocimiento que esté por encima de la fe cristiana. Precisamente porque existe la fe-conocimiento genuina de Dios, la teología dogmática tiene el conocimiento de Dios como parte de su contenido, y puede afirmar con justicia que es una ciencia.

Esto les resulta extraño a muchos cristianos modernos, porque al pensar en la “ciencia” tienen en mente las ciencias *naturales* como la Física, la Química, la Biología y la Geología. Aquí es exactamente donde encontramos el problema: en la tiranía del empirismo y del naturalismo.¹⁴ Es un error ceder terreno al materialismo de cualquiera de estas posturas filosóficas, dado que cada vez es más evidente que incluso las “más duras” de las ciencias físicas, como es la Física, incorporan, en tanto en cuanto son ciencias, cierto grado de subjetividad. A menudo, lo que uno acepta como “hechos” viene determinado por sus compromisos religiosos y filosóficos *a priori*. Por supuesto, lo que creemos ver y el modo de interpretar lo que pensamos haber visto no están sujetos al capricho arbitrario; el escepticismo es tan injustificado como la credulidad. Al mismo tiempo, la objetividad científica totalmente inalterada es un mito. Es absolutamente inútil silenciar toda subjetividad en un científico, y negar la influencia en el estudio científico que tienen la fe, las convicciones religiosas y morales, la metafísica y la filosofía. Uno puede intentarlo, pero nunca tendrá éxito, porque al erudito no se lo puede separar nunca del ser humano.

[8] Teniendo en mente esto, podemos hablar con toda justicia de la teología dogmática como una ciencia sobre Dios, y no hay objeción alguna a que reunamos en un sistema este conocimiento de él.¹⁵ Por “sistema” entendemos simplemente el proyecto científico habitual de reunir el cuerpo de conocimientos de una disciplina concreta en un todo inteligible, coherente, con sentido y ordenado. Desde diversos lugares se plantean objeciones a

la idea de un “sistema”, sobre todo procedentes de poetas y de críticos literarios que se resisten a la abstracción necesaria para realizar una teología sistemática o dogmática. Un comentario típico sería: “La Biblia no se escribió como teología sistemática... [sino como una narración]... con imágenes e historias”.¹⁶

Debemos admitir que de vez en cuando esta objeción es válida; la teología se puede exponer pobremente y parecer una materia abstracta, inerte, intelectualmente árida. Al mismo tiempo, el mal uso o el abuso de ella no invalidan su uso. Dentro de la teología dogmática no hay sitio para un sistema que intenta deducir las verdades de la fe de un principio *a priori*, sea este la esencia de la religión, la esencia del cristianismo, el hecho de la regeneración o la experiencia del devoto. Esto es especulación, y cabe rechazarla. La teología dogmática es una ciencia positiva que reúne su material de la revelación, y que no tiene derecho a modificar o a ampliar ese contenido mediante la especulación desconectada de esa revelación. Cuando debido a las limitaciones o a la debilidad humana, un teólogo se enfrenta a la elección entre simplemente permitir que las verdades de la fe estén una junto a otra o, en aras de mantener la forma sistemática, no logra hacer justicia a una de ellas, debemos abandonar el sistema.¹⁷ Los teólogos deben resistirse a la tentación de dejar que el sistema gobierne todo. Pero estos dilemas se producen porque los teólogos somos finitos y limitados. En Dios no hay conflicto; los pensamientos de Dios no pueden oponerse unos a otros; forman necesariamente una unidad orgánica. La labor imperativa de un teólogo es tener los mismos pensamientos que tiene Dios, rastrear su unidad, absorberla mentalmente y expresarla en una obra teológica. La única responsabilidad del teólogo consiste en seguir los mismos pensamientos de Dios y reproducir la unidad que se encuentra objetivamente

presente en esos pensamientos, y que se ha plasmado para el ojo de la fe en la Escritura.

La labor del teólogo es la de un siervo y, como sucede con toda obra científica, exige modestia. La confianza de un teólogo procede de la convicción: Dios ha hablado. Así, un teólogo ocupa su lugar dentro de la comunidad de fe y admite qué enriquecedor privilegio y qué honor supone trabajar con la revelación de Dios *en sometimiento* a las Sagradas Escrituras. El conocimiento de Dios, establecido en su Palabra, *se ha concedido a la Iglesia*. La misión de la Iglesia consiste en proclamarlo al mundo y, también por este motivo, una parte del llamado de todo creyente consiste en aprender a conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo entendimiento, profundizar la fe por medio del conocimiento, para que el fin último de la teología, como el de todas las cosas, sea que el nombre del Señor sea glorificado. La teología existe para el Señor.

[11-12] Es necesario defender la verdad de la teología contra los adversarios de la fe (apologética), además de aplicarla a la vida del discipulado cristiano (ética). La ética teológica no se puede separar de la teología dogmática; nuestra conducta debe gobernarse en función de quiénes somos como seres humanos restaurados. Totalmente dependientes de Dios para la vida y la salvación, seguimos siendo agentes responsables. Mientras que la teología dogmática describe los actos de Dios por nosotros y en nosotros, la ética teológica define qué deben hacer ahora aquellos por los que y en los que Dios ha actuado, con amor y con gracia. Así, la teología dogmática se relaciona estrechamente con el credo: confesar lo que Dios ha hecho; la ética teológica se ocupa de los preceptos y los mandamientos de Dios. La teología dogmática es el sistema del conocimiento de Dios; la ética se ocupa del servicio a Dios.

[13] El material para construir una teología dogmática procede de las Sagradas Escrituras, la enseñanza de la Iglesia y la experiencia cristiana. Desde el principio, la Escritura constituyó la norma de fe y el fundamento de toda teología. Tanto el Antiguo Testamento como los escritos apostólicos tenían autoridad en las iglesias de Cristo, y se consideraban fuentes de conocimiento. El dogma es aquello que enseñaron Cristo y los apóstoles; la Escritura era la norma de fe (*regula fidei*) a la que estaban supeditadas la confesión y el dogma de la Iglesia. Desde la antigüedad, la prueba más importante del dogma eclesial fue extraída de la Escritura. El testimonio y la enseñanza de los apóstoles, orales y escritos, eran el estándar por el cual evaluar la verdad sobre Jesucristo; esto dio forma y se convirtió en el *canon* de la Iglesia cristiana.

A medida que las generaciones posteriores desarrollaron liturgias bautismales, declaraciones de fe y guías pastorales para la conducta, un número creciente de escritos post-apostólicos se convirtió en parte importante de la norma de fe para la Iglesia.¹⁸ A medida que la Iglesia se extendía al resto del mundo y se interrelacionaba con él, se volvió necesario clarificar y afirmar la norma de fe frente a las enseñanzas espurias. La Iglesia requirió un liderazgo firme frente a una amplia gama de sectas y de herejías, y por necesidad, los obispos fueron adoptando un papel cada vez más sólido como defensores de la enseñanza apostólica. Debido a esto surgió la idea de que los obispos eran los sucesores legítimos de los apóstoles y los portadores de la verdad cristiana, quienes, en virtud de la “gracia de la verdad” que les había sido concedida, tenían potestad para decidir cuál era la verdad cristiana pura, apostólica. A lo largo de este proceso, la enseñanza de los obispos se convirtió en “la norma de la verdad”, y la autoridad de la Escritura se sumió en las tinieblas.

[14] En la Edad Media se produjeron protestas contra la devaluación de la Escritura en la Iglesia, que proliferaron durante la época de la Reforma. El protestantismo rechaza una y otra vez los intentos de elevar la tradición por encima de la Escritura, e intenta renovar el fundamento que tiene la Iglesia en ella. Muchas veces, durante la historia de la teología cristiana, se hacen apelaciones a un cristianismo sencillo, práctico y bíblico, que evite la llamada teología “escolástica”.¹⁹ Si bien cabe alabar estos esfuerzos dada su intención, tampoco podemos pasar por alto el hecho de que durante el periodo posterior a la Reforma, bajo la influencia del pietismo y del racionalismo, esta pasión por la “teología bíblica” fue también un grito de batalla contra la confesión de la Iglesia. Supone un error elevar la tradición por encima de la Escritura; también lo es usar la Escritura para denigrar o menoscabar la tradición eclesial. La buena tradición de la Iglesia no es más que la manera en que esta comprende la Escritura, el fundamento de su comprensión de sí misma como el cuerpo de Cristo creado por el Espíritu Santo y por el testimonio y la enseñanza apostólicos. Oponer la Escritura a la enseñanza de la Iglesia es tan nocivo como separar el corazón de la mente, el sentimiento del conocimiento. El único objetivo de la teología dogmática es exponer los pensamientos de Dios que él ha plasmado en la Sagrada Escritura.

[15-17] No todo lo que se describe a sí mismo como “bíblico” es necesariamente fiel a la tradición apostólica ni útil teológicamente. El pietismo que se vuelve a la experiencia cristiana subjetiva como sustituto del interés por la verdad cristiana en el dogma prepara el camino para una visión filosófica moderna del tema, apartándose de la realidad objetiva. Para filósofos como René Descartes (1596-1650), Immanuel Kant (1724-1804) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), y teólogos como Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y Albrecht Ritschl (1822-89), la

experiencia subjetiva reemplazaba al conocimiento como fundamento de la teología, que a su vez estaba separada de la ciencia y de la metafísica. Tomando como punto de partida la conciencia cristiana, se hicieron algunos intentos por fundamentar la teología en la moralidad (Kant y Ritschl), en el sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher) o en el despliegue del Espíritu universal (Hegel). Para conservar la objetividad en las disciplinas teológicas, un cambio de orientación condujo al énfasis sobre el estudio científico de la religión, su historia y su psicología. Había que examinar el cristianismo desde los puntos de vista histórico y crítico, de igual modo que alguien estudia las demás religiones del mundo.²⁰ Si uno llega a la conclusión de que el cristianismo, pongamos por caso, es superior a otras religiones, los motivos deben ser empíricos e históricos; no se permite apelación alguna a la revelación divina.

[18] Este enfoque no carece de dificultades graves. No debería objetarse nada a los estudios empíricos de las tradiciones religiosas, incluyendo el cristianismo. Puede haber grandes beneficios al examinar las dimensiones histórica, social y psicológica de la fe, incluso para una teología dogmática cristiana. Resulta un proceso fascinante, por no decir útil, observar desde un ángulo psicológico fenómenos religiosos como la conversión, la fe, la oración, la devoción, el éxtasis, la contemplación u otros.²¹ Además, es un error pasar por alto o negar la importancia de los factores confesionales y culturales en los tratados dogmáticos. Nadie está libre de los prejuicios de haber crecido en la Iglesia y en contextos particulares. Siempre somos productos de nuestro trasfondo, incluyendo nuestra educación eclesial. Sin embargo, también es un error significativo exagerar tales factores y reducir la teología a una obra descriptiva usando métodos científicos (“historia

de las religiones” o “psicología de la religión”) como el método correcto para la teología dogmática.

La objetividad pura, una ciencia carente de presuposiciones, es imposible para toda investigación, incluso en las ciencias físicas o naturales. Esto es especialmente cierto de los estudios que abordan los anhelos y expresiones más profundas del alma humana. Un investigador que carezca de sensibilidades y convicciones religiosas está tan incapacitado para estudiar la religión como alguien que no distingue los tonos lo está para ser crítico musical. Estas convicciones personales se inmiscuirán en su juicio. ¿Cómo determina uno el estándar de una religión “verdadera” o “buena”? Resulta francamente imposible que los seres humanos lo hagan por su cuenta; hacerlo responsablemente exige la revelación divina. Nadie aborda las religiones del mundo sin tener cierta idea de lo que es la religión, qué aspecto tiene una religión sana y cuál otra es una deformación. Nadie puede adoptar una actitud de neutralidad absoluta frente al estudio de la religión y tratar todas las religiones equívocamente. En determinado momento, se evidenciarán los compromisos religiosos del propio investigador.

Es hora de que aquellos que intentan crear una teología autorizada partiendo de los datos empíricos de la religión cristiana por sí sola admitan la imposibilidad de su propósito. En la ciencia, es una meta loable ser objetivos: intentar llegar a una teología dogmática que nazca de la concreción de la comunidad cristiana tal como se experimenta y se vive, basada no en ideas abstractas sino en hechos. Hasta aquí todo bien. Pero el camino que eligen los estudios históricos y psicológicos científicos de la religión no conduce ni puede conducir a esta meta. Supongamos que los académicos pudieran demostrar histórica y psicológicamente cómo se forma la religión, cómo crece, se desarrolla y entra en decadencia, algo que

actualmente no pueden hacer ni es probable que consigan hacer jamás. Permitámosles también, si es necesario, demostrar estadísticamente que la religión es una potencia cultural de primer orden y que seguirá siéndolo en el futuro. ¿Cómo podrán deducir, partiendo de todo esto, que la religión se basa en la *verdad*, que subyace en ella una realidad invisible? En otras palabras, pidamos que demuestren que la creencia en Dios es universal, que el ateísmo es infrecuente y se opone a la intuición. Pero entonces hay una pregunta ineludible: “¿Es real Dios?”. ¿O acaso la creencia en Dios es como creer en el Ratoncito Pérez, es decir, una mitología útil para los niños, pero de la que deberíamos desprendernos al crecer (y lo hacemos)? La respuesta a esta pregunta no puede obtenerse mediante el puro estudio empírico. Todo aquel que no haya adquirido esta convicción por otra ruta no llegará a ella, ciertamente, siguiendo los métodos de la historia de las religiones y de la psicología. Uno llega a la metafísica, a la filosofía de la religión, solo si mediante otra fuente ha obtenido la certidumbre de que la religión no es solo un fenómeno interesante (comparable con la creencia en las brujas y en los fantasmas), sino la verdad, la verdad de que Dios existe, se revela a sí mismo y es cognoscible. La religión y la fe deben preceder a la reflexión teológica; el teólogo debe ser una persona de fe, y el primer paso *teológico* para una persona de fe consiste en admitir la revelación.

EL PROBLEMA DE LA CERTIDUMBRE: LA IGLESIA Y LA ESCRITURA

[19] De lo dicho hasta ahora debería desprenderse que el método de la teología dogmática está determinado por si en la religión, y concretamente en el cristianismo, existe alguna manera de llegar a la certidumbre que no sea la que normalmente se usa en la ciencia, sobre todo en las ciencias naturales. ¿Posee la teología un cierto grado de independencia al respecto de otras ciencias? A pesar de que

pueda manifestar paralelos con la certeza humana general, ¿es a pesar de ello la certidumbre religiosa única y sigue su propio camino?²² Consideraremos esto más adelante cuando hablemos de la revelación y de la fe.²³ Aun así, quizá unos comentarios sean útiles en este punto.

Está claro que existen diversos tipos y grados de certeza en la amplia gama de percepciones y conocimientos humanos. Existe una certidumbre que se adquiere mediante la *observación personal*; estamos absolutamente seguros de lo que vemos con nuestros ojos, oímos con nuestros oídos y tocamos con nuestras manos. Existe además un tipo de certidumbre *intuitiva* que, en virtud de la organización peculiar de nuestra mente, surge automática y espontáneamente sin ninguna compulsión y antes de cualquier reflexión racional. Por ejemplo, aceptamos intuitivamente y sin pruebas que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, que la percepción sensorial no nos engaña, que el mundo que nos rodea existe de verdad, que las leyes de la lógica son fiables, que existe una diferencia entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo hermoso y lo feo, etc. Más allá de esto existe la certeza que se basa en *el testimonio de personas creíbles*, una certeza que tiene una gran importancia y que amplía sustancialmente nuestro conocimiento en la vida cotidiana y en el estudio de la historia. Por último, hay otro tipo de certidumbre que se adquiere mediante *el razonamiento y el respaldo de las pruebas*. Dentro de diversos ámbitos del conocimiento humano, incluyendo las distintas ciencias, nos veremos influenciados por diversas pruebas y tendremos distintos grados de certidumbre. Un amante no busca la certeza *matemática* antes de declarar su amor; normalmente, uno no requiere la certeza *química* de que los alimentos que va a tomar no contienen veneno. No existe ni un solo tipo de certidumbre que tenga la misma fuerza en todas las

ciencias; la certidumbre obtenible en la ciencia matemática difiere de la que hallamos en la ciencia natural, y esta última es distinta a su vez de la que actúa en la historia, la moralidad, la ley, la filosofía, etc.

Pero, ¿qué hay de la religión? Parece evidente que la certidumbre religiosa no debe reducirse a lo que procede de nuestros sentidos o se deduce matemática y lógicamente de nuestra experiencia sensorial. Si Dios existe y es realmente Dios, no puede, *por definición*, estar contenido en nuestros sentidos y nuestro razonamiento. Un Dios accesible al que pueda invocar nuestra voluntad y esté bajo nuestro control no se puede decir que sea Dios. La religión posee un carácter propio, y debe tener una certeza también propia accesible para los sencillos y faltos de sofisticación, tanto como para los conocedores de la filosofía. Nuestra aptitud para Dios no puede variar conforme a nuestra capacidad intelectual de abstracción y de especulación. Si la religión debe ser lo que se dice que es, a saber, el servicio a Dios, el amor a Dios con toda nuestra mente, corazón y fuerzas, entonces debe cimentarse en la *revelación*, en un mensaje de Dios que esté teñido de su autoridad. La autoridad divina es el fundamento de la religión, y por consiguiente la fuente y la base también de la teología. Todo esto está implícito de forma natural en el concepto y en la esencia de la religión.

El cristianismo satisface estos criterios. Objetivamente, afirma que Dios se revela a sí mismo en la naturaleza y la historia, y concreta y esencialmente en Cristo, una revelación general y otra especial. El cristianismo hace afirmaciones universales, y aun así se labra un espacio para sí. Subjetivamente, apela a una humanidad creada a la imagen de Dios (y conecta con ella), que, aunque está caída, no puede olvidar o borrar su origen divino, su naturaleza y su destino. Al mismo tiempo, el cristianismo dice que por naturaleza no podemos entender las cosas del

Espíritu de Dios (1 Co. 2:14), sino que debemos nacer de nuevo y ser renovados para comprender la revelación de Dios y someternos a la autoridad de su Palabra. O bien uno cree que el cristianismo no difiere de otras religiones humanas, que existen muchas vías para alcanzar la verdad religiosa, o cree que Dios en Cristo es la máxima revelación y hace afirmaciones universales. En el primer caso la persona no está cualificada ni es capaz de escribir una obra de teología cristiana; el teólogo dogmático solo puede organizar su defensa dentro del círculo de la fe, si queremos que su obra sea veraz.

[20-21] Para que un teólogo trabaje con la realidad de Dios, este debe hablar primero. Si la teología debe tratar del conocimiento real, Dios debe ser cognoscible y haberse dado a conocer, y nosotros, las criaturas humanas, debemos tener la capacidad de conocer a Dios. Para que una teología sea cierta, la religión sobre la que se afirma la fe del teólogo debe ser cierta, y la fe del teólogo debe ser genuina. Una religión verdadera tiene su propio camino distintivo hacia el conocimiento y la certidumbre. Los teólogos cristianos deben situarse dentro del círculo de la fe y, mientras usan la tradición de la Iglesia y la experiencia personal, adoptar una postura sobre la realidad de la revelación. Un teólogo que se encuadre en la revelación, que se tome en serio las confesiones de la Iglesia, debe apropiarse personalmente de la fe cristiana. Esta es una realidad liberadora; posibilitó que figuras heroicas como Martín Lutero se opusieran a las falsas enseñanzas y a la mala conducta dentro de la Iglesia. Debemos obedecer a Dios en lugar de a los hombres.

Si el teólogo cristiano debe posicionarse sobre la fe basada en la revelación, ¿dónde encontramos esta? A lo sumo, surgen tres factores para tener en cuenta (la Escritura, la Iglesia y la conciencia cristiana), y los tres, a su vez, sucesivamente o en su conjunto, se han usado como fuentes de la teología cristiana. La Reforma regresó a la

Sagrada Escritura y, junto con la antigua Iglesia cristiana, la reconoció como el único fundamento de la teología. Roma tiene la tendencia de elevar la tradición al rango de la Escritura, mientras que racionalistas y místicos por igual extraen el contenido de su teología de la materia religiosa. Desde Schleiermacher, buena parte de la teología se ha transformado, entre los teólogos ortodoxos, así como entre los modernos, en una teología de la conciencia. Esto queda reflejado en la inquietud entre muchos cristianos evangélicos por mantener “una relación personal con Jesús”, un llamado que en ocasiones se contrapone al “conocimiento intelectual”, la doctrina y la teología.

Como mucho, esta es una verdad a medias. La idea de que la buena teología es, ha sido siempre y debe ser personal es tan evidente por sí misma que no debería tener que mencionarse o exigirse expresamente. El conocimiento de Dios dado en la revelación no es abstracto e impersonal, sino el conocimiento vital y personal de la fe. La revelación objetiva en la Escritura debe complementarse con la iluminación subjetiva, que es el don del Espíritu Santo. Además, todas las obras académicas, incluyendo la teología dogmática, llevan el sello de sus autores. Precisamente porque una obra de teología dogmática no es un mero relato histórico, sino que expone lo que *deberíamos* creer, no puede eludir la influencia de la individualidad. Pero esto es algo muy diferente del concepto de que el teólogo está libre de toda limitación objetiva. La expectativa de que la teología doctrinal sea personal no debe conducir al capricho o a la arbitrariedad, como si el contenido de la fe no tuviera importancia. La voluntad de Dios es que le amemos también con la mente y pensemos en él de un modo que le honre. Con este fin nos dio la revelación, esa revelación a la que está totalmente sujeta la teología dogmática, de la misma manera que cualquier otra ciencia está atada a la materia que estudia. Si una obra de teología resulta ser solo

subjetiva, y es por consiguiente el conocimiento individual de la fe cristiana personal de un individuo, ya no se puede considerar una obra de la teología dogmática cristiana. La dogmática solo puede existir si hay una revelación divina sobre cuya autoridad descansa y cuyo contenido despliegue.

El modo en que llegamos a conocer el contenido de la teología cristiana imita la manera en que llegamos a conocer cualquier otra cosa. También en el área de la religión somos producto de nuestro entorno. Recibimos nuestras ideas e impresiones religiosas de aquellos que nos criaron y alimentaron, y en todo momento estamos atados al círculo en el que vivimos. En ningún ámbito de la vida el intelecto y el corazón, la razón y la conciencia, el sentimiento y la imaginación son la *fuentes* epistémica de la verdad, sino solo órganos mediante los cuales percibimos la verdad y nos la apropiamos. Somos receptores de una verdad que está fuera de nosotros y que es mayor que nosotros; no somos nuestros propios creadores, ni los hacedores de nuestros propios mundos. De la misma manera que físicamente estamos sujetos a la naturaleza y debemos recibir de ella alimento y bebida, refugio y vestido, también psíquicamente (en las artes, la ciencia, la religión y la moral) dependemos del mundo exterior a nosotros. En resumen, no somos autónomos.

Pretender la autonomía radical nos mete en el ámbito del deísmo o del panteísmo. El deísmo hace que los humanos sean independientes de Dios y del mundo, enseña la suficiencia absoluta de la razón y conduce al racionalismo. El panteísmo, por otro lado, enseña que Dios se revela a sí mismo y llega a la autoconciencia en los seres humanos, y fomenta el misticismo. Ambas posturas destruyen la verdad objetiva, abandonando a su suerte a la razón y al sentimiento, el intelecto y el corazón, y acaban en la incredulidad o la superstición. La razón crítica a muerte a la

revelación, y el sentimiento nos permite imaginar el mundo como deseamos y afirmar como dogma lo que nos parece bien. Por consiguiente, resulta notable que la Sagrada Escritura nunca refiere a los seres humanos a sí mismos como fuente epistémica y como estándar de la verdad religiosa. De hecho, ¿cómo podría hacerlo? Por naturaleza somos ciegos y corruptos en las imaginaciones de nuestros corazones. Para el conocimiento de la verdad, la Escritura siempre nos refiere a la revelación objetiva, al mensaje y a las instrucciones procedentes de Dios (Dt. 4:1; Is. 8:20; Jn. 5:39; 2 Ti. 3:15; 2 P. 1:19, etc.). Siempre que nos apropiamos personalmente por fe de la verdad objetiva, esa fe nunca es como un manantial del que brota el agua viva, sino un canal que conduce hasta nosotros un agua que procede de otra fuente.

[22] Partiendo de lo dicho hasta ahora, parecería que el método más correcto dentro de la teología es el de desarrollar una “teología bíblica”. Hay obras teológicas que afirman no hacer más que resumir las enseñanzas de la Escritura.²⁴ Sin embargo, esta definición carece de conciencia metodológica de sí misma. Nadie está absolutamente libre de todo prejuicio en relación con la Escritura, ni puede reproducir su contenido precisa y objetivamente. Todo creyente y todo teólogo reciben antes que nada sus convicciones religiosas de una comunidad de fe, aportan desde ese trasfondo una determinada comprensión del contenido de la revelación y observan la Escritura con ayuda de unas lentes que les han puesto sus iglesias. Todos los teólogos siguen, conscientemente o no, la tradición de la fe cristiana en la que nacieron y crecieron, y abordan la Biblia siendo reformados, luteranos o católicos romanos. También en este sentido, no podemos simplemente despojarnos de nuestro entorno; siempre somos hijos de nuestro tiempo, productos de nuestro trasfondo. Los manuales teológicos tienden a reflejar el

punto de vista personal y eclesiástico de sus autores. Esto es inevitable. Cuando los teólogos intentan trascender la tradición cristiana para ser más puramente “bíblicos”, a menudo crean “nuevas” tradiciones propias que no son más objetivas (o “bíblicas”) que aquellas que sostienen quienes aceptan honestamente sus tradiciones eclesiásticas. Estas nuevas tradiciones demuestran ser menos duraderas que las tradiciones a las que sustituyeron. Irónicamente, cuando la tradición eclesiástica habla *en nombre de* la Biblia, suele ser más fiel a la Biblia.

Supone un error tratar la Biblia como un documento legal que cabe consultar cuando tengamos preguntas concretas. Está compuesta de muchos libros escritos por diversos autores, que pertenecen a distintas épocas y que tienen contenidos divergentes. Es un todo viviente, no abstracto, sino orgánico. No se nos ha dado para que repitamos mecánicamente sus palabras y expresiones exactas, sino para que nosotros, extrayendo de todo el organismo de la Escritura, como hijos e hijas libres y reflexivos, tengamos los mismos pensamientos de Dios. Esta es una labor exigente, que ninguna persona puede jamás hacer sola. La Iglesia recibió esta misión, y le fue dada la promesa de que el Espíritu la guiaría a toda verdad, una labor que ha requerido siglos. Aislarse de la Iglesia, es decir, del cristianismo como totalidad, de la historia del dogma en su globalidad, supone perder la verdad de la fe cristiana. Semejante persona se convierte en una rama que se desgaja del árbol y se marchita, un órgano que se extirpa del cuerpo y, por consiguiente, está condenado a morir. La longitud y la anchura, la profundidad y la altura del amor de Cristo solo se pueden entender dentro de la comunión de los santos (Ef. 3:18). No debemos escindir la teología bíblica de la teología dogmática, como si una reprodujese el contenido de la Escritura y la otra expresara en otros términos los dogmas de la Iglesia. El único objetivo de la teología

dogmática es exponer los pensamientos de Dios que él ha plasmado bajo la forma de las Sagradas Escrituras.

La teología dogmática hace esto de forma académica, según un estilo académico, y de acuerdo con un método académico. En este sentido, los eruditos reformados de los siglos anteriores defendieron la validez de la llamada teología escolástica distinguiéndola de una catequesis eclesial más básica. De este modo mantuvieron la unidad y el vínculo entre la fe y la teología, la Iglesia y la escuela, y mantuvieron en alto el carácter científico de la teología. Por elevados y maravillosos que sean los pensamientos de Dios, no son aforismos, sino que están constituidos como una unidad orgánica, un todo sistemático, que también se puede pensar y plasmar con una forma científica. La propia Escritura nos incita a esta labor teológica cuando, en toda ella, pone un poderoso acento no en la cognición abstracta, sino en la doctrina de la verdad, el conocimiento y la sabiduría.

[23] Por lo tanto, un buen método dogmático debe tener en cuenta la Escritura, la Iglesia y la experiencia cristiana (conciencia) para evitar que el teólogo tenga una visión parcial. Como norma, recibimos nuestras convicciones religiosas de nuestro entorno. Esto es cierto de todas las religiones, incluyendo el cristianismo. Cuando, como sucede a menudo, surgen dudas sobre las enseñanzas de una iglesia, podemos sentirnos atraídos por las doctrinas de otra iglesia cristiana histórica; hay bautistas que se hacen pentecostales, y luteranos que pasan a ser reformados. En tales casos, aunque el cambio es significativo, no se produce la pérdida de la propia religión ni de la identidad cristiana. Un dogma sigue siendo lo que está establecido y proporciona consuelo y respaldo en la vida. Por lo tanto, sobre esta base sigue siendo posible una teología dogmática que describa la verdad de Dios tal como se reconoce en una iglesia concreta.

Pero cuando la duda se infiltra en vericuetos más recónditos de la vida religiosa, de modo que uno pierde toda la fe y cae en el escepticismo y en el agnosticismo, entonces la fe, la confesión y la teología dogmática son imposibles; la mera negación es incapaz de crear comunión. Dado que los seres humanos buscan la comunión en sus convicciones, algunos se apartan de la comunión de la Iglesia para afiliarse a una escuela filosófica o a un movimiento social. En tales casos es importante recordar que sigue habiendo una fe religiosa; lo único que ha hecho es cambiar de objeto, y hallar la certidumbre en un nuevo dogma.

[24] En consecuencia, la teología cristiana es posible solo para aquel que vive en la comunidad de la fe con una iglesia cristiana u otra. Esto está implícito en la misma naturaleza de la fe religiosa, que es distinguible de los conceptos científicos, entre otras cosas, porque la primera no está arraigada en el entendimiento de la persona, en la autoridad de algún ser humano, sino solo en la autoridad de un objeto externo de la devoción, es decir, Dios. Esta autoridad *se reconoce*; sus ideas han hallado personas que las crean y las reconozcan dentro de un círculo religioso, es decir, una iglesia. El dogma no comercia con la opinión humana, sino con la verdad divina. Una iglesia no cree en su confesión debido a pruebas científicas, sino porque cree que Dios ha hablado. Buscar la convicción religiosa en una escuela filosófica confunde la religión con la ciencia, y no obtiene otra cosa que un juicio o una opinión eruditos que son eminentemente discutibles.

Una iglesia es el terreno natural para la religión y la teología, y en nuestra era presente existe una pluralidad de iglesias y una pluralidad similar de teologías. Esto seguirá así hasta que en Cristo la Iglesia haya alcanzado su plena madurez y todos hayan llegado a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios. Toda iglesia y todo teólogo

tiene la obligación de buscar esta unidad de la verdad mediante el examen de la fe de la iglesia a la que asiste, y su exposición fiel. Cristo prometió el Espíritu Santo a su Iglesia, y que él la guiaría a toda verdad. Esta promesa arroja una luz gloriosa sobre la historia del dogma como la explicación de la Escritura, la exposición que ha concedido el Espíritu Santo, en la Iglesia, de los tesoros de la Palabra. Un teólogo no debería restringir su labor a su propia comunidad, sino considerarla dentro del contexto global de la fe y la vida únicas de su Iglesia, y también en el contexto de la historia de la Iglesia de Cristo al completo. Nos alzamos sobre el fundamento de las generaciones anteriores; sabemos que estamos rodeados por una nube de testigos, y que somos llamados a hacer que nuestro testimonio se mezcle con la voz de todas esas numerosas aguas. Toda obra de teología debería estar plenamente de acuerdo con la doxología que la Iglesia de todas las edades ha cantado a Dios, y también formar parte de ella.

Prácticamente toda obra de teología dogmática comienza con la doctrina de la Escritura como único fundamento de la teología. El teólogo mejor pertrechado realiza su misión viviendo en plena comunión de fe con la Iglesia de Cristo. Por supuesto, existe una diferencia entre la manera en que se forma un teólogo y el principio primario del que recibe su material una obra de teología. En todas las ciencias, los practicantes entran en contacto inicial con su campo partiendo de una autoridad, y deben conocer la historia de ese campo y el estado presente del conocimiento antes de iniciar trabajos independientes y abrir nuevas áreas de investigación. En otras palabras, pedagógicamente la tradición precede al trabajo científico. Pero la tradición nunca se confunde con la propia disciplina, ni se considera la fuente de conocimiento para ella. Saber que la astrología y la alquimia forman parte de la tradición de la astronomía y de la química modernas,

respectivamente, no nos induce a acudir a ellas para obtener un conocimiento genuino sobre estos dos campos. Con la teología pasa algo parecido. Pedagógicamente, la Iglesia es anterior a la Escritura; pero, según el orden lógico, la Escritura es el único fundamento de la Iglesia y de la teología. En caso de conflicto entre ellas, la Iglesia y la confesión deben someterse a la Escritura. Solo la Escritura se autentifica a sí misma (αυτοιστος), y es su propio intérprete, y no hay nada que pueda equipararse a ella. Todas las iglesias cristianas están unidas en la confesión de que las Sagradas Escrituras son el cimiento de la teología, tal como establece la Confesión Belga en su artículo quinto.²⁵

Es cierto que el artículo 2 de la Confesión Belga establece que a Dios se lo conoce por dos vías, la naturaleza y la Escritura, y que todos los teólogos reformados confieren a la teología natural veracidad y valor. Calvino incorporó la teología natural en el cuerpo de la teología cristiana, diciendo que la Escritura eran las gafas mediante las cuales los creyentes ven a Dios con mayor claridad también en las obras de la naturaleza.²⁶ La Iglesia reformada aceptó la teología natural, pero nunca como una fuente independiente de verdad salvadora aparte de la fe. La teología reformada se hizo fuerte en la fe y entonces, con los ojos cristianos, armados con la Santa Escritura, descubrió también en la naturaleza las huellas del Dios al que habían llegado a conocer (en Cristo y en la Escritura) como Padre. La naturaleza no estaba sola como un principio independiente junto a la Sagrada Escritura, de modo que cada una proporcionase un conjunto de verdades propias. Más bien, la naturaleza se contemplaba a la luz de la Escritura, y esta era necesaria para entender la naturaleza como se debe, como un don del Creador.

Es decir, que, aunque admitimos un conocimiento de Dios derivado de la naturaleza, la teología dogmática sigue

teniendo un solo fundamento externo (*principium externum*), es decir, la Sagrada Escritura. Por importantes que sean las tradiciones y las confesiones de la Iglesia, no son una fuente epistémica adicional para la teología *junto con* la Sagrada Escritura. Hoy día no existe una “tradición pura” del cristianismo exenta de la Escritura; ya no tenemos ningún conocimiento de la verdad cristiana que no nos haya proporcionado la Santa Escritura. Todos los teólogos dogmáticos aseveran que el conocimiento claro y completo de Dios solo se puede obtener de la Escritura, y que esta constituye el único cimiento de la teología. Los atributos de autoridad, suficiencia y perfección, que los protestantes en su lucha contra Roma atribuyeron a la Santa Biblia, demuestran lo mismo. El término “fundamento” (*principium*) que aparece aquí es muy preferible a “fuente” (*fons*). La segunda palabra describe la relación entre la Escritura y la teología como algo mecánico, como si los dogmas pudieran sacarse de la Santa Escritura como el agua de un pozo.²⁷ Pero “fundamento” o “primer principio” sugiere una relación orgánica. En un sentido formal, en la Escritura no hay dogmas, pero el material que los constituye se encuentra en ella. Por consiguiente, la teología dogmática puede definirse como la verdad de la Escritura, absorbida y reproducida por la conciencia pensante del teólogo cristiano.

LA FE Y EL MÉTODO: LA ORGANIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA

[25] Esto, sin embargo, no conlleva negar el carácter personal de la teología doctrinal, que pretende describir no solo cuál fue el caso histórico, sino más bien qué debería considerarse verdad dentro de la religión. La teología dogmática debe estar libre de arbitrariedad y de caprichos; está sujeta a ser un objeto real que debe existir dentro del mundo real. Además, este objeto debe ser cognoscible y el teólogo debe estar estrictamente vinculado con ese objeto. Decir que la teología debe ser personal no puede usarse

como motivo para negar la realidad de su objeto cognoscible. La tendencia a contraponer el carácter personal de la teología y su objetividad es un error. La teología puede ser personal solo si su objeto es real. Esto es así con todo conocimiento y ciencia humanos. Toda ciencia está sujeta a su objeto, y este objeto, con su autoridad y su poder normativo, precede a la ciencia correspondiente y es mayor que ella.

También tenemos que reconocer las diferencias entre la teología y muchas otras ciencias. El aserto personal tiene más peso en la teología que en la mayoría de las otras ciencias; las simpatías y antipatías humanas influyen poderosamente en ella. Dentro de la teología dogmática, la personalidad juega un papel importante, no porque sea lamentablemente ineludible, sino porque debería jugar un papel importante. La revelación en la que Dios transmite el conocimiento de sí mismo pretende fomentar la religión; está *diseñada* para generar fe en nuestros corazones, para situarnos en una relación correcta con Dios. La revelación está destinada a proporcionarnos conocimiento, no meramente un conocimiento teórico abstracto, como las otras ciencias, sino un conocimiento personal vital: en resumen, el conocimiento de la fe. Por lo tanto, para la obra dogmática, la fe personal es imperativa.

Sin embargo, la fe personal no es la fuente del conocimiento religioso verdadero, porque en este caso el yo interior de los seres humanos debería considerarse el objeto y el origen de la teología. Esto supone confundir la realidad de Dios con nuestro sentido subjetivo de él. La respuesta subjetiva humana a Dios es crucial; la Escritura enseña que la revelación objetiva debe completarse con la iluminación subjetiva. La doctrina reformada de la Escritura está íntimamente relacionada con la del testimonio del Espíritu Santo. La palabra externa no permanece fuera de nosotros, sino que, por medio de la fe, se convierte en un mensaje

interno. El Espíritu Santo que nos dio la Escritura también da testimonio de la misma en los corazones de los creyentes. La propia Escritura obra en la aceptación de sí misma en la conciencia de la Iglesia de Cristo. En consecuencia, los creyentes sienten que están vinculados con la Escritura con toda el alma. Es el Espíritu Santo quien les induce a ello, siendo como es el Maestro supremo de la Iglesia (*Doctor ecclesiae*). Y el objetivo pleno de los creyentes es insertar en su conciencia los pensamientos de Dios expresados en la Escritura y comprenderlos racionalmente. Pero en este proceso siguen siendo seres humanos que tienen una disposición, una educación y unas opiniones propias. La fe no se origina de la misma manera en todas las personas, ni tampoco tiene la misma fuerza en todas. La capacidad intelectual difiere en su agudeza, su profundidad y su claridad, dado que la influencia del pecado sigue operativa en la conciencia y en el intelecto humanos. Como resultado de todas estas influencias, la teología doctrinal sigue teniendo un carácter personal y es variopinta.

En este caso sucede lo mismo que en cualquier otra ciencia. Incluso los profetas y los apóstoles veían la misma verdad desde distintos ángulos. La unidad de la fe no se ha producido, como tampoco lo ha hecho la unidad del conocimiento. Pero precisamente por medio de esta diversidad, Dios conduce a su Iglesia hacia la unidad. Una vez se haya alcanzado la unidad de la fe y del conocimiento, la teología dogmática habrá cumplido también su misión. Sin embargo, hasta entonces se le ha confiado el llamado, dentro del ámbito de la ciencia, de interpretar los pensamientos que Dios nos ha expresado en las Sagradas Escrituras.

[26] Un teólogo estará plenamente pertrechado para cumplir su misión si vive en comunión de fe con la Iglesia de Cristo y confiesa la Escritura como el único y suficiente fundamento (*principium*) del conocimiento de Dios. En

consecuencia, los teólogos reciben el contenido de su fe de manos de la Iglesia; pedagógicamente, llegamos a la Escritura por medio de la Iglesia. Pero este no debe ser el destino último, como no lo es ningún otro creyente. Somos llamados a analizar la misma fibra de los dogmas que se nos dieron a conocer en la Iglesia, y a examinar cómo se cimientan en la Sagrada Escritura. Así, en ocasiones se dice que la tarea consiste en, primero, reproducir objetivamente los dogmas y luego buscar su vínculo con la Santa Escritura, un método llamado *histórico-analítico*. De esta manera, uno parte de la enseñanza de la Iglesia y la resume. Para unos pocos dogmas, este método puede ser muy recomendable, y puede que sea cierto que los teólogos lo infravaloran. A pesar de esto, la objeción que se plantea es que al usar este método uno no obtiene un sistema científico unificado; el teólogo se sentirá superado por los diversos dogmas que analiza. Por lo tanto, el teólogo dogmático hará mejor si sigue una vía diferente. En lugar de partir del río para llegar al manantial (método histórico-analítico), es preferible viajar desde la fuente hasta el río. Sin cortocircuitar la verdad de que, en sentido pedagógico, la Iglesia precede a la Escritura, un teólogo puede posicionarse en la propia Escritura como el fundamento de la teología (*principium theologiae*), y desde allí desarrollar dogmas. Lo que hace en este caso el teólogo es copiar, por así decirlo, la labor intelectual de la Iglesia. Se nos muestra cómo los dogmas han surgido orgánicamente de la Escritura; que el fundamento firme y ancho sobre el que se levanta el edificio de la dogmática no es un solo texto aislado, sino la Escritura en su conjunto. A este se le llama, correctamente, el método *sintético-genético*.

Este método sintético-genético une el mensaje con el hecho histórico, admitiendo que la Biblia no solo transmite hechos que tenemos que explicar, sino que ella misma ilumina claramente tales hechos. La Escritura no es una

colección de hechos o de aforismos, sino la Palabra viva de Dios, el testimonio del Espíritu Santo. La Escritura no solo pide aquiescencia; requiere fe. Dios habla; nosotros debemos creer, confiar y obedecer. Además, el mensaje de la Escritura es una unidad que manifiesta una totalidad y un orden orgánicos. Los distintos dogmas no son proposiciones aisladas, sino que constituyen una unidad. El teólogo dogmático es llamado a realizar una labor crítica, que es desarrollar genética y sistemáticamente las verdades dogmáticas de la Escritura, una tarea ya implícita en la naturaleza sistemática del trabajo que uno hace con el material dogmático. Mediante este desarrollo genético y sistemático de los dogmas, el teólogo puede señalar las posibles desviaciones, llenar posibles lagunas y, así, trabajar en el desarrollo de dogmas en el futuro. De esta manera, la teología dogmática procura ofrecer una exposición de los tesoros de la sabiduría y del conocimiento que están escondidos en Cristo y manifiestos en la Escritura.

[27-28] Entonces, ¿cómo cabría organizar y estructurar semejante obra dogmática? ¿Cuál es su orden lógico? Las primeras obras teológicas eran sencillas y carecían de un orden sistemático. La obra *Sobre los principios* (*Peri Archon*), de Orígenes, introduce cierto orden en el material y se divide en cuatro grandes bloques: Dios, el mundo, la libertad y la revelación. El *Enchiridion* de Agustín trata materias de teología dogmática y de ética bajo los encabezados de las tres virtudes cristianas: la fe, la esperanza y el amor. Pedro Lombardo, en la Edad Media, dividió sus *Sentencias* en cuatro volúmenes. Los tres primeros tratan de las cosas (*res*), y el último de las señales (*signa*). Según su punto de vista, todo el contenido de la revelación consiste en estos dos elementos: *cosas* y *señales*. De acuerdo con este orden, el primer libro de las *Sentencias* trata del misterio de la Trinidad, y el segundo de

la creación y la formación de las cosas físicas y espirituales: la Creación, los ángeles, el periodo de seis días de la Creación, la humanidad, la Caída, el pecado. El tercer libro habla de la encarnación del Verbo: la persona y la obra de Cristo; la fe, la esperanza y el amor; las cuatro virtudes cardinales, y otros asuntos éticos. Por último, el cuarto libro, relativo a los sacramentos, contiene la doctrina de los siete sacramentos, la resurrección, el juicio, el cielo y el infierno.

Aquí detectamos un progreso discernible. Los temas se han agrupado y delimitado mejor; el total está dividido en cuatro partes, cada una con su objeto distintivo, y el material ético se incorpora en la propia dogmática. Los sacramentos, que antes solo se habían tocado de pasada, se analizan a fondo. Por otro lado, el orden aún deja mucho que desear, y hay algunas materias, como la Escritura, la Iglesia y sobre todo la soteriología, que prácticamente ni se mencionan. Hay que conceder un lugar de honor, sobre todo desde el punto de vista formal, al *Breviloquium* de Buenaventura. Aquí hallamos un enfoque firmemente metódico, una maestría absoluta del material, una clara delimitación de los temas y un principio de división elegido conscientemente. Esto es evidente cuando en la primera parte, en el capítulo 1, Buenaventura afirma que aunque la teología comprende los siete temas, en realidad es una sola ciencia, porque “Dios es no solo la Causa eficiente y ejemplar de las cosas por medio de la creación, sino también su Principio reflector [o renovador: *refectivum*] por medio de la redención, y su Principio perfectivo por medio de la remuneración [restauración]”.²⁸

La división de Tomás en su *Summa* es bastante distinta e inferior. Esta obra contiene tres partes, que se dividen en preguntas, y estas a su vez se dividen en artículos. La Parte I trata de Dios y su Creación antes y aparte del pecado: Dios como primer principio y causa ejemplar de todas las cosas. La Parte II habla del hombre como imagen de Dios, y de

nuevo se divide en una *prima* y una *secunda*. La tercera parte describe la manera por la que los seres humanos pueden alcanzar la bendición de la vida eterna, es decir, Cristo y los sacramentos. Hay un apéndice compuesto de tres preguntas que habla sobre el purgatorio. Tomás formula cada aserto de fe como una pregunta y plantea todas las objeciones que puedan presentar sus adversarios. Entonces, apelando a la autoridad (la Escritura, los Padres de la Iglesia o Aristóteles), demuestra la veracidad de lo cuestionado y saca una conclusión. A continuación, la explica más a fondo y por último la defiende contra las objeciones planteadas.

[30-31] La teología reformada se caracterizó originariamente por una actitud antiescolástica, y al principio se expuso de una forma muy simple y práctica. Los *Loci Communes* de Melanchtón, publicados en 1521, hunden sus raíces en discursos sobre la epístola de Pablo a los Romanos. Son sumamente prácticos, en el sentido de que tratan solo temas antropológicos y soteriológicos, sobre todo los del pecado y la gracia, y la ley y el evangelio, mientras dejan sin analizar los dogmas objetivos de Dios, la Trinidad, la Creación, la encarnación y la satisfacción. Sin embargo, en ediciones posteriores se amplió el número de *loci* y su contenido, y las ediciones sucesivas evidencian una aproximación cada vez mayor a la división sintética, que empieza con Dios y desde él desciende hasta sus obras en la naturaleza y a la gracia. La obra de Zwinglio, *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión*, así como su *Exposición de la fe cristiana*, aunque también abordan diversos *loci* dogmáticos, pronto quedaron ensombrecidos por la *Institución de la religión cristiana*, de Calvino. Su última edición (1599) contenía cuatro libros, que abarcan el conocimiento de Dios como Creador, Dios como Redentor en Cristo y la obra del Espíritu Santo (interna en el libro III y externa en el IV). La división no es estrictamente trinitaria, sino que se desprende del Credo Apostólico. El punto de

partida de la *Institución* es teológico; sin embargo, Calvino no parte de un concepto abstracto de Dios, sino de este tal como lo conoce la humanidad a partir de la naturaleza y de la Escritura.

Durante el curso del siglo XVII, el tratamiento de los distintos *loci* se fue haciendo cada vez más escolástico, y su vinculación con la vida de fe se hizo menos evidente a medida que se experimentaba menos. La reacción que se produjo fue que la teología se volvió cada vez más *analítica*; es decir, que se consideraba una ciencia *práctica* cuyo objetivo era la salvación y el bienestar de los humanos.²⁹ La teología se enfocaba menos como la ciencia de Dios y más como la sabiduría humana necesaria para alcanzar la salvación. Parece que hay algunas ventajas de centrarse en estos intereses que son importantes para todos los creyentes, como la pregunta: “¿Qué debo hacer para ser salvo?”. El Catecismo de Heidelberg también nos pregunta reiteradamente: “¿En qué te beneficia saber esto?”. A pesar de todo, este método es inadecuado *teológicamente*, dado que nos aleja de la realidad objetiva de Dios y nos lleva a intereses antropológicos. En la misma línea, el teólogo del pacto Johannes Cocceius cambió el punto de vista teológico por otro antropológico. En su *Doctrina del pacto y del testamento de Dios* (1648), dividió todo el material de la dogmática en términos de la idea del pacto, con la esperanza de ofrecer una dogmática más bíblica-teológica y antiescolástica. Pero la disposición de Cocceius de las distintas dispensaciones del pacto las distinguían tanto unas de otras, tratando la historia del pacto de la gracia como una serie de *abrogaciones*, una abolición del pacto de las obras, que se perdía la unidad de la promesa de Dios establecida por el pacto. La mayor objeción a este enfoque es que su punto de partida teológico no es Dios, sino el pacto entre él y la humanidad. Aquí, las doctrinas de Dios y de la humanidad funcionan solamente a modo de

introducción, como una presuposición de la obra de salvación. En este enfoque se abole cualquier frontera entre la historia de la revelación y el contenido de la dogmática, y la obra distintiva de la teología dogmática se subsume en una falaz “teología bíblica” que la socava.

[32] La forma de la teología dogmática se alteró considerablemente bajo la influencia de la filosofía moderna, que redujo su contenido y amplió el debate formal sobre el método. Las preguntas sobre metodología y epistemología adquirieron una importancia crucial, desplazando a las de índole metafísica. Desde que Kant declaró que Dios es incognoscible, la razón y la teología natural ocuparon el lugar de la revelación divina. La moral y el sentimiento religioso se convirtieron en punto de partida y en materia de la teología; los prolegómenos de la filosofía religiosa aumentaron en tamaño y en influencia en comparación con el contenido de la teología. Esto supuso un cambio importante al respecto de la era de la Reforma y antes de ella, cuando la verdad y la autoridad de la Escritura se daban simplemente por hecho, y los debates se centraban en dogmas particulares. Ahora, la razón y la crítica histórica de la Escritura sirvieron, en su conjunto, como desafíos a los dogmas de la Iglesia. Arraigó la convicción de que la razón humana, incluso aparte de la fe, podría producir por sí sola todas las verdades de la teología natural. La razón no solo recibió su propio ámbito junto a la revelación, sino que al final extendió su poder sobre aquella. La razón obtuvo la prerrogativa de investigar la verdad de la revelación. Se creía entonces que la teología natural proporcionaba un terreno firme sobre el que afirmar los pies, un fundamento puramente científico, y también se examinó de esta manera la revelación. La razón ya no se contentaba con el modesto rol de siervo, y exigía tener voz de mando. Coherentemente, los prolegómenos a la teología aumentaron su alcance y dieron forma al contenido.

[33] Sin embargo, los cimientos racionalistas de la teología no pudieron resistir el desafío filosófico que inició Kant. Schleiermacher, entre otros, intentó salvar la fe y la doctrina de la fe restringiéndolas a sentimientos y a la descripción de los mismos, concretamente “el sentimiento de dependencia absoluta”.³⁰ Sin embargo, la organización real de la teología dogmática no se alteró dramáticamente durante el siglo XIX. Los ataques decimonónicos contra la religión cristiana se centraron primariamente en los propios fundamentos. El blanco fueron los puntales filosóficos de la dogmática; no se cuestionaron doctrinas aisladas, sino la misma posibilidad de la doctrina y de la teología dogmática. Cuando, además, la crítica histórica arrebató a la Sagrada Escritura su autoridad divina, no debe extrañarnos que la vida religiosa pierda toda su vitalidad. La fe ya no está segura de sí misma; la afirmación infantil a la par que heroica “Creo” se oye cada vez menos, mientras la crítica, la duda y la incertidumbre adquieren más poder. Incluso se puso intensamente en tela de juicio la justificación y el valor de la religión. En consecuencia, y en parte provocado por ello, la vida religiosa a finales del siglo XIX y principios del XX es tremendamente menos vigorosa que antes. Puede que se produzca cierto movimiento en los ámbitos de la religión y en el estudio de la misma, pero existe poca vida religiosa genuina. Es posible que la gente siga creyendo sus confesiones, pero ya no confiesen su fe.³¹

[34] Lo irónico del caso es que, en el intento de liberar a la teología de sus errores pasados, incluyendo el error de la metafísica, los teólogos como Schleiermacher solo consiguieron que se volviera más dependiente de la filosofía. Cuando las preguntas sobre el método teológico o la apologética dominan la obra de un teólogo, por lo general detectamos un vínculo más débil con la verdad de la Escritura y de la tradición, y una dependencia creciente de la filosofía *du jour*. Incluso cuando los teólogos reformados

comienzan su obra con el conocimiento natural de Dios y las pruebas racionales e históricas de la religión cristiana, todo ello como *preámbulo* al contenido de la teología por sí misma, olvidan el punto de partida de la fe. El acto de ofrecer motivos para creer debería estar impulsado por nuestra fe, no servir como preámbulo a la teología.³² Aun así, abordar los fundamentos de la teología antes que su contenido es un proceso útil y positivo. Hay que tener la precaución de asegurarse de que este material, el prolegómeno, no pierda su carácter teológico y haga que la teología dogmática quede subordinada a la filosofía. Los fundamentos de la fe (*principia fidei*) son en sí mismos artículos de fe (*articuli fidei*), no basados en argumentos y en pruebas humanas, sino en la autoridad divina. El reconocimiento de la revelación, de la Escritura como Palabra de Dios, es tanto un acto de fe como su fruto. La teología dogmática es, de principio a fin, la obra de un creyente que confiesa su fe y expone un relato del territorio y del contenido de esta. Los cimientos de la fe son dobles: lo externo y lo interno, lo objetivo y lo formal, la revelación y la fe. Estos dos temas son la materia de estudio correcta de los prolegómenos teológicos.

Cuando pasamos al *contenido* de la teología dogmática, se han sugerido diversos principios organizadores, incluyendo la estructura trinitaria de los credos, Padre y Creación, Hijo y redención, Espíritu Santo y santificación.³³ Aunque este esquema no tiene nada objetable de por sí, no es satisfactorio del todo por diversos motivos. Primero, no puede acomodar el tratamiento de la propia Trinidad, porque no encaja de forma natural en ninguna de las tres economías, y por consiguiente tiene que discutirse como vía de hipótesis en un capítulo previo. Además, al seguir esta división uno corre el riesgo de que las obras externas de Dios (*opera Dei ad extra*) se conciban demasiado como las obras individuales de las tres Personas (*opera Dei*

personalia), y no lo bastante como obras esenciales del Dios único (*opera Dei essentialia*), es decir, las obras comunes de la Persona divina. Aunque esta estructura preserva la unidad, la Trinidad se entiende solo económicamente, y no se reconoce su carácter ontológico. Aparte de esto, los *loci* sobre la Creación, los ángeles, la humanidad, el pecado, la Iglesia, etc., no pueden ocupar el lugar debido. Organizar el contenido de la teología dogmática sobre un fundamento cristológico es incluso menos satisfactorio, porque a menudo descansa sobre la hipótesis falsa de que la base y la fuente epistémica de la dogmática no es la Escritura, sino concretamente la Persona de Cristo. Sin embargo, a Cristo lo conocemos solo gracias a la Escritura y a través de ella. Además, aunque Cristo es sin género de dudas el foco central y el contenido principal de la Sagrada Escritura, no puede ser su punto de partida. Cristo presupone la existencia de Dios y de la humanidad. No hizo su aparición histórica inmediatamente en el momento de la promesa (en el Edén), sino muchos siglos después. Además, la revelación de Dios por medio del Hijo no anula las numerosas y diversas maneras en que habló por medio de los profetas. La Palabra de Dios para nosotros es la Escritura *como un todo*, no solo el Nuevo Testamento ni exclusivamente las palabras de Jesús.

También resultan inadecuadas otras organizaciones de la teología dogmática, como las basadas en las tres virtudes (fe, esperanza y amor); sobre el esquema de la fe, la oración y el mandamiento; sobre el final y destino definitivos de la humanidad; sobre el pacto o la comunión entre Dios y el hombre; sobre el reino de Dios; sobre los conceptos de vida, amor, espíritu, etc. Aunque puede que tengan muchas ventajas prácticas y sean totalmente apropiados dentro del catecismo, estos sistemas no son idóneos para una obra de teología, que es un sistema del conocimiento de Dios; no son lo bastante esenciales y

abarcadores. O bien se han introducido desde fuera y no gobiernan el sistema, o la gente se adhiere estrictamente a ellos como principios de organización, pero no logran hacer justicia a los distintos *loci*.

[35] El contenido de la teología dogmática es el conocimiento de Dios tal como él lo ha revelado en Cristo por medio de su Palabra. El conocimiento de los creyentes es único en el sentido de que contemplan toda la vida religiosa y teológicamente, y lo ven todo bajo la luz de Dios, desde el ángulo de la eternidad (*sub specie aeternitatis*). Esta es la diferencia entre su cosmovisión y un punto de vista filosófico o científico. Dentro de la teología dogmática, quienes hablan son siempre creyentes en Cristo. No especulan acerca de Dios ni parten de un concepto filosófico abstracto de él, sino que se limitan a describir el conocimiento de Dios que les ha sido revelado en Cristo. Por consiguiente, en todo dogma late el pulso de la religión. Los teólogos explican el contenido de su fe tal como Dios mismo la expone objetivamente ante sus ojos creyentes mediante la revelación. No están gobernados por la materia creyente, sino por el objeto de la fe, y extraen el principio de la organización y la disposición del material del mismo objeto que tienen como labor describir.

Si este punto de partida es correcto, el método de organización que parece más indicado es el método *histórico-genético* o *sintético*. Toma como punto de partida a Dios y contempla a todas sus criaturas solo en relación con él. Partiendo de Dios desciende hasta sus obras, para luego, por medio de ellas, ascender hasta él y concluir en su Persona. Es decir, según este método, Dios es el principio, el centro y el final. De él, por él y para él son todas las cosas (Ro. 11:36). El contenido de la fe cristiana es el conocimiento de Dios en su ser y en sus obras.

Sin embargo, Dios y sus obras se distinguen claramente entre sí. Dios es creador, redentor y perfeccionador. Dios es

“la causa eficiente y ejemplar de las cosas por medio de la creación, su Principio renovador mediante la redención, y su Principio perfectivo en la restauración” (Buenaventura). La teología dogmática es el sistema del conocimiento de Dios tal como se ha revelado a sí mismo en Cristo; es el sistema de la religión cristiana. Y la esencia de la religión cristiana consiste en la realidad de que lo que el Padre ha creado — que el pecado ha arruinado—, queda restaurado en la muerte del Hijo de Dios y recreado por la gracia del Espíritu Santo formando un reino de Dios. La teología dogmática nos muestra cómo Dios, que es autosuficiente en sí mismo, se gloria a pesar de ello en su Creación que, incluso cuando ha sido desbaratada por el pecado, vuelve a regenerarse en Cristo (Ef. 1:10). Describe para nosotros a Dios, siempre Dios, de principio a fin: Dios en su ser, Dios en su Creación, Dios contra el pecado, Dios en Cristo, Dios destruyendo toda oposición por medio del Espíritu Santo y guiando a toda la Creación de vuelta al objetivo que decretó para ella: la gloria de Su nombre. Por lo tanto, la teología dogmática no es una ciencia aburrida y áspera. Es una teodicea, una doxología de todas las virtudes y las perfecciones de Dios, un himno de adoración y de acción de gracias, un “gloria a Dios en las alturas” (Lc. 2:14). La teología habla de Dios, y debe reflejar un tono doxológico que lo glorifique.

1. Un ejemplo: *Sobre los principios* (Orígenes); *Institutione divinae* (Lactancio); *Enchiridion* o *Manual breve* (Agustín); *Sentencias* (Pedro Lombardo); *Summa Theologiae* (Tomás de Aquino); *Loci communes* o *Lugares comunes* (Felipe Melanchtón); *Institución de la religión cristiana* (Juan Calvino).

2. Nota del ed.: así, una obra teológica reformada tradicional, como la *Teología sistemática* de Louis Berkhof, en una edición nueva de un solo volumen (Grand Rapids: Eerdmans, 1996 [1932; 1938]), 74, divide el material en seis *loci*: doctrina de Dios (teología), doctrina de la humanidad (antropología), doctrina de Cristo (cristología), doctrina de la salvación aplicada (soteriología), doctrina de la Iglesia (eclesiología), y doctrina de las últimas cosas (escatología).

3. Uno de los primeros fue L. Reinhart, *Synopsis theologiae dogmaticae* (1659).

4. *The Smalcald Articles*, II.2, en el vol. 3 de *The Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff y rev. David S. Schaff, 6ª ed., 3 vols. (Nueva York: Harper & Row: 1931; reimp. Grand Rapids: Baker Academic, 1990).

5. A. Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis* (Basilea: Oporiniana, 1574), 34-35.

6. Nota del ed.: a esto hay que añadir los “teólogos posmodernos”, que sustituyen el contenido doctrinal por el discipulado cristiano en sus ataques contra la “verdad proposicional”, que consideran una forma de imperialismo cultural; ver, p. e., Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); para una crítica, ver, *inter alia*, Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth* (Wheaton: Crossway, 2006).

7. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millat, E. B. Speris y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 17.

8. A. von Harnack, *What Is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper, 1957). Nota del ed.: para un resumen y una crítica más completos de esta postura, ver H. Bavinck, “The Essence of Christianity”, en *Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trad. Harry Boonstra y Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 33-47.

9. T. de Aquino, *Summa Theol.*, vol. I, Preg. 1, art. 3, 7.

10. Nota del ed.: ver Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols. (New Haven: Yale University Press, 1972, 1985).

11. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. y trad. H. R. McIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §§15, 19.

12. Nota del ed.: para un debate más profundo sobre este tema, ver H. Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, caps. 1, 3.

13. P. e., Julius Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894).

14. Nota del ed.: “empirismo” combinado con “naturalismo” (o “materialismo”) es la convicción de que la realidad natural, material, es todo lo que puede conocerse, y que solo es cognoscible mediante los sentidos.

15. Nota del ed.: en un nivel muy básico, el carácter científico de la teología dogmática se puede defender destacando que “los teólogos también usan notas al pie”. “Científico”, como el término tan distorsionado “escolasticismo”, se refiere a un método *formal* de proceder con el contenido de una disciplina, no determina su contenido. Ver nota 19 abajo.

16. Nota del ed.: Luci Shaw, *Image: A Journal of the Arts* 41, nº 4 (invierno 2003-4): 96.

17. Nota del ed.: el teólogo holandés reformado Hendrikus Berkhof capta muy bien los límites del “sistema” cuando incluye, como epígrafe a su *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trad. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), los siguientes versos de Alfred Tennyson: “Nuestros

pequeños sistemas tienen su día / Tienen su día y dejan de ser: / No son sino luces rotas de Ti / Y tú, oh Señor, eres más que ellos”.

18. Incluyendo obras como la *Didaché*, *El pastor de Hermas*, *Carta a Diogneto* y los escritos de los Padres apostólicos como Ignacio (ca. 35-107 d. C.), Justino Mártir (110-165 d. C.) e Ireneo (120-202 d. C.).

19. Nota del ed.: a menudo se usa “escolasticismo” como un término peyorativo; se dice que indica un intelectualismo árido y una “ortodoxia muerta”. Para un resumen y una crítica de este paradigma, ver Richard A. Muller, “Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: An Attempt at Definition”, discurso inaugural, Calvin Theological Seminary, 7 de septiembre de 1995. Publicado por el Calvin Theological Seminary. Bien entendido, “escolasticismo” se refiere a un *método*, el método de las escuelas. Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *Prolegomena to Theology*, 2ª ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 34-37.

20. Una figura clave es el teólogo y filósofo alemán Ernst Troeltsch (1865-1923). Nota del ed.: para un análisis más completo de estos temas, ver Herman Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, sobre todo los caps. 1 y 3.

21. Nota del ed.: véase Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Nueva York: Longmans, Green, 1909); reimp. Grand Rapids: Eerdmans, 1953; Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 209. Aquí Bavinck sugiere que la teología dogmática cristiana, “sobre todo en la doctrina del *ordo salutis*, debe volverse más psicológica”. Sigue su propia sugerencia con un notable análisis de la conversión en relación con el desarrollo psicosexual de los adolescentes, en H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 556-64 (##426-427a).

22. Nota del ed.: para un análisis iluminador y accesible de la certidumbre de fe en relación con otros tipos de certeza, véase Herman Bavinck, *The Certainty of Faith*, trad. H. der Nederlanden (Jordan Station, ON: Paideia, 1980).

23. Nota del ed.: ver caps. 4 y 6 más adelante.

24. Nota del ed.: podríamos decir que esta era la postura de Charles Hodge, quien definía así la labor del teólogo: “Recopilar, autenticar, disponer y exponer [las verdades de la Escritura] en la relación interna que mantienen entre sí”. C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1888), I, 1; ver también nota 27 más adelante.

25. “Recibimos todos estos libros, y solo estos, como sagrados y canónicos, para la regulación, fundación y establecimiento de nuestra fe. Y creemos sin ninguna duda todas las cosas en ellos contenidas, no porque la Iglesia las reciba y las apruebe, sino por encima de todo porque el Espíritu Santo testifica a nuestros corazones que proceden de Dios, y también porque ellas mismas demuestran esta procedencia. Porque hasta los mismos ciegos pueden ver que las cosas en ellos predichas suceden”.

26. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I.vi.1 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:69-71).

27. Nota del ed.: este método teológico se aparta de la tradición de Princeton representada por Charles Hodge, que aboga por un método empírico-inductivo

que entiende la Biblia como “un almacén de datos”. La labor del teólogo, entonces, consiste en “dilucidar, recopilar y combinar todos los hechos” en un sistema ordenado, guiado por las mismas pautas que el hombre de ciencia” (C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 10-11). Bavinck insiste aquí que también es inadecuado utilizar el lenguaje del “experimento” y la “hipótesis” al respecto de la teología. Cuando Dios habla en su Palabra no queda resquicio alguno para el “experimento”. Sobre Hodge, ver A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1965 [1898]), 318-19; Robert McChesney Edgar, “Christianity and the Experimental Method”, *Presbyterian and Reformed Review* 6, n.º 22 (abril de 1895): 201-23.

28. Citado de *The Works of Bonaventure*, vol. 2, *The Breviloquium*, trad. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 33.

29. Nota del ed.: la palabra “analítico” se refiere aquí no a la tradición anglosajona de la “filosofía analítica”, sino al método de empezar teniendo una meta establecida y retroceder hasta los medios usados.

30. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §4.

31. A. Schweitzer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*, 2 vols. en 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72).

32. Nota del ed.: así, esta postura difiere significativamente de la de Benjamin Warfield; ver sus comentarios de Francis R. Beattie, *Apologetics, or, the Rational Vindication of Christianity* (1903), y H. Bavinck, *De Zekerheid de Geloofs* (1901), en *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. John E. Meeter, 2 vols. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1973 [1907]), II, 93-123.

33. Véase *Heidelberg Catechism*, Día del Señor 8.

2. LA HISTORIA Y LA LITERATURA DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

LA FORMACIÓN DEL DOGMA

[36] La Biblia no es un manual de teología; su lenguaje es la expresión fresca e inmediata de una vida concreta. La teología dogmática surge de la reflexión sostenida sobre la verdad de la Escritura, y es la labor y el fruto de toda la Iglesia, no solo de individuos. La Escritura es una mina de oro; es la Iglesia quien extrae ese oro, le pone su sello y lo convierte en dinero circulante. Es posible equivocarse tanto al sobreestimar como al menospreciar la tradición eclesial de la formación de dogmas y de la teología. A menudo las protestas contra la enseñanza de la Iglesia adoptan la forma de apelar a la enseñanza original y “auténtica” de Jesús o a su ejemplo.

Esta postura crítica es la que adopta el influyente historiador de la Iglesia Adolf von Harnack, quien entendía el desarrollo doctrinal de la Iglesia primitiva como una mezcla de la religión cristiana y de la filosofía y la cultura helénicas y paganas.¹ Tal como vimos en el capítulo anterior, consideraba que esta infusión del espíritu griego en el cristianismo era un gran error, una corrupción progresiva del evangelio sencillo de Jesús, una interpretación falsa de la esencia originaria del cristianismo. Esta esencia puede condensarse en una fórmula: la paternidad de Dios, la hermandad de los humanos y el valor infinito del alma humana.² El reino de Dios es una realidad moral que ponen en práctica aquellos en quienes vive la imagen de Jesús. La teología cristiana debería librarse de

toda su historia de dogmas y regresar, decisiva y radicalmente, al evangelio original de Jesús que hallamos sobre todo en el Sermón del Monte. Por supuesto, este es solo el punto de vista personal y disidente de Harnack, igual de dogmático; es una alternativa al concepto que tiene la Iglesia de sí misma, pero a pesar de ello, no deja de ser un dogma. Harnack no hace más que sustituir el dogma de la Iglesia por el suyo propio.

[37] La postura diametralmente opuesta a esta es la sobrestimación que concede el catolicismo romano a la historia del dogma. La verdad cristiana no se encuentra plenamente encarnada en la Escritura y en la tradición, sino que la enseñanza oficial de la Iglesia (*ex cathedra* por parte del papa) también posee una autoridad infalible. Al mismo tiempo, la Iglesia católica romana no identifica la interpretación eclesiástica con la verdad divina, pero insiste en que la Iglesia no recibe revelaciones nuevas. El papa tiene solo un poder interpretativo; puede proclamar como dogma algo que ya estuviera en todo momento implícito materialmente en la Escritura y en la tradición. Además, el papa no está inspirado (como los profetas y los apóstoles), sino que recibe solamente la *asistencia* especial del Espíritu Santo. Roma sigue enfrentándose al dilema de si subordinar la Escritura al dogma o el dogma a la Escritura.

Desde buen comienzo, la Reforma estuvo en guardia tanto contra la subestimación como la sobrestimación de la historia. La Reforma no se opuso a toda la tradición, sino solo a una tradición falsa y corrupta. Aceptaba el Credo Apostólico y las afirmaciones de los credos de los cuatro primeros siglos, y se beneficiaba de la teología de los Padres de la Iglesia, sobre todo de Agustín. Sin embargo, la Reforma volvió a la Sagrada Escritura y no reconoció otra tradición que la que fluía de esta y estaba sujeta a sus normas. El material para la teología dogmática está contenido en la Santa Escritura; bajo la guía del Espíritu

Santo, la Iglesia interpretó la Escritura, formuló dogmas clave y propuso resúmenes de la verdad cristiana. La historia de la formación de dogmas y la reflexión dogmática ha experimentado movimientos tanto hacia delante como hacia atrás, pero nunca ha dejado de progresar. El liderazgo del Espíritu Santo es la garantía de que avance; él no descansará hasta que haya conseguido que la plenitud de Cristo (que incluye la plenitud de su verdad y de su sabiduría) habite en la Iglesia y la haya llenado con toda la plenitud de Dios (Ef. 3:19). Apreciamos una claridad cada vez mayor en el modo en que la Iglesia comprende las doctrinas clave; existe una historia del desarrollo doctrinal, tanto como hay una historia del progreso teológico científico. Estas dos historias, el dogma y la teología dogmática, están relacionadas, pero es necesario distinguirlas.

EL DOGMA EN LA IGLESIA PRIMITIVA

[38] El periodo más temprano de la formación del dogma, entre los siglos II y IV (la era de los Padres apostólicos) operó con la enseñanza básica, oral y escrita, de los apóstoles. La Iglesia articulaba sus dogmas en escritos epistolares y en credos sencillos. La reflexión analítica sobre los elementos fundamentales del evangelio cristiano (la Persona y la obra de Cristo, el Espíritu Santo, la fe, el arrepentimiento, la Iglesia, el bautismo, la comunión) era secundaria al respecto de las cuestiones prácticas del discipulado. El objetivo era más bien convertir la verdad cristiana en la práctica de una vida vivida bajo la égida del evangelio. Es decir, que el énfasis no recaía en la *gnosis*, sino en la vida santa, en la práctica de las virtudes cristianas del amor, la mansedumbre, la humildad, la obediencia, la castidad, la paz, la unidad, etc. En términos generales, aún no se reconocía la esencia real del cristianismo, que la distingue del judaísmo y del paganismo,

y en cualquier caso se comprendía mejor como ética que como dogma.

Sin embargo, la Iglesia cristiana no podía detenerse en esta simple repetición y en la aplicación práctica de la verdad de la Escritura, porque se enfrentaba a una oposición abierta por parte de una cultura pagana que obligaba a los cristianos a la reflexión y a la defensa. Satisfecho al principio con la persecución, el odio y la burla,³ el mundo pagano tuvo muy en cuenta el cristianismo y comenzó a atacarlo científicamente, de una manera no muy distinta de la oposición al cristianismo de los tiempos modernos.⁴ Todos los argumentos que luego se presentaron contra el cristianismo se encuentran ya en escritores como Celso y Juliano (“el apóstata”).⁵ Estos escritores incluyeron en su arsenal argumentos contra la autenticidad y la veracidad de muchos libros bíblicos (el Pentateuco, Daniel y los Evangelios) y contra la revelación y los milagros en general; contra una disparidad de dogmas como la encarnación, la satisfacción, el perdón, la resurrección y el castigo eterno; también hubo argumentos contra normas morales como el ascetismo, el desprecio del mundo y la falta de refinamiento; y, por último, acusaciones calumniadoras de que los cristianos adoraban una cabeza de asno y sacrificaban niños, eran adúlteros y cometían todo tipo de inmoralidad.

Sin embargo, esta polémica científica tampoco tuvo éxito en vencer al cristianismo. Por lo tanto, los paganos se vieron obligados a revivir la antigua religión, como aspiraban a hacerlo el neopitagorismo y el neoplatonismo, y especialmente la religión de Mitra,⁶ o bien a combinar el cristianismo con el paganismo, como en el caso del gnosticismo y el maniqueísmo. El gnosticismo supuso un intento especialmente potente de absorber el cristianismo (privándolo así de su carácter absoluto) mediante la combinación y la fusión de una gama de elementos

paganos: la filosofía neoplatónica, la mitología sirofenicia, la astrología caldea, el dualismo persa, etc. En este sentido, la pregunta crucial era cómo había caído el espíritu humano en la esclavitud de la materia, y si se lo podría liberar de esas cadenas. La materia, la causa del mal, no se puede explicar diciendo que viene de Dios, sino que procede de una deidad menor, el demiurgo, que está entre el Dios supremo y el mundo de los sentidos, y que se identifica con el Dios del Antiguo Testamento. De Dios surgen (con el propósito de liberar a los espíritus esclavizados a la materia) diversos eones, que representan las distintas religiones y culminan en el eón Cristo. Lo que salva a una persona es la *gnosis* combinada con la *ascesis*. La *pistis* (fe; teología) puede estar bien para los legos, pero la *gnosis* (conocimiento; filosofía) es suprema, y posesión de los verdaderamente espirituales (πνευματικοί). Estas ideas se armonizaban con la Escritura mediante la exégesis alegórica, y se presentaban en formas e imágenes derivadas de la mitología y adornadas por la imaginación creativa. Hicieron que el cristianismo pasara de ser una historia a ser una idea, cayendo así en la filosofía especulativa, que ha ejercido su influencia a lo largo de los siglos, llegando hasta los sistemas de Hegel y de Schelling.

Para contrarrestar los diversos ataques, los cristianos se vieron obligados a reflexionar sobre el contenido de la revelación y a oponer una verdadera *gnosis* cristiana a la falsa. En consecuencia, la verdad revelada se convirtió en objeto del pensamiento científico metódico. La teología no nacía dentro de la Iglesia y para ella, con el propósito de formar a sus ministros, sino que se apoyaba en los ataques lanzados contra el cristianismo y se oponía a ellos. Naturalmente, el conocimiento de la filosofía pagana era necesario para esa actividad racional. De hecho, la teología se originó con la ayuda de la filosofía y en alianza con ella. Esto es algo que los gnósticos ya habían intentado, pero

existía una diferencia esencial entre las maneras en que los gnósticos y los apologistas buscaban alcanzar esa síntesis. Para los gnósticos, el uso de la filosofía era esencial y daba forma al contenido de los conceptos de pecado y de liberación, mientras que para los apologistas era principalmente formal. Mientras los gnósticos presentaban las distintas filosofías como un proceso religioso en el que estaba incluido el cristianismo, los apologistas intentaban demostrar que la religión cristiana, a la que reconocían y aceptaban como la verdad suprema, era la verdadera filosofía que reúne dentro de sí misma todos los elementos de la verdad que proceden del exterior.

La idea fundamental de los apologistas es esta: Dios es uno, inexpresable, espiritual, etc., pero por medio del Logos es también el Creador del mundo, la causa final de todo lo que existe, y el primer principio de todo lo que es moralmente bueno. Así, el dualismo gnóstico se ve superado, dado que el mundo en todos sus puntos lleva el sello del Logos divino, y la materia es buena y fue creada por Dios. La humanidad fue originariamente creada buena, recibió la razón y la libertad, y estaba destinada a la inmortalidad (*ἐθανασία*); esta debía y podía alcanzarse por la vía de la obediencia libre. Pero, seducida por los demonios, la humanidad cayó bajo el dominio de la sensualidad, cayendo en el error y en la muerte. También en este sentido se evita el dualismo, y la causa del pecado se localiza en la voluntad humana. Por consiguiente, son necesarios medios nuevos para traer de vuelta a los humanos desde el ámbito del engaño y de la muerte, conduciéndolos a la inmortalidad. Desde los tiempos más remotos, Dios se reveló por medio del Logos, impartiendo el conocimiento de la verdad incluso a algunos paganos, pero sobre todo a los profetas de Israel y, por último, a través de su Hijo Jesucristo. En él se confirman y se perfeccionan todas las verdades anteriores. Por medio de Cristo, como maestro de

la verdad, la humanidad es llevada de nuevo a su destino. En consecuencia, aunque los apologistas son culpables de cierto intelectualismo, así como de cierto grado de moralismo, sigue presente, como por ejemplo en el caso de Justino Mártir, el esfuerzo por comprender a Cristo también como reconciliador y redentor, por cuya sangre recibimos el perdón de los pecados.⁷

[39] Los inicios de la teología en los apologistas no solo fueron débiles, sino que también estuvieron marcados en muchos sentidos por la unilateralidad y por el error. Los problemas que surgieron fueron numerosos e inmensos, demasiado profundos para obtener una resolución rápida y correcta. Eran frecuentes las discrepancias de comprensión, y también se produjeron divergencias en las tendencias y entre las escuelas. Pronto se distinguieron dos tendencias dogmáticas. La una es la representada por Tertuliano, Cipriano, Lactancio y también Ireneo, y se opone radicalmente a la filosofía y nos advierte contra esta. Aquí incluimos también al discípulo de Ireneo, Hipólito de Roma, el autor probable de *Refutación de todas las herejías*, que al principio se atribuyó a Orígenes.⁸ Todos estos hombres se oponían firmemente a la filosofía. Ireneo hizo severas advertencias contra ella, y Tertuliano la desterró por completo y en los términos más agudos posibles en su conocido aforismo: “¿Qué comunión hay entre Atenas y Jerusalén, la academia y la Iglesia, los cristianos y los herejes?”.⁹ Aun así, todos hacen un uso realmente ingenuo de él. La gran importancia que tiene Tertuliano para la teología radica en el hecho de que introdujo una serie de términos cruciales para el dogma trinitario y cristológico posterior, como *trias*, *trinitas*, *satisfacere*, *meritum*, *sacramentum*, *una substantia* y *tres personae*, *duae substantiae in una persona*, etc., expresiones que no figuran en la Escritura. Pero cuando estos hombres hacen esto, a pesar de ello se posicionan en la fe de la Iglesia; son

históricos, positivos y realistas, y no establecen una distinción cualitativa (como mucho, cuantitativa) entre la fe y la teología, la *pistis* y la *gnōsis*.¹⁰

Es necesario admitir que en el caso de estos hombres aún no podemos hablar de un sistema dogmático. En sus obras hallamos los diversos dogmas, inconexos, uno junto a otro; uno busca en vano un principio organizador específico. Incluso más, Tertuliano e Hipólito no han conseguido todavía superar completamente el gnosticismo presente en la cristología. Aun así, su teología, concretamente la de Ireneo, dio forma a la de los siglos posteriores. En su obra podemos hallar todos los dogmas ulteriores. La unidad de Dios, la unidad esencial del Padre y el Hijo, la unidad del Dios de la Creación y el de la redención, del Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la creación del mundo partiendo de la nada, la unidad de la raza humana, el origen del pecado en el libre albedrío, las dos naturalezas de Cristo, la revelación absoluta de Dios en Cristo, la resurrección de todos los seres humanos, etc., se afirman y mantienen claramente en la obra de Ireneo, oponiéndose al gnosticismo. En la obra de Ireneo, el cristianismo desplegó por primera vez su propia ciencia teológica independiente.¹¹

La actitud que adoptaron los teólogos alejandrinos al respecto de la filosofía y el gnosticismo fue bastante diferente. Hacia el final del siglo II y principios del III, en diversos lugares, pero sobre todo en Alejandría, surgió la ambición de expresar científicamente la verdad del cristianismo, y así transmitirla a la conciencia contemporánea. Desconocemos el origen y la fundación de la Escuela Catequética de Alejandría, pero ya existía en torno al año 190 d. C., y rápidamente vio aumentar su estatus y su influencia. El primer maestro que conocemos gracias a los escritos que se han conservado es Clemente de Alejandría. Pero este queda opacado por Orígenes, el teólogo más influyente de los primeros siglos. El objetivo de

ambos fue convertir la doctrina de la Iglesia en una ciencia especulativa. No cabe duda de que sostenían la fe y, como contraste con los gnósticos, se basaban en la doctrina positiva de la Iglesia. Clemente llegó incluso a llamar a la fe *γνῶσις συντομῆος* (ciencia concisa), valorándola más que la sabiduría pagana. El cristianismo es una vía de salvación para todos los seres humanos, y puede apropiarse solo por la fe. El contenido de esa fe es lo que ha resumido la Iglesia en su credo, y la única fuente epistémica de verdad es la revelación, la Sagrada Escritura. Todo esto lo mantuvieron firmemente tanto Clemente y Orígenes como Ireneo y Tertuliano.

La diferencia empieza en que los alejandrinos consideraban un hecho la distinción cualitativa entre la fe y la ciencia. La fe es saludable y necesaria para los incultos; para los cultos, no es suficiente. La teología debe aspirar a desarrollar el contenido de la fe convirtiéndola en una ciencia que no descansa sobre la autoridad, sino que halle dentro de sí misma la certidumbre y la validez. La *pistis* (fe) debe elevarse hasta el nivel de la *gnosis* (conocimiento). En este caso, *gnosis* ya no es un medio con el que un teólogo se resiste a la herejía y la combate, sino que se convierte en su propia meta. La *pistis* solo produce un cristianismo carnal o “somático”, pero la misión de la teología consiste en crear, partiendo de la Escritura, un cristianismo espiritual o “pneumático”. Lo que intentó hacer Filón por los judíos, Clemente y Orígenes pretendieron hacerlo por los cristianos. Orígenes, conocedor de toda la filosofía griega desde Sócrates en adelante, y sobre todo la de Platón y la Stoa, creó un sistema que hizo que la teología corriese el riesgo de caer en la filosofía, incluyendo la subordinación del Hijo, la eternidad de la Creación, la preexistencia de las almas, el dualismo entre espíritu y materia, la purificación terrenal y la restauración de todas las cosas. Una exégesis pneumatológica, alegórica, servía para armonizarlo todo con la

Escritura, pero de hecho la religión cristiana se disolvía en ideas y generaba un compromiso entre la locura de la cruz y la sabiduría del mundo. La obra de Orígenes es el espécimen más impresionante y rico de la teología mediadora que reaparece una y otra vez en la Iglesia.¹²

A principios del siglo III ya se habían echado los cimientos de la teología cristiana. Frente al paganismo y al judaísmo, el gnosticismo y el ebionismo, la Iglesia había adoptado deliberadamente una postura firme, rescatando la independencia del cristianismo. Sin embargo, en el tercer siglo se produjeron una serie de diversas disputas internas sobre la relación entre el Logos (y el Espíritu) y el Padre. Combatiendo la herejía del monarquianismo unitario tanto en su forma dinámica como modalística, la Iglesia formuló en los concilios de Nicea (325 d. C.) y de Constantinopla (381) el dogma de que Jesucristo era Dios y distinto al Padre (y al Espíritu). El hecho de que dentro del ser divino existían tres hipóstasis (Padre, Hijo y Espíritu) era una doctrina aceptada tanto en Oriente como en Occidente ya a finales del siglo IV. En el siglo posterior surgieron temas relacionados que tuvieron relación con la persona de Cristo, provocando la reflexión teológica, pero los cimientos ya se habían echado, y ya se habían establecido los límites dentro de los que la especulación cristiana debía medir sus fuerzas.

Los escritores dogmáticos de este periodo temprano sirvieron a la causa de la apologética y a la polémica, y por lo general se limitaron a ofrecer una explicación de los puntos doctrinales que se disputaban. Aunque se publicó un gran número de tratados que hablaban de temas dogmáticos y éticos particulares (la unidad de Dios, la realidad de la encarnación de Cristo), solo *Sobre los principios* de Orígenes e *Instituciones divinas* de Lactancio se pueden considerar ejemplos de un sistema dogmático.

DE CONSTANTINO A AGUSTÍN EN LA EDAD MEDIA

[40-41] Con el advenimiento del emperador cristiano Constantino y el Edicto de tolerancia (313 d. C.), la presión externa fue reemplazada por la presión interna de la herejía dentro de la Iglesia. Los principales sucesos dogmáticos, sobre todo dentro de la cristología, se produjeron en Oriente. Los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) fijaron los límites cristológicos mediante la formulación de “una persona, dos naturalezas, sin separación ni división, sin combinación ni cambio”. Sin embargo, siguió habiendo debates sobre una naturaleza o dos (“monofisismo”), y también sobre una voluntad o dos (“monotelismo”). Aunque los debates cristológicos dominaron el periodo entre el siglo IV y el VIII, las exigencias de la catequesis llevaron a la publicación de muchos tratados sobre una amplia gama de temas: Dios, la cosmología, la antropología y cuestiones morales como la virginidad. Las obras dogmáticas importantes de este periodo incluyen las de los tres capadocios: Gregorio de Nisa (ca. 330-ca. 395; *Sobre la no existencia de tres dioses, Sobre la formación del hombre, Sobre la santa Trinidad, El gran catecismo*), Gregorio Nacianceno (329/30-389/90; *Oraciones*); Basilio (330-379; *Sobre el Espíritu Santo*). A este trío de teólogos orientales debe añadirse Juan Crisóstomo (ca. 347-407; *Sobre el sacerdocio*). Una importancia dogmática mayor tuvieron los escritos del Pseudo Dionisio (*Sobre los nombres de Dios; Sobre la jerarquía celestial; Sobre la jerarquía eclesiástica*), junto con los compendios ortodoxos de Juan Damasceno (ca. 665-ca. 750; *Exposición de la fe ortodoxa; Fuente del conocimiento*). El Damasceno fue también un firme defensor de la veneración de las imágenes, un elemento clave y controvertido del cristianismo ortodoxo oriental. Así comenzó el gran periodo de Bizancio, que duró desde el siglo IX hasta la caída de Constantinopla en manos otomanas en 1453. En aquella época, la ortodoxia oriental sobrevivió en gran medida debido a su influencia en Rusia y el apoyo del pueblo ruso.

[42] Desde el principio, la Iglesia y la teología en occidente tuvieron un carácter propio. En oriente, el tema dominante en la teología era la esclavitud de la humanidad a la corrupción ($\phi\theta\omicron\rho\alpha$) y su liberación por Cristo, que nos hace participantes de la vida, la inmortalidad, la naturaleza divina. En occidente, por otro lado, la relación entre los humanos y Dios se concibe según categorías legales y políticas, como la de un ser culpable delante de un Dios justo cuyos mandamientos ha transgredido. Cristo, mediante su obra, obtiene la gracia de Dios, el perdón de los pecados y la capacidad de obedecer la ley, y dirige a quienes son nuevas criaturas hacia una vida activa de obediencia y de sometimiento. En oriente, las gentes se sienten interpeladas por el apóstol Juan; en occidente, por Pablo.¹³ En el primer ámbito, el punto de gravedad radica en la encarnación de Cristo; en el segundo, en su muerte. En el primero, la persona de Cristo es primordial; en el segundo, lo es su obra. En oriente, el foco primario está en la naturaleza divina-humana, la unidad de las dos naturalezas en Cristo. Por otro lado, en occidente lo que cuenta es la distinción entre ambas naturalezas, el lugar mediador que ocupa Cristo entre Dios y la humanidad. En oriente dominan los énfasis místicos y litúrgicos; en occidente, los políticos y jurídicos. Dado que esta diferencia estuvo presente desde el principio, la llegada de un cisma era solo cuestión de tiempo. Con el auge de Constantinopla, la Iglesia oriental buscó una unidad en dos partes con dos emperadores, dos capitales y dos obispos del mismo rango. Sin embargo, Roma se presentó no como ciudad política junto a Constantinopla, sino como sede apostólica (*sedes apostolica*) situada en un nivel mucho más elevado que Constantinopla. Roma representaba y defendía un interés religioso, basando sus pretensiones y derechos en Mateo 16:18, y exigiendo un lugar universal (o *católico*). Por esto existe en la Iglesia occidental un impulso agresivo, a la

conquista del mundo. Esta tendencia dual, combinada con las diferencias en los usos, ritos y especialmente al respecto del *filioque*, condujo al cisma final en 1054.

A pesar de ello, en muchos sentidos occidente dependía de oriente. Se apropió de los frutos de los Padres apostólicos y de los apologistas, además de los dogmas teológicos y cristológicos conciliares. Los principales concilios, de Nicea (325) a Constantinopla IV (869-70) se celebraron en oriente, en Asia Menor o en Constantinopla, y fueron reconocidos también por occidente. Los fundamentos objetivos de la doctrina de la Iglesia son los mismos en oriente que en occidente. El pensamiento oriental también se trasladó a occidente gracias a los esfuerzos de Hilario de Poitiers († 368), Ambrosio († 397), Jerónimo († 420), Rufino de Aquilea († 410) y Juan Casiano (360-430). La exégesis alegórica del Antiguo Testamento, el debate trinitario y cristológico, la teología platónica, el monaquismo, el ascetismo y el ideal de la virginidad se infiltraron también en la Iglesia occidental, convirtiéndose en parte de su patrimonio.

[43] Todo este progreso dogmático en oriente y occidente culmina con Agustín. A lo largo de una vida de ricas experiencias, Agustín absorbió la doctrina de la Trinidad y la cristología de los teólogos orientales (la doctrina de la humanidad, el pecado, la gracia, la fe, la satisfacción y el mérito en la obra de Tertuliano y Ambrosio; la doctrina de la Iglesia y del sacramento de Cipriano; el ideal monástico de Jerónimo e Hilario), que fue apropiándose internamente. Aunque no produjo un sistema dogmático teológico (lo más cercano a este es su *Enchiridion: manual de fe, esperanza y amor*, una interpretación de las verdades principales de la fe que sigue el Credo Apostólico), ningún Padre de la Iglesia penetró como Agustín hasta tal profundidad en todos los problemas de la teología. Él fue el primero en intentar exponer claramente todas las cuestiones teológicas que más tarde se tratarían en los prolegómenos de la teología

dogmática, y quien penetró en los problemas psicológicos más internos de la persona humana que busca conocer a Dios.

El punto de partida de Agustín fue el ser humano, la conciencia que tiene de sí mismo, el anhelo inextirpable y la necesidad de la verdad, la felicidad y la bondad, todo lo cual es una sola cosa. El conocimiento de uno mismo y el conocimiento de Dios son los dos polos entre los que oscila todo pensamiento humano. No se menosprecia el conocimiento de la naturaleza, pero sí queda subordinado. “¡Deseo conocer a Dios y al alma! ¡Oh, si pudiera conocerme! ¡Oh, si pudiera conocerte!”.¹⁴ Consumido por el ardiente amor a la verdad, Agustín vio cómo su pensamiento convergía ineludiblemente en Dios, que es la verdad suprema, la única razón buena y eterna, el origen de todas las cosas. Por lo tanto, como Dios en sí mismo es toda la verdad, siendo en sí mismo lo bueno y lo hermoso, los seres humanos solo pueden hallar el reposo cuando piensan y se mueven solamente en él.¹⁵ Sin embargo, no es la razón la que nos conduce a Dios y a la verdad; es la fe. Todo el pensamiento de Agustín es religioso, teológico; contempla todo a la luz de Dios, incluyendo el mundo. Por un lado, es una no existencia, una imagen, y por tanto perecedero. Por otro, siendo la Creación de Dios, es una obra de arte creada de acuerdo con ideas contenidas en la mente de Dios, poco a poco, paso a paso, quien las puso por obra y formó un universo que contiene dentro de sí mismo la más rica de las diversidades. La Creación es un cosmos, basado en la idea, el número, el orden y la medida, y cohesionado por una voluntad divina, un intelecto. La Creación es una mancomunidad espaciosa, inconmensurable, en la que el pecado es una privación compensada por el castigo, y un contribuyente último a la belleza y a la armonía del todo. Agustín se tomaba en serio el pecado: “Aún no has considerado cuán gran carga es el pecado”.¹⁶ El pecado es,

por encima de todo, la arrogancia, el orgullo (*superbia*) en el alma, y la lascivia (*concupiscentia*) en el cuerpo. En Adán todos pecamos, de modo que el pecado se convirtió en nuestro destino. Consiste en una falta de Dios (*carentia dei*), una privación del bien (*privatio boni*), no solo un acto, sino un estado; es la naturaleza viciada, un defecto, una carestía, una corrupción, la incapacidad de no pecar. La salvación de este estado existe solo por la gracia, que tiene su origen en la predestinación y se revela objetivamente en la persona y en la obra de Cristo. La gracia objetiva es el cimiento seguro e idóneo de la fe católica, pero también debe entrar en nosotros subjetivamente como gracia interna, para infundirnos fe y amor.

Pero en Agustín esa gracia solo opera dentro de los límites de la Iglesia visible y de sus sacramentos. La Iglesia es una institución de salvación, dispensadora de gracia, sede de autoridad, garante de la Escritura, la morada del amor, una creación del Espíritu, ciertamente el reino mismo de Dios. Agustín percibía profundamente la importancia que tiene la comunidad para la religión; la Iglesia es la madre de los creyentes. Resulta difícil armonizar las doctrinas agustinianas de la predestinación y de la gracia con este concepto de la Iglesia y del sacramento. “Muchos que parecen estar fuera están dentro, y muchos que están dentro parecen estar fuera”.¹⁷ Hay ovejas fuera del aprisco y lobos dentro de él. Tanto católicos como protestantes, con cierta justificación, apelan a Agustín. Roma apela a él por su doctrina de la Iglesia, los sacramentos y la autoridad, mientras que la Reforma se sentía cercana a él por las doctrinas de la predestinación y de la gracia. Agustín es el teólogo de mayor importancia para todas las obras de teología que vinieron después de él. Toda reforma regresa a él y a Pablo. Para cada dogma encontró una fórmula que todo el mundo adoptaba y repetía. Su influencia llega hasta todas las iglesias, escuelas teológicas y sectas. Por

consiguiente, Agustín no pertenece a una Iglesia, sino a todas las iglesias a la vez. Es el maestro universal (*Doctor universalis*). Incluso la filosofía sufre pérdida cuando no lo tiene en cuenta. Y debido a su estilo elegante y fascinante, su manera refinada, precisa, tremendamente individual y a pesar de ello universalmente humana, puede seguir siendo apreciado hoy en día más que cualquier otro Padre de la Iglesia. Es el más cristiano a la par que el más moderno de todos los Padres; de entre todos ellos, es quien más cerca se halla de nosotros. Sustituyó la cosmovisión estética por la ética, la clásica por la cristiana. Dentro de la teología dogmática le debemos nuestros mejores pensamientos, los más profundos y ricos. Agustín ha sido y es el dogmático de la Iglesia cristiana.

[44] Durante más de un siglo, el agustinismo fue objeto de una intensa polémica al respecto de la doctrina de la gracia. Además de los genuinos pelagianos, como el propio monje británico Celestino¹⁸ y Juliano de Eclana,¹⁹ también se le opusieron algunos críticos dentro de la tradición monástica, incluyendo a Juan Casiano y a Vicente de Lerins (quien en su *Commonitorium* no solo hace una lista de las señales de la tradición, sino también, al final, expresa su oposición a un agustinismo riguroso). En este debate, el Sínodo de Orange (529) tomó algunas decisiones que favorecían a Agustín, pero esto no evitó la propagación de ideas semipelagianas. Aceptaba la gracia preventiva, pero no adoptó decisivamente la gracia irresistible y la predestinación particular. En los años siguientes, no quedó intacto mucho agustinismo. El papa Gregorio Magno († 604; *Libro del gobierno pastoral*), en ocasiones llamado el cuarto gran maestro de la Iglesia (junto a Agustín, Jerónimo y Ambrosio), no produjo nada nuevo, sino que en ciertos sentidos se apropió de las ideas de maestros de la Iglesia anteriores y las aplicó a la vida real. Su tendencia fue tan práctica como místico-alegórica. Aprobó la religión legal

externa de la Iglesia católica romana y confirió al catolicismo medieval el carácter que posee actualmente. Es la piedra angular del mundo antiguo, la piedra fundacional del nuevo. Gracias a sus escritos litúrgicos y a su música para iglesia, introdujo la forma de adoración católica romana entre los pueblos germánicos del norte. Al popularizar los dogmas de los Padres de la Iglesia, consiguió que la doctrina eclesial tuviera una utilidad práctica para los pueblos germánicos paganos e incivilizados, y fomentó la superstición, el ascetismo y la justicia por obras. Junto con Boecio (ca. 480-ca. 524; *La consolación de la filosofía*) y Casiodoro, ejerció una gran influencia sobre la educación y sobre el auge de la ciencia entre los pueblos germanos. Casiodoro († ca. 565) escribió *Las artes y las disciplinas liberales*, donde hablaba de las siete artes liberales y proporcionaba una metodología para el estudio de la teología. Boecio introdujo el conocimiento y el uso de la filosofía griega en las naciones germánicas. Dentro de la Iglesia, Gregorio les trajo la teología.

Entre los pueblos germánicos que fueron cristianizados hacia los siglos VII y VIII, uno de los primeros teólogos fue Isidoro de Sevilla (ca. 560-636; *Sentencias*). Sus obras, que abarcan todo lo que se podía conocer en aquella época, son de naturaleza gramatical, histórica, arqueológica, dogmática, moral y ascética. Llevó a los suyos los conocimientos clásicos y patrísticos, ofreciéndoles extractos de obras paganas y cristianas, pero nada original. La obra de Isidoro es un compendio que transmitió a los pueblos germánicos el capital teológico de siglos anteriores, pero no llevó a cabo un tratamiento independiente de este legado. Aunque Carlomagno intentó introducir por la fuerza la cultura de la antigüedad en el reino de Francia, y durante el periodo carolingio no hubo escasez de hombres de gran erudición, el rasgo característico de este periodo es la recopilación diligente y la reproducción fidedigna. *Las*

autoridades fueron Agustín y Gregorio. Entre los teólogos carolingios, el más importante fue Alcuino († 804), que estaba familiarizado con las obras de los Padres de la Iglesia y rechazó los errores adopcionistas con los mismos argumentos que se presentaron contra el nestorianismo en una época anterior. En el siglo IX, el estudio de Agustín llevó a Gottschalk a confesar la doble predestinación. La fórmula del *filioque* penetró en Francia desde España y se incorporó en el Credo Apostólico. Ya en el sínodo de Gentilly (767) la gente estaba convencida de que formaba parte del credo, y el sínodo de Aachen (809) lo incluyó oficialmente en él. El séptimo Concilio Ecuménico (Nicea II, 787), que propugnaba el culto (*servitium*) y la adoración (*adoratio*) de imágenes, no fue reconocido en el mundo carolingio; pero después del siglo IX, la oposición fue gradualmente guardando silencio. El periodo carolingio fue testigo de un progreso ulterior de la misa, sobre todo gracias a Pascasio Radberto (*De corpore et sanguine domini*, 831). También es digno de mención en este periodo Juan Escoto Erígena (ca. 810-ca. 877), aunque pertenece más a la filosofía que a la teología. Es el padre de la teología especulativa; se vincula con la gnosis de Orígenes y el misticismo del Pseudo Dionisio. Su principio fundamental es la doctrina neoplatónica de la emanación. En su obra *De divisione naturae* es donde afirma por primera vez que en realidad la teología y la filosofía son una sola cosa. La razón justa (*recta ratio*) y la genuina autoridad (*vera auctoritas*) no están en conflicto. La fe localiza su verdad como teología *afirmativa* en la Escritura y en la tradición, pero la razón, como teología *negativa*, arrebató a la verdad sus envoltorios y busca la idea contenida en ella. Así, convierte la verdad dogmática en la doctrina filosófica de un proceso cósmico y teogónico. Encuadra todo lo que existe bajo un encabezado, a saber, *naturaleza*, que (en sus cuatro estados existenciales) se manifiesta por medio del Logos en el mundo de los fenómenos y luego retorna a Dios.

TEOLOGÍA DOGMÁTICA CATÓLICA ROMANA

[45-46] No es pertinente hablar de una teología católica romana hasta después del gran cisma con oriente. Después del siglo X, en la Iglesia occidental surgió una nueva vida, debido en gran medida a las reformas monásticas iniciadas en Cluny, así como a la expansión de los horizontes como resultado de las Cruzadas. El nacimiento de las universidades condujo a una teología científica que utilizaba el método escolástico. La teología escolástica, distinta de la teología positiva, que expone los dogmas de una forma proposicional simple, significa que el material de los dogmas se procesa de acuerdo con un método científico, el método empleado en las escuelas. El escolasticismo simplemente comienza donde acaba la teología positiva. Esta última se siente satisfecha cuando ha afirmado y demostrado los dogmas. Pero la teología escolástica parte de esos dogmas como sus primeros principios y mediante el razonamiento intenta detectar su interrelación, penetrar más profundamente en el conocimiento de la verdad revelada y defenderla contra toda oposición.

Este método tuvo grandes beneficios para el estudio de la teología, pero también contribuyó a pérdidas significativas. Los teólogos, que carecían de un conocimiento sólido del griego y el hebreo, desatendieron el estudio de la Escritura y de otras fuentes originales; la metodología filosófica de Aristóteles cobró la máxima relevancia. Al perder su vínculo con la Escritura y con la fe viva de la Iglesia, la teología dogmática se volvió más parecida a un sistema de filosofía. En la obra de Anselmo de Canterbury (ca. 1033-1109; *Monologion*; *Proslogion*; *Cur Deus Homo*) seguimos percibiendo el deseo sincero de profundizar en el entendimiento dado por fe, y una forma de escribir que recuerda a los diálogos de Platón antes que a Aristóteles. En la obra de Pedro Lombardo y de Alejandro de

Hales, la teología trascendió los tratados individuales para traducirse en manuales sistemáticos sobre la teología dogmática y la ética. En manos de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura, el método aristotélico se convirtió en el modo aceptado para defender la doctrina eclesial. El escolasticismo no mantuvo este elevado nivel, pero en la obra de Duns Scoto (ca. 1265-1308) y, especialmente, en el nominalismo de Guillermo de Ockham (ca. 1285-1347) y Gabriel Biel (ca. 1420-95), la teología perdió su certidumbre. Los nominalistas negaban la existencia de universales y, en consecuencia, la posibilidad de una ciencia de la teología. La realidad es un acto arbitrario de la voluntad divina. Como resultado de ello, y a pesar de la condena eclesiástica, floreció el escepticismo, además del misticismo de Erígena, Eckhart y Böhme.

Hoy tenemos en claro, a diferencia de los juicios propios de la erudición anterior, que el misticismo de la Edad Media no era hostil al escolasticismo. Hubo individuos con una orientación mística, como Hugo y Ricardo de San Víctor, que trataron diversas partes de la teología con el mismo método que había utilizado Lombardo. Inversamente, los escolásticos, incluyendo a Alejandro de Hales, Alberto Magno, Aquino y Buenaventura, dejaron tras de sí un legado de obras místicas. Aquino incluso incorporó el misticismo a la teología escolástica.²⁰ Es decir, que no podemos hablar de que entre ambos movimientos existiera un conflicto y un antagonismo inherentes. Lo esencial es distinguir entre el misticismo saludable y el deletéreo, el verdadero del falso. Se condenó firmemente el neoplatonismo, el gnosticismo, a Erígena, Amalrico, Eckhart, Molinos, Böhme, etc., pero la Iglesia católica romana siempre ha alabado y aprobado los escritos del Pseudo Dionisio, Alberto, Buenaventura, etc. Sin embargo, el propósito de la teología mística no es aumentar el conocimiento de Dios que tiene la fe por medio del ejercicio científico, sino tener comunión con Dios por medio

de ejercicios espirituales que incluyen la contemplación de la Escritura, la oración, el ayuno y el ascetismo. Agustín y el Pseudo Dionisio fueron la inspiración primaria del misticismo saludable en la Edad Media.

[47-48] El Medioevo dio a luz también a movimientos de protesta significativos, incluyendo los cátaros, los valdenses y los precursores del protestantismo como John Wycliffe y Juan Hus. A pesar de que el movimiento conciliar de la Iglesia, sobre todo en el concilio de Constanza (1414), estaba motivado por el interés en una reforma, poco llegó a reformarse. La Iglesia católica romana resistió entonces, como lo hizo en el concilio de Trento (1545-63), la Reforma protestante del siglo XVI. La Iglesia católica romana posterior a Trento adquirió de nuevo su forma gracias a Tomás de Aquino, y se caracterizó por una cruda polémica contra la Reforma. En España surgió y floreció una teología neoescolástica que incluía el estudio diligente de la Escritura y de la tradición, gracias a eruditos (sobre todo dominicos) como Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Pedro de Soto. Pero fueron especialmente los jesuitas, como Belarmino, Pedro Canisio y Fr. Suárez quienes contribuyeron a su reavivamiento y a su fluorescencia. Esta teología jesuita era pelagiana, y discrepaba de Tomás en las doctrinas del pecado, el libre albedrío y la gracia. La obra antijesuita de los agustinos dominicos, como Miguel Bayo y, más tarde, Cornelius Jansen, obispo de Ypres, acabó siendo condenada por la bula *Unigenitus* (1713), reiterada a menudo. El pelagianismo triunfó en la dogmática, el probabilismo ético y el curialismo papal en la Iglesia.

[49] El catolicismo romano se ha visto sometido a intensos ataques por parte del racionalismo moderno de, entre otros, Bacon, Descartes, Leibniz y Wolff. Los estudios históricos y críticos apartaron a un lado la teología, y el escolasticismo se retiró a las escuelas. Medraron el deísmo y el naturalismo, que influyeron en la teología católica

romana o la marginaron. En 1773, el propio papa Clemente XIV disolvió la orden de los jesuitas. Los conflictos con los teólogos protestantes se arrumbaron a un rincón, y se organizó el combate contra los librepensadores y los incrédulos. Con filósofos tales como Jacobi, Schelling y Hegel, que revisaron la doctrina y la teología cristiana en términos de la filosofía especulativa, algunos fueron guiados hasta una postura conciliadora y mediadora, reuniendo ambas cosas, pero la Iglesia condenó este proceso. Roma entró en un periodo de condena contra el pensamiento moderno, incluyendo activamente a pensadores y escritores en el Índice de libros prohibidos.

Sin embargo, estos esfuerzos no lograron satisfacer, y el siglo XIX fue testigo de un renacimiento del neoescolasticismo. La orden jesuita fue restaurada en 1814, y la autoridad papal se acrecentó mediante la proclamación en 1854 del dogma relativo a la inmaculada concepción de María, la publicación del *Syllabus errorum* en 1864 y, por último, por la aprobación de la infalibilidad papal en 1870, en el Vaticano I. En 1879, el papa León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris*, aclamó a Tomás como el doctor docente de la Iglesia, y el tomismo recuperó su ímpetu dentro de la teología católica romana. Restrungido como está a su vida escolástica, el tomismo no tiene la capacidad de fomentar o renovar la piedad católica romana. Es más probable que el catolicismo reformado o el americanismo católico romano, con su aceptación de todo lo que es bueno de la vida moderna, conduzcan a la Iglesia romana a una intensa evaluación de sí misma.²¹

DOG MÁTICA LUTERANA

[50] Martín Lutero no fue en realidad el primer dogmático luterano; ese honor le corresponde a Felipe Melanchtón y su *Loci Communes* (1521). Aun así, el redescubrimiento que hizo Lutero del evangelio de la gracia fue profundamente

importante para la teología, insuflándole nueva vida. Las controversias surgieron rápidamente en el bando luterano. La discrepancia entre Melanchtón y Lutero sobre los temas de la predestinación y la Cena del Señor inició una división entre sus seguidores (felipistas) y los luteranos “estrictos”, conocidos como gnesioluteranos, que consideraban que sus adversarios eran cripto-calvinistas. La ortodoxia luterana alcanzó su forma definitiva en la Fórmula de la Concordia (1577-80), y la defendieron escolásticos luteranos del siglo XVII como Johann Gerhard († 1637; *Loci communes theologici*), Johann Quenstedt (1617-88; *Theologia didáctico-polemica sive sistema theologicum*) y D. Hollaz († 1713; *Examen theologicum acroamaticum*).

[51] En el siglo XVIII, la materia sobre el ser humano se afirmó bajo diversas formas. El pietismo de Spener (1635-1705; *Pia Desideria*) y Francke († 1727) desafió a la ortodoxia con su realismo bíblico y, en algunos casos, su expectativa apocalíptica. Nicolás von Zinzendorf (1700-1760), patrón de los Hermanos Moravos, trascendió el pietismo penitencial de Spener para llegar a la proclamación de un dulce Salvador. En manos luteranas, la ortodoxia se vio socavada por el desplazamiento del centro de gravedad hacia la materia humana. El racionalismo ilustrado siguió una línea paralela, y también minó la autoridad de la doctrina y de la teología ortodoxas al entronizar la razón autónoma en un lugar de dominio sobre la verdad objetiva de la Escritura. La filosofía venció a la teología. El contenido de la religión y de la teología, tal como lo desarrolla Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*,²² es racionalista y orientada a la moralidad; la religión se ha convertido en un medio para alcanzar la virtud.

Como reacción, el romanticismo de Johann Georg Hamann (1730-88), Friedrich H. Jacobi (1743-1819) y Johann Gottfried Herder (1744-1804) celebró la experiencia inmediata del sentimiento humano, la sede de lo divino en

cada persona. Esta tendencia llegó a su punto culminante en la teología de Schleiermacher, quien consideraba que la religión era el disfrute de Dios en el sentimiento, un sentimiento que conduce al deseo de la comunidad. La conciencia religiosa es el fundamento de toda reflexión teológica. Esta alteración del tema también encontró su expresión en el idealismo de Hegel. A diferencia de Schleiermacher, que compartía el agnosticismo de Kant, Hegel formuló una teoría de la cognoscibilidad del Absoluto. Combinando el concepto de que el pensamiento (o *Geist*/Espíritu) produce el ser y la idea de la transformación evolutiva, Hegel entendía la historia, incluyendo la historia de la religión, como la historia de las ideas encarnadas. La convicción cristiana de la encarnación es importante, por tanto, porque expresa la idea de la unión entre Dios y el hombre. Al separar el cristianismo de su base histórica concreta, el énfasis hegeliano repudiaba el cristianismo ortodoxo. Cuando pensadores como Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) reconocieron ciertas dificultades en el sistema hegeliano, que combinaba la teología y la filosofía en una sola idea, empezaron a subrayar la libertad y la acción humanas por encima de la necesidad. En lugar de recaer en la necesidad lógica, el énfasis recayó sobre una oposición teosófica de los contrarios, el caos opuesto al orden, la materia opuesta al espíritu, todo como un proceso cósmico, teogónico.

[52-53] La insatisfacción con estas tendencias dio pie, a finales del siglo XIX, a una renovación del interés por la teología luterana clásica. Hubo teólogos como Kaftan y Seeberg que intentaron “una teología mediadora” que pretendía combinar la ortodoxia y el modernismo en cierto tipo de síntesis. Al mismo tiempo, la resistencia a mezclar teología con filosofía condujo a un movimiento “de retorno a Kant”. Según Ritschl, la teología tiene que ver con juicios de valor; el reino de Dios es una comunidad moral. La teología

del evangelio social de Ritschl tuvo una profunda influencia más allá de la propia Alemania, sobre todo en América.²³ Aunque Ritschl separaba la teología de la filosofía, la ciencia de la religión, en dos ámbitos diferentes, surgieron objeciones a su compromiso *a priori* con el aislamiento del cristianismo frente a toda investigación científica. Cuando llegó a su conclusión el siglo XIX, muchos eruditos dejaron a un lado la superioridad *a priori* del cristianismo, y abandonaron la teología cristiana a favor de una historia universal de las religiones que incluye la fe cristiana. De esta manera, se pensó, toda la empresa teológica podría volverse científica, objetiva. Mientras que la religión es personal, subjetiva y mística, es posible discernir científicamente la esencia de la religión y estudiar las diversas formas sociales que adopta. El enfoque “historia de las religiones” (en alemán *Religiongeschichte*; en holandés *Godsdienstwetenschap*), del que el mejor ejemplo es Ernst Troeltsch,²⁴ supone el fin de la dogmática cristiana. Es imposible que el teólogo cristiano, o de hecho cualquier otro, renuncie a un compromiso con la fe y trate objetiva y neutralmente todas las religiones como iguales.

LA DOGMÁTICA REFORMADA

[54] Resulta mucho más complejo describir la historia de la teología reformada que la de la luterana. La Iglesia reformada no está limitada a un solo país o nación, sino que se ha extendido por diversos países y naciones, y su expresión distintiva no se condensa en una sola confesión, sino en numerosos credos. Aunque estaban de acuerdo en muchas áreas, desde buen principio los luteranos y los calvinistas mantuvieron diferencias importantes, tanto geográficas como teológicas. En la esencia de la diferencia teológica había una diferencia en el énfasis último. La primera pregunta que formulaban los luteranos era antropológica: “¿Cómo puedo ser salvo?”. La justicia por

obras se entendía como un alejamiento grave de la verdad del evangelio. Los reformados, por el contrario, pretendían analizar los fundamentos de la salvación en el consejo elector de Dios, y formulaban la pregunta teológica: “¿Cómo se fomenta la gloria de Dios?”. Para los reformados, el mayor interés radica en eludir la idolatría. Aunque doctrinas como las de la elección, la justificación, la regeneración y los sacramentos fueron más ricas y multifacéticas entre las diversas iglesias reformadas que las que se daban entre las luteranas, durante mucho tiempo se estudió considerablemente menos la historia de la teología reformada.²⁵

La teología reformada comienza con Ulrico Zwinglio (1484-1531), cuyo punto de partida en la dependencia radical de la humanidad de un Dios soberano y lleno de gracia se vio enturbiado por vestigios de ideas filosóficas humanistas. Juan Calvino (1509-64) fue un pensador más sistemático, además de un teólogo eminentemente bíblico y práctico; su *Institución de la religión cristiana* se estudió por todo el mundo protestante. El sucesor de Calvino en Ginebra, Teodoro Beza (1519-1605; *Tractationes theologicae*) fue un teólogo influyente a la par que un erudito bíblico, que realizó su propio texto griego del Nuevo Testamento. Otro reformador suizo, Heinrich Bullinger (1504-75) jugó un papel preponderante en la consolidación de la fe reformada, y participó en la formulación de la Primera y de la Segunda Confesiones Helvéticas (1536 y 1556), así como en el *Consensus Tigurinus* (1549). Gracias a la influencia de Calvino la fe reformada, a menudo transmitida por refugiados que huían de la persecución religiosa, se extendió desde Suiza a Francia, Alemania, los Países Bajos y las islas británicas. Aunque al principio la Reforma inglesa tuvo un intenso tono reformado que perduró hasta el siglo XVII, la tibieza anglicana condujo al movimiento puritano. El calvinismo floreció en Escocia, bajo

el liderazgo de John Knox. Aunque la teología reformada (alemana) del Palatinado (Heidelberg) se desarrolló en parte independientemente de Calvino, basándose en el énfasis sobre el pacto propio de Bullinger, es un error acentuar sus diferencias teológicas con la Reforma suiza.

[55-56] Durante el siglo XVII, los teólogos reformados se alejaron de la “teología bíblica” de Calvino hacia otra más escolástica, haciendo un paralelo con los sucesos acaecidos en la Edad Media. Hubo teólogos como Girolamo Zanchi (1516-90) y Polanus († 1619) que demostraron una sólida familiaridad con los Padres de la Iglesia y con los escolásticos medievales. La teología reformada constructiva de este tipo alcanzó un punto culminante y un final de línea en afirmaciones confesionales tales como los cánones de Dort (1618-19), la Confesión de fe de Westminster y los dos Catecismos, el Mayor y el Menor (1646), y el Consenso Helvético (1675). Sin embargo, también surgieron retos directos contra la fe reformada. Se hicieron sentir el racionalismo, el misticismo, el subjetivismo, el anabaptismo, el socinianismo, el cartesianismo y, especialmente, el arminianismo. En Holanda, la teología federalista de Johannes Cocceius (1603-69) se alió con el cartesianismo, y se topó con la oposición de hombres como G. Voetius (1589-1676; *Disputationes Theologicae Selectae; Politica Ecclesiastica*). Al final, la teología escolástica de Voetius et. al. quedó eclipsada por la teología cartesiana y la de Cocceius. Los alejamientos de la fe reformada fueron notablemente destacados en la Academia Francesa de Saumur, donde Moise Amyraut introdujo en la Iglesia el universalismo racionalista (*amiraldismo*). En concreto en la Inglaterra del siglo XVII, las variedades arminianas ganaron influencia no solo en la Iglesia anglicana, sino también entre los disidentes. Bajo la influencia del arminianismo y del amiraldismo, la teología inglesa se sumió en amargas discrepancias al respecto de la justificación. El punto de

vista “neonomiano”, que sostenía Richard Baxter (1615-91; *La justicia justificadora*), entre otros, consideraba la fe como el *fundamento* de la justificación. Sus adversarios insistieron en que esta base solo podía hallarse en la justicia imputada de Cristo.²⁶

En mitad de semejante controversia fueron surgieron grupos inconformistas, disidentes y bautistas, al igual que el deísmo, sobre todo durante la época turbulenta de la Revuelta Puritana. La eclesiología independiente o congregacional encontró su base confesional en la Declaración de Saboya (1659), y tuvo como su teólogo más destacado al gran eclesiástico John Owen (1616-83), de cuyas obras se publicó una edición en 21 volúmenes en Londres (1826). La teología inglesa se centraba más en los estudios bíblicos, históricos, pastorales y prácticos que en la dogmática como tal. En comparación, la teología dogmática adquirió vigor en Escocia, especialmente en las obras de Samuel Rutherford (ca. 1600-61; *Exertationes Apologeticae pro Divina Gratia*). En la Inglaterra del siglo XVII, el realismo popular del pueblo, combinado con las confusiones políticas y eclesiásticas de la época, y con las corrientes intelectuales que surgieron del nominalismo de Ockham y del empirismo de Francis Bacon, fomentó el deseo de una visión religiosa que buscaba los puntos en común. El deísmo ofreció esta visión, dado que reducía la esencia de todas las religiones (incluyendo el cristianismo) a cinco verdades: Dios existe; es necesario adorarlo; la adoración debe conducir a la virtud; la gente necesita arrepentirse de sus pecados; en el futuro sus actos serán recompensados o castigados (Lord Herbert de Cherbury, 1593-1648; *De Veritate*). El programa de los deístas conllevaba un ataque frontal contra la revelación. John Locke (1632-1704; *Racionabilidad del cristianismo* [1695]) asignó a la razón la decisión relativa a la revelación. John Toland (1670-1722; *Christianity Not Mysterious* [1696]) afirmó que el cristianismo no solo no

contenía nada opuesto a la razón, sino tampoco nada *por encima* de ella. Anthony Collins (1676-1729; *Discourse on Freethinking* [1713]) recomendaba el pensamiento *libre*, es decir, la incredulidad. Matthew Tindal (1657-1733; *Christianity as Old as Creation* [1730]) dejaba a un lado toda revelación, afirmando que la teología natural era suficiente. El deísmo acabó en escepticismo con Henry Dodwell (1641-1711; *Christianity Not Founded on Argument* [1742]), un escepticismo perfeccionado por David Hume (1711-76; *Ensayos filosóficos* [1748], *Historia natural de la religión* [1757], *Diálogo sobre la religión natural* [1776]). Las respuestas a estos alejamientos de la fe las proporcionaron obras apologéticas importantes, aunque racionalistas, como las de William Paley (1743-1805; *Evidencias del cristianismo* [1794]), *Teología natural* [1802]).

[57] Durante mediados del siglo XVIII, la teología reformada declinó en todas partes a medida que ganaban terreno el deísmo y el racionalismo, bajo la forma de los remonstrantes y los socinianos, a menudo en nombre de una teología más “bíblica”. En Holanda, la teología escolástica tradicional parecía cansada; entre tanto, veían la luz del día obras impresionantes de muchos volúmenes, como los *Commentarius perpetuus in Marcki Compendium* (6 vols., 1761-71), de Bernhardus De Moor, o la obra publicada póstumamente *Doctrina Christiane Religiones per aphorismos summatium descripta* (9 vol., 1761), de Campegius Vitringa; fueron obras eminentemente históricas y descriptivas. Una excepción notable la constituye Alexander Comrie (1706-74; *El ABC de la fe; Exposición del Catecismo* y, con Nic. Holtius, *Examen del proyecto sobre la tolerancia*, 10 volúmenes), cuya defensa entregada de la fe reformada fue tan devota como vigorosa. Los teólogos de la Iglesia inglesa, como respuesta al deísmo, abordaron las cuestiones apologéticas relativas a la profecía predictiva, los milagros y la revelación. Entre los teólogos escoceses

importantes figuran Thomas Boston († 1732; *A Complete Body of Divinity*, 3 vols. [1773]) y el par de hermanos predicadores secesionistas Ebenezer (1680-1754) y Ralph (1685-1752) Erskine. La Iglesia escocesa, después de que la Iglesia inglesa se enfrentase con ella, padeció su propio conflicto neonomiano al respecto de la doctrina de la justificación, la llamada “controversia de Marrow”, provocada por la obra de Edward Fisher *The Marrow of Modern Divinity* (1646; reeditada en 1700, 1718).²⁷

[58] Cuando avanzamos hasta el siglo XIX, un momento en que la teología reformada había alcanzado su clímax, un movimiento de renovación evangélico internacional (llamado *Réveil*) compitió con la teología modernista tal como la enseñaban C. W. Opzoomer (1821-92; *De Godsdiens*) y J. H. Scholten (1811-85; *Doctrine of the Reformed Church*) por el alma de las iglesias reformadas holandesas. El *Réveil*, que hundía sus raíces en Escocia y se extendía hasta Francia y Suiza, era un poderoso movimiento espiritual de raíces cristianas, pero distinguido por su carácter individualista, aristocrático, metodista y filantrópico. Este movimiento, que reaccionó por igual contra el deísmo racionalista y el confesionalismo dogmático, adoptó diversas formas dependiendo del lugar, retomando y promulgando las variedades del pietismo que lo precedieron, incluyendo el metodismo de los Wesley y Whitefield y de los Hermanos Moravos. No es posible exagerar la importancia de los Wesley y del metodismo para la vida y la teología eclesiales inglesas. La predicación de John Wesley (1703-91) y de George Whitefield (1714-71) individualizó el evangelio y lo convirtió en una cuestión de vida o muerte para todos. El metodismo no se apartó ni de uno ni de otro de los Treinta y nueve artículos de la Iglesia anglicana, pero concentró toda la verdad de la religión cristiana en dos puntos: la conversión personal y una nueva vida caracterizada por la perfección cristiana, que

enfaticaba el evangelismo personal y el rigor moral en asuntos como la abstinencia del tabaco y del alcohol. Como resultado, se opusieron a diversos dogmas, los modificaron o los consideraron de importancia secundaria. La influencia del metodismo sobre la Iglesia de habla inglesa (y fuera de ella) es incalculable; Wesley fue quien dio una forma nueva al protestantismo inglés y norteamericano, quien produjo avivamientos que han sido recurrentes en las iglesias protestantes desde que él entró en escena.

[59] En términos generales, el metodismo fue un fenómeno “del pueblo”. Los círculos de influyentes líderes [anglicanos] en la Iglesia y en la teología se enzarzaron en controversias entre el partido de la Iglesia Alta y el Movimiento de Oxford, con su intensa afinidad con Roma, y el partido de la Iglesia Amplia, que aspiraba a una Iglesia más latitudinaria y a una reconciliación entre el cristianismo y la cultura. Para esta última, la doctrina de la encarnación era esencial; la Iglesia debe encarnarse en el mundo como líder de los proyectos de reforma social. En los últimos días del siglo XIX, el evolucionismo, el idealismo e incluso el budismo y el espiritismo compitieron por los afectos religiosos de los pueblos de habla inglesa.

[60] La teología reformada se introdujo en América del norte desde muchas direcciones, incluyendo Inglaterra, Escocia, Francia, Holanda y Alemania. Debemos señalar una distinción entre el calvinismo puritano que arraigó en Nueva Inglaterra y el calvinismo presbiteriano escocés que se importó a los estados del sur y del centro. El primer teólogo y el más importante de Nueva Inglaterra fue Jonathan Edwards (1703-58), quien combinó una capacidad mental metafísica profunda con una tremenda piedad. Durante la primera parte del siglo XIX, Timothy Dwight (1752-1817) y Nathaniel W. Taylor (1786-1858) modificaron la teología de Edwards en un sentido pelagiano, y la rebautizaron como “Nueva Escuela”. El presbiterianismo de la “Vieja Escuela”,

radicado sobre todo en el Seminario Teológico de Princeton, es por lo general una reproducción del calvinismo del siglo XVII tal como se estipuló en la Confesión de Westminster y en el Consenso Helvético, y lo desarrolló especialmente F. Turretin en su *Theologia Elenctica*. El mismo sistema fue también representado por los teólogos sureños James H. Thornwell (1812-62), Robert J. Breckinridge (1800-1871) y Robert L. Dabney (1820-98). Otro representante más reciente de la Vieja Escuela es W. G. T. Shedd, profesor emérito desde 1890 en el Union Seminary, Nueva York, y autor de *Dogmatic Theology*, en dos volúmenes. La Iglesia americana incluye también una poderosa corriente revivalista, que perpetúa el espíritu del Gran Despertar, y también una tendencia modernista entre teólogos como el profesor Charles Briggs (1841-1913), del Union Seminary, que fue juzgado por herejía, y Arthur C. Mc Giffert (1861-1933), también del Union Seminary. A principios del siglo XX, en Estados Unidos el cristianismo reformado parecía estar en crisis, y no era probable que el calvinismo tuviera un futuro prometedor en ese continente.²⁸

1. “El dogma, en su concepción y desarrollo, es obra del espíritu griego en la tierra del evangelio” (Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. [Londres: Williams & Norgate, 1896-99], I, 17).

2. Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* Trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper & Brothers, 1957).

3. Ver Tácito, *Anales*, xv.44; Luciano, *Peregrinus Proteus*.

4. K. A. Kellner, *Hellenismus und Christentum* (Köln: M. DuMont-Schauberg, 1866), 431 y ss. Nota del ed.: entre los ejemplos del siglo XXI, se cuentan Richard Dawkins, *The God Delusion* (Nueva York: Houghton-Mifflin, 2006); Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (Nueva York: Knopf, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (Nueva York: Warner Books, 2007).

5. Ver Orígenes, *Contra Celso*, trad. H. Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953; reimp. 1965). Nota del ed.: el emperador Juliano (332-363) intentó reconvertir el imperio al paganismo y escribió una obra en tres

volúmenes atacando el cristianismo, *Contra los galileos*, en 363. Esta obra solo se conoce gracias a la obra apologética de Cirilo de Alejandría, *Por la santa religión de los cristianos contra los libros del impío Juliano* (ver Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vols. [Utrecht: Spectrum, 1950-], III, 129-30).

6. Franz Cummont, *Die Mysterien des Mithra: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Leipzig: Teubner, 1903); Julius Grill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum* (Tübingen: Mohr, 1903). Nota del ed.: entre las obras más recientes figuran: David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Nueva York: Oxford University Press, 1989); Manfred Claus, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, trad. Richard Gordon (Nueva York: Routledge, 2001); Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult: Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

7. Nota del ed.: entre las traducciones al inglés de los apologistas figuran *Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts y James Donaldson, 10 vols. (Nueva York: Christian Literature, 1885-96; reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51).

8. Nota del ed.: ver "Introduction to Hippolytus's *The Refutation of All Heresies*", *ANF*, V, 3-7.

9. Ireneo, *Against Heresies*, II, 25-28, *ANF*, I, 350-53; Tertuliano, *The Prescription against Heretics*, cap. 7, *ANF*, III, 246.

10. Ireneo, *Against Heresies*, II, 25-28, *ANF*, I, 350-53.

11. A. Harnack, *History of Dogma*, II, 230-318.

12. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon; Nueva York: Macmillan, 1886).

13. Nota del ed.: ver Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review* 55 (julio de 1963): 199-215.

14. Agustín, *Soliloquios*, II, 2.

15. Agustín, *Confesiones*, I, 1.

16. Nota del ed.: este lema en concreto se encuentra también en Anselmo, *Cur Deus Homo*, cap. 21.

17. Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt.

18. Nota del ed.: como Pelagio, Celestius era originario de Bretaña, negó el pecado original y la eficacia del bautismo en la remisión de los pecados. Fue condenado por el concilio de Cartago en 411 d. C.

19. Nota del ed.: Juliano de Eclana (ca. 386-454) fue uno de los oponentes más capaces y feroces de Agustín; acusó al obispo de Hipona de retener vestigios del maniqueísmo en su doctrina de la depravación total.

20. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2 pr., 179 y ss.

21. Nota del ed.: la veracidad de este juicio formulado a principios del siglo XX puede apreciarse en los cambios que adoptó la Iglesia católica romana en el Segundo Concilio Vaticano, sobre todo *Gaudium et spes*, "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World", 7 de diciembre de 1965. Cf. la encíclica del

papa Juan Pablo II, *Centessimus Annus*, de 1991, una conmemoración del centenario del *Rerum novarum* del papa León XIII.

22. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (La Salle, IL: Open Court, 1934; reimpr. Nueva York: Harper & Brothers, 1960).

23. Nota del ed.: sobre todo en los escritos de Walter Rauschenbush, *A Theology for the Social Gospel* (Nueva York: Abingdon, 1945); ídem *Christianizing the Social Order* (Nueva York: Macmillan, 1912); ídem *Christianity and the Social Crisis* (Nueva York: Macmillan, 1907).

24. Nota del ed.: Ernst Troetschl, *Writings on Theology and Religion*, trad. y eds. Robert Morgan y Michael Pye (Atlanta: John Knox, 1977); un análisis ulterior sobre este tema en Herman Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trad. Harry Boonstra y Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), cap. 1-3.

25. Nota del ed.: esta situación cambió en el siglo XX a medida que florecía la erudición sobre Calvino y la ortodoxia reformada. Véase la "Calvin Bibliography" anual que aparece en el *Calvin Theological Journal*; y Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development*.

26. Nota del ed.: este debate ha reaparecido entre los evangélicos norteamericanos en el siglo XXI. Ver, *inter alia*, Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004); ídem, *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2006); R. Scott Clark, ed., *Covenant, Justification and Pastoral Ministry* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007); Gary L. W. Johnson y Guy P. Waters, *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification* (Wheaton: Crossway, 2007); Cornelis P. Venema, *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspectives on Paul* (Edimburgo: Banner of Truth, 2006).

27. Nota del ed.: los conceptos firmemente calvinistas de Edward Fisher generaron una prolongada controversia en la Iglesia de Escocia cuando su Asamblea General (en 1720) condenó su reedición de *Marrow of Modern Divinity* por favorecer presuntamente el antinomianismo.

28. Nota del ed.: un examen ulterior de la teología reformada en Estados Unidos durante el siglo XX puede hallarse en David F. Wells, ed., *Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997). En la obra se incluye una sección entera dedicada a la teología reformada holandesa.

3. FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

CIENCIA Y PENSAMIENTO (*PRINCIPIA*)

[61-63] Si pensamos que la teología es una ciencia, debemos analizar los fundamentos científicos de su estructura. En la era moderna, esta tarea suele dejarse a la filosofía, un punto de partida ilusorio, dado que entonces la teología dogmática carece de un estatus científico independiente propio. Otros enfoques, como el de Troeltsch, que parten del estudio comparativo de las religiones para extraer de él la esencia del cristianismo, también están condenados al fracaso. La teología es una ciencia sobre Dios, no sobre la religión ni sobre la fe. El objetivo de la teología no es otro que el que la criatura racional pueda conocer a Dios y, al conocerlo, glorificarlo (Pr. 16:4; Ro. 11:36; 1 Co. 8:6; Col. 3:17). A Dios le complace (εὐδοκία) ser conocido por los seres humanos (Mt. 11:25-26). Normativamente, la teología es una disciplina de estudio independiente, y debe comenzar con la revelación, proceder desde la fe y articular sus propios primeros principios (*principia*)¹ en lugar de extraerlos de otras disciplinas.

Por el término *principia* suelen entenderse las causas básicas y el cimiento de la realidad, así como los medios que nos permiten conocerlas. Así, por ejemplo, Aristóteles distinguió principios de *ser* (*essendi*), de *existencia* (*existendi*) y de *conocimiento* (*cognoscendi*). Los teólogos también adoptaron esta terminología. A modo de revelación, Dios se nos da a conocer como la causa primaria y eficaz de todas las cosas. La Sagrada Escritura es la causa eficiente

instrumental y externa de la teología, y la revelación divina exige también la iluminación interna del Espíritu Santo. Así, identificamos tres principios fundamentales para la teología: Dios es el fundamento esencial (*principium essendi*); la Escritura es el fundamento cognitivo externo (*principium cognoscendi externum*); y el Espíritu Santo es el principio interno de conocimiento (*principium cognoscendi internum*). Así, los cimientos de la teología son tripartitos: el Padre, por medio del Hijo como Logos, se imparte a sus criaturas en el Espíritu. Los teólogos también distinguen el autoconocimiento trinitario de Dios (*arquetípico*) del conocimiento revelado acomodado al entendimiento humano (*ectípico*).

[64-65] Históricamente, existen dos escuelas básicas de pensamiento científico que relacionan sujeto y objeto de distintas maneras: el racionalismo (orientado al sujeto) y el empirismo (orientado al objeto). Esta división fue evidente en el pensamiento griego, y ha perdurado hasta la época actual. El racionalismo (Parménides, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz) es el intento no irrazonable de imponer un orden mental al mundo de las percepciones y las representaciones, que es cambiante. Por otro lado, si afirmamos tener acceso solo a las representaciones y no a las cosas en sí mismas, se impone una forma de idealismo que piensa que solo el pensamiento es real. El idealismo convierte la facultad mediante la que ordenamos y analizamos nuestras percepciones en la fuente misma del conocimiento, como si convirtiese el ojo en la fuente de luz. La consecuencia de este proceso es la conclusión de que nuestros sentidos siempre nos engañan, ofreciéndonos una impresión falsa de la realidad. El idealismo alcanza la notable conclusión de que la única realidad para nosotros es aquello de lo que tenemos conciencia; por consiguiente, pienso en mi pensamiento, no en el objeto en sí mismo. Es inconcebible nada que no sea mi pensamiento, porque es

incognoscible para mí; para mí, no existe. Esta convicción de que no existe una realidad fuera de mí ante la que deba dar cuentas en ningún sentido viola el realismo natural de nuestra experiencia ordinaria en este mundo. Por naturaleza somos realistas, no dualistas que separan el pensamiento del ser, como acabaron haciendo Platón, Descartes, Kant e incluso Spinoza, Fichte, Schelling y Hegel. Tal como admitió curiosamente Schelling: “Resulta difícil llegar a la realidad [partiendo de aquí]”.

[66] Por otra parte, el empirismo surge del punto de vista diametralmente opuesto, que dice que solo las percepciones sensoriales son la fuente de nuestro conocimiento. Los precursores del empirismo moderno (Francis Bacon, Locke, Hume, A. Comte, J. Stuart Mill) se pueden encontrar entre los atomistas griegos y los nominalistas medievales. Para el empirismo, la mente solo es una pizarra en blanco pasiva; la conciencia humana está totalmente sometida al mundo que está fuera. En la búsqueda del conocimiento, lo único con lo que contamos es la facultad de la percepción. Toda actividad intelectual tiene su punto de partida y su fuente en esta facultad. Este paradigma no tiene en cuenta el papel activo que juega la mente humana, el rol de las presuposiciones indemostradas en toda observación científica. Además de su punto de partida erróneo, el empirismo niega el término “ciencia” como aplicable a nada que no sean las “ciencias exactas”. Toda la gama de las “ciencias humanas”, entre ellas la teología, queda excluida; hay que ignorar las preguntas religiosas y metafísicas fundamentales a las que se enfrenta todo el mundo. Entendido estrictamente, esto conduce al materialismo, porque incluso la propia conciencia humana, incluyendo nuestra facultad de saber, debe reducirse en última instancia a causas explicables en el mundo material, sensorial. La mente solo es materia, la materia del cerebro fisiológico. Es especialmente en este punto donde la

filosofía y la ciencia modernas resultan más decepcionantes y necesitan una revisión fundamental, de modo que quedemos protegidos del materialismo y del idealismo. Este reduccionismo comete una terrible injusticia con el mundo de las cosas no materiales, el mundo de los valores, del bien y el mal, la ley y la costumbre, la religión y la moralidad, todas esas cosas que inspiran el amor y el odio en nuestros corazones, que nos levantan y nos confortan o nos aplastan y nos hacen sufrir. Este mundo del “espíritu” humano, ese mundo invisible entero y magnífico, es una realidad para nosotros tan grande como “el mundo real” que percibimos con nuestros sentidos.

REALISMO Y UNIVERSALES (LOGOS)

[67-68] El punto de partida idóneo para cualquier teoría del conocimiento es la certidumbre universal y natural que hallamos espontáneamente en nuestra experiencia cotidiana. La realidad existe fuera de nosotros, independientemente de que reflexionemos sobre ella o no. En palabras de Tertuliano: “Primero fue el hombre, luego el filósofo o el poeta”.² Primero uno debe vivir, y luego filosofar (*Primum vivere, deinde philosophari*). Confiamos en nuestros sentidos, que nos llevan a creer en un mundo objetivo externo a nosotros, y nuestras representaciones mentales de ese mundo apuntan de vuelta a esa realidad. Partiendo de aquí llegamos a la conclusión de que la certeza demostrativa científica no es ni la única ni la básica certidumbre humana; también existe un tipo de certidumbre universal, metafísica, intuitiva, inmediata, que es evidente por sí misma, y a la que llamamos “certidumbre de fe”. Los pensadores cristianos a partir de Agustín rechazaron el racionalismo y las ideas innatas a favor de un “realismo” que admite la primacía de los sentidos y las limitaciones que la realidad impone a la mente humana.

La percepción sensorial es el punto de partida de todo conocimiento humano. “La mente privada de la percepción sensorial no sabe nada”.³ “Todo conocimiento intelectual procede de los sentidos”.⁴ “Nuestro intelecto no comprende nada si carece de las imágenes sensoriales”.⁵ Por eso es importante la doctrina de la Creación. El intelecto está atado al cuerpo, y por lo tanto al cosmos, y por consiguiente no puede activarse excepto con los sentidos y basándose en ellos. Todos los teólogos cristianos creían esto. Sin embargo, a diferencia del pensamiento empirista, la teología cristiana también insiste en que la mente tiene su propia naturaleza, opera a su propia manera y posee la libertad para trascender los sentidos llegando al mundo de las ideas y al ideal. La mente humana no es una página en blanco sobre la que el mundo exterior meramente escribe lo que le apetece; no es un espejo en el que simplemente se reflejan los objetos. Aunque puede formar las representaciones del mundo real externo a ella, que son interpretaciones fieles del mismo, la formación de esas representaciones es un acto de la conciencia en el que el intelecto está activo, no meramente pasivo. La propia percepción de los sentidos es un acto consciente. La mente que ve el objeto es la misma mente que forma la representación. El intelecto humano también tiene la capacidad de abstraer juicios generales y universales de eventos particulares; por consiguiente, es el órgano de la ciencia. Tomás de Aquino expresó esa idea sucinta y lúcidamente de esta manera: “La ciencia no se interesa por casos individuales; el intelecto se interesa por asuntos universales”.⁶ El objeto de la ciencia es lo universal y necesario, de modo que la ciencia solo puede ser fruto del intelecto. Contrariamente a todas las formas de nominalismo, según el cual al negar la realidad de los universales se imposibilita toda ciencia, el realismo asume correctamente la realidad de aquellos en la propia cosa (*in*

re) y, por lo tanto, también en la mente humana, subsecuente a la propia cosa (*in mente hominis post rem*).

[69] Para esto existe una buena explicación teológica: el mismo *Logos* creó tanto la realidad que tenemos fuera (Jn. 1:3; Col. 1:15) como las leyes del pensamiento dentro de nosotros. El mundo está hecho de tal manera que es posible establecer un vínculo orgánico y una correspondencia entre nuestras mentes y la realidad externa a nosotros. El mundo es una encarnación de los pensamientos de Dios. La ciencia solo es posible en este sentido. En palabras de la Confesión Belga (art. 2), la Creación es “un hermoso libro en el que todas las criaturas, grandes y pequeñas, son como letras que nos llevan a reflexionar sobre las cosas invisibles de Dios”. El mundo creado es el fundamento externo del conocimiento humano (*principium cognoscendi externum*). Sin embargo, necesitamos ojos para ver el mundo como Creación de Dios. El *Logos*, que brilla en el mundo, debe permitir también que su luz recaiga en nuestra conciencia. Esta es la luz de la razón, el intelecto que, originándose en el *Logos*, lo descubre y lo reconoce en las cosas. Este es el fundamento interno del conocimiento (*principium cognoscendi internum*), que solo puede ser un don de la mente divina. Para explicar esto, los pensadores cristianos como Agustín a menudo toman prestadas las imágenes del sol que usa Platón. De la misma manera que el sol ilumina objetivamente el objeto y subjetivamente el ojo humano, también Dios, o el concepto del bien, es la luz mediante la cual se hace visible la verdad o la esencia de las cosas, y mediante la que nuestras mentes son capaces de ver y reconocer esa verdad.⁷ Agustín adoptó esta imagen y dijo: “Dios es el sol de la mente”. Bajo la luz inmutable de la verdad, nuestras mentes ven y emiten juicios sobre todas las cosas (“bajo la propia luz inmutable la mente racional e intelectual percibe todas las cosas, y bajo la misma luz juzga todas estas cosas”).⁸ Del mismo modo que con los

ojos físicos no podemos ver nada a menos que el sol proyecte sus rayos sobre el objeto, tampoco podemos percibir ninguna verdad excepto bajo la luz de Dios, que es el sol de nuestro conocimiento.⁹ Dios es la luz de la razón en la que, por la que y por medio de la que brillan todas las cosas de modo que sean inteligibles. Tomás habla repetidamente de esta misma manera y usa la misma metáfora, teniendo el cuidado de señalar que esto no quiere decir que la razón humana sea divina.¹⁰ La razón no es por sí misma el Logos divino; más bien participa de él.¹¹

Así que, en última instancia, es solo Dios quien, desde su conciencia divina y por medio de sus criaturas, transmite a nuestras mentes el conocimiento de la verdad; el Padre quien, por medio del Hijo y en el Espíritu, se nos revela. “Hay muchos que dicen ‘¡Oh, si viéramos algo del bien!’. Que la luz de tu rostro brille sobre nosotros, oh Señor” (Sal. 4:6).

FUNDAMENTOS RELIGIOSOS

[70] Al igual que la ciencia, la religión posee principios o fundamentos esenciales (*principia*). Para conocerlas, debemos determinar la esencia de la religión, sobre todo cuando difiere de la ciencia, la moral y el arte. El significado de la religión cristiana no se puede determinar partiendo de la disputada etimología del término “religión”. Una explicación frecuente es la de Lactancio, que la vinculaba con el verbo *religare*, y consideraba la religión el vínculo que une a los seres humanos con Dios.¹² Esta cristianización de la palabra se ha aceptado en general, y se encuentra en la Vulgata en Hechos 26:5 y Santiago 1:27. La palabra ha pasado a todos los idiomas europeos y, junto con “piedad” y “santidad”, también ha sido aceptada y se ha conservado en inglés.

La Biblia no ofrece una idea general de la religión, pero por medio del pacto expone la revelación de Dios como su faceta objetiva, y el temor del Señor como la subjetiva. Pacto (ברית) es el término básico para el establecimiento divino (διαθηκη; Éx. 20:1 y ss.; 34:10 y ss.; 34:27 y ss.; Is. 54:10, etc.) que afirma la religión de Israel. Este pacto encarna ordenanzas divinas que Israel debe guardar (תורה); instrucción, enseñanza, ley, el libro de la ley del Señor. Estas se llaman דברים, palabras (Nm. 12:6; Sal. 33:4, etc.); מצוות, mandamientos (Gn. 26:5; Éx. 15:26, etc.); פקודים, preceptos (Sal. 119:4, 5, 15; etc.); חקים, estatutos, decretos (Éx. 15:26; Lv. 25:18; Job 28:26; Sal. 89:32 MT [89:31 Eng.]; etc.); משפטים, casos y veredictos legales (Nm. 36:13; Sal. 19:10 MT [19:9 Eng.]); דרכים, ארחות, caminos, vías (Dt. 5:33; Job 21:14; Sal. 25:4, etc.); משמרום, leyes que guardar (Gn. 26:5; Lv. 18:30; etc.). Las numerosas expresiones indican cómo dentro de la religión israelita la faceta objetiva de la religión (las ordenanzas de Dios) se encuentra en el trasfondo.

Los mandamientos deben interiorizarse; a Dios hay que reverenciarlo, y hay que creer y obedecer su revelación. El יראת יהוה, el temor del Señor, expresa la disposición interna del israelita devoto hacia las leyes santas que el Señor le ha instruido que guarde. La religión bíblica es, en primer lugar, una cuestión del corazón; la observancia externa nunca la agota. Las afirmaciones del Señor nunca se quedan fuera y por encima de los israelitas como objeto de su temor y temblor, sino que se convierten en objeto de su amor. Ellos meditan en ellas con su intelecto y las cumplen con su voluntad. Son su deleite durante todo el día.

En el Nuevo Testamento encontramos esencialmente el mismo concepto; solo que en este caso Dios ofrece su revelación (objetiva), no mediante una serie de leyes, sino en la persona de Cristo. Él es el *camino* y la *verdad* (Jn.

14:6). El *camino del Señor* (Hch. 18:25; 19:9, 23; 22:4); la *enseñanza* (Mt. 7:28; 22:33; Jn. 7:16-17; Hch. 2:42; Ro. 6:17; 1 Ti. 1:10; 4:6, 16; 6:1, 3; 2 Ti. 4:2-3; Tit. 1:9; 2:1, 7, 10), el *evangelio* (Mr. 1:1, 14-15, etc.) y la *Palabra de Dios* (Mt. 13:19; Mr. 2:2; 4:14 ss.; 2 Co. 5:19, etc.) se concentran en Cristo, y no son más que una explicación de su persona y de su obra. La faceta subjetiva de la religión neotestamentaria se ofrece principalmente mediante dos términos griegos: *εὐσεβεια* y *πιστιω*. *Εὐσεβεια* indica reverencia santa hacia Dios; su significado está relacionado con el de la *pietas* latina, y por tanto expresa una actitud como la que muestran los hijos hacia los padres. La palabra aparece reiteradamente en el Nuevo Testamento, sobre todo en las epístolas pastorales. Pero lo que es y lo que debería ser *εὐσεβεια* se reveló primero solo en el evangelio (1 Ti. 3:16).

La palabra habitual para la religión subjetiva en el Nuevo Testamento es fe (*πιστις*). Como correspondencia a las buenas noticias de perdón y de salvación en Cristo por la parte humana tenemos la fe, que es una confianza infantil en la gracia de Dios, y que por tanto produce inmediatamente amor en nuestros corazones. *Πιστις* y *ἀγαπε* son las actitudes básicas inherentes en la piedad cristiana. Las palabras *λατρεία* (Ro. 9:4; 12:1; He. 9:1, 6) y *θρησκεια* (Hch. 26:5; Col. 2:18; Stg. 1:27) hacen referencia a la alabanza y la adoración que se ofrecen a Dios partiendo del principio de la fe.

[71] En consonancia con esta enseñanza de la Escritura distinguimos entre religión objetiva y subjetiva, admitiendo que estos dos aspectos son inseparables. La verdadera santidad no es nunca solamente objetiva o externa, y la fe no puede ser solo personal o subjetiva; requiere un fundamento externo. La genuina religión exige la persona integral, alma y cuerpo, la mente, el corazón y todas las fuerzas; exige que los seres humanos sirvan a Dios con una

fe sincera, una esperanza firme y un amor ardiente, adorándolo en espíritu y en verdad, con los sacrificios de un espíritu quebrantado y un corazón contrito. La religión es cuestión de conocer, amar y servir a Dios de corazón. Por lo tanto, se trata primero que nada de un deber con el que Dios nos confronta como seres humanos en la primera tabla de su ley, un deber al que debe corresponder la religión subjetiva en los humanos. Se trata de la disposición y la motivación internas para conocer y servir a Dios como él se ha revelado en su Palabra. Así, de acuerdo con Tomás de Aquino, la religión no se centra en virtudes teológicas (fe, esperanza, amor), que tienen a Dios como su objeto directo, sino en las virtudes morales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), para las que Dios es su fin. El objeto real de la religión en este sentido es la devoción fielmente ofrecida a Dios. La religión pertenece a la virtud de la justicia; es la virtud por la cual los seres humanos ofrecen a Dios la devoción y la adoración que le deben.

[72] Los teólogos de la Reforma distinguieron más claramente entre la piedad como principio religioso y la adoración como su acto. Antes que nada, la piedad es un estado existencial, un hábito y una disposición que lleva a los seres humanos a adorar a Dios. En segundo lugar, la fe, la esperanza y el amor no se sitúan al lado de la religión como virtudes teológicas aisladas, sino que se incorporan a ella como actos primarios de la religión interna. La religión, dice Zwinglio, abarca la piedad total de los cristianos: la fe, la vida, las leyes, los ritos y los sacramentos. Consiste en “ese vínculo mediante el cual un humano tiene una confianza firme en Dios (como podríamos esperar) como el bien más elevado, y disfruta de él en calidad de progenitor”. Por último, “es el matrimonio entre el alma y Dios”.¹³ En Calvino hallamos tres conceptos clave. El primero es el conocimiento de Dios, el sentido de sus atributos. Este conocimiento, en segundo lugar, es el maestro idóneo de la

piedad, que Calvino define como “reverencia unida al amor de Dios, que induce al conocimiento de sus beneficios”. Por último, la religión, en el sentido de adoración o devoción, también nace de la piedad.¹⁴ Schleiermacher llegó a definir la religión en términos de piedad, como “el sentimiento absoluto de dependencia”.¹⁵ Aunque esta definición es inadecuada, contiene elementos de verdad. Nosotros, criaturas humanas, *somos* radicalmente dependientes de Dios. Subjetivamente, esto se conoce como fe, una fe que conduce al servicio, a actos de obediencia y al amor. La verdadera religión consiste en una confianza absoluta en Dios y un deseo sincero de vivir en obediencia a él.

Nuestra relación con Dios es tan profunda y tierna, tan rica y multidimensional, que resulta difícil expresarla con un solo concepto. Sin embargo, el concepto de *dependencia* es un buen punto de partida, dado que describe lo esencial de nuestra condición de criaturas. Somos criaturas creadas, contingentes, conscientes de sí mismas, racionales y morales, que nos relacionamos con otras criaturas creadas, contingentes, conscientes de sí mismas y morales, y a las cuales nos une una dependencia mutua. Un factor común a todos es nuestra dependencia absoluta de nuestro Creador. Por supuesto, también las piedras, las plantas y los animales dependen del Creador, que sustenta todas las cosas con su poder. Los humanos dependemos de una manera totalmente distinta; somos *conscientes* de nuestra dependencia y, dado que somos criaturas racionales y morales, también disponemos de una libertad de la que no disfrutaban otras criaturas o seres creados. De este modo, nos parecemos a Dios; somos su descendencia y su imagen. Somos totalmente dependientes, hasta el punto de que la negación de esa dependencia nunca nos da libertad, mientras que su admisión nunca nos rebaja a la condición de esclavos. Por el contrario: mediante la aceptación consciente y voluntaria de esta dependencia, los seres

humanos alcanzamos nuestra máxima libertad. Somos humanos en tanto en cuanto somos hijos de Dios. Nuestra dependencia de Dios no debe plantearse solo en términos de poder soberano; el Dios soberano y santo es nuestro Padre celestial, lleno de gracia, misericordioso, justo y santo.

La predisposición hacia la religión está presente en toda persona; “la semilla de la religión se ha implantado en todos los humanos”.¹⁶ Pero en la humanidad caída esta predisposición se ha corrompido y, gracias a la revelación objetiva falsa, produce una adoración que es “idolatría” o “adoración de la voluntad” (ἑθελοθησκευια). Por consiguiente, hay dos cosas necesarias para que una religión sea cierta: primero, que la revelación objetiva que llega hasta nosotros desde fuera nos dé a conocer a Dios como él es realmente; segundo, que la predisposición religiosa corrupta en los seres humanos se regenere y se renueve. Lo que necesitamos exactamente es lo que ofrece el evangelio cristiano: una Escritura inspirada por el Espíritu Santo que dé fruto en el terreno fértil de los corazones humanos regenerados por el Espíritu Santo. Esto último genera una disposición religiosa (la respuesta subjetiva cristiana a Dios y a su revelación) que la Biblia llama *fe*, junto con el deseo activo de vivir conforme a todos los mandamientos de Dios y glorificarlo.¹⁷ Por esto no es concebible una descripción más hermosa de la religión que la que aparece en el comentario que hace el Catecismo de Heidelberg sobre el primer mandamiento (Día del Señor 34, respuesta 94): “Que yo, no queriendo poner en peligro mi salvación, evite y rechace toda idolatría, magia, ritos supersticiosos y la oración a los santos o a otras criaturas. Que reconozca sinceramente al único Dios verdadero, confíe solo en él, recurra a él para toda cosa buena, humilde y pacientemente, le ame, le tema y le honre con todo mi

corazón. En resumen, que renuncie a todas las cosas antes que oponerme de alguna manera a su voluntad”.

[73-75] La era moderna ha dado a luz un estudio comparativo de todas las religiones que es científico, histórico o psicológico. Si bien todas las religiones presentan algunas similitudes formales (revelación, culto, dogmas), no existe una religión genérica, solo las concretas, todas las cuales plantean afirmaciones que discrepan entre sí. En general, los intentos por alcanzar la esencia de la religión han producido escasos resultados con propuestas difusas, y esta búsqueda debe considerarse un callejón sin salida. Es imposible adoptar la postura de un punto de vista ventajoso y verdaderamente objetivo, externo a todas las religiones, que nos sirva para juzgarlas. Además, aunque es posible y correcto realizar estudios comparativos históricos de los fenómenos, las prácticas y los textos sagrados religiosos, no hay manera de examinar objetiva y neutralmente las actitudes y las disposiciones que subyacen en los fenómenos y en las prácticas religiosas. Solo una persona religiosa es capaz de estudiar y evaluar los fenómenos religiosos en su sentido real. Una persona que no tenga oído musical no puede ser crítico de música. Un estudioso de la ciencia de la religión tiene que hacer algo más que simplemente observar y describir; debe introducir orden en el caos de fenómenos, determinar el lugar y el valor de las distintas religiones, seguir la pista a la vida, el crecimiento y, por consiguiente, también la degeneración y la adulteración de la religión, y señalar dónde se manifiesta la religión bajo su forma más pura y su desarrollo más pleno. Esto exige un estándar de evaluación que debe aplicarse a los diversos fenómenos religiosos. Es imposible evitar o eludir el juicio, incluyendo los juicios sobre si una religión en concreto es “verdadera” o “falsa”. Todas las religiones hacen afirmaciones que exigen una decisión: creer en sus historias y en sus doctrinas esenciales o no; honrar sus

prácticas culturales y obedecer sus mandamientos morales o no hacerlo. Es inevitable formular juicios sobre la fe, la doctrina, el ritual y la práctica moral. Es inevitable “la cuestión de la verdad”. No es posible llegar a una ciencia universal de todas las religiones que nos satisfaga con su objetividad y con su precisión. La mayor parte de los intentos por destilar la variada y rica realidad de las religiones humanas naufragan en los bajíos de la simplificación excesiva; aquí, como en todas partes, la vida es abundantemente más rica que la teoría.

[76] Nada de esto debería desanimarnos de realizar cualquier examen científico de la vida religiosa humana. Comencemos, antropológicamente, planteándonos el lugar que ocupa la religión en la psique humana. La religión, ¿es primariamente conocimiento, moral o sentimiento? El gnosticismo ya sostuvo que la gnosis era redentora, que el conocimiento era “la redención del hombre interior”.¹⁸ Este gnosticismo ha encontrado defensores en todas las épocas dentro de la Iglesia cristiana, pero emergió de nuevo y especialmente en la filosofía moderna. Buena parte del pensamiento moderno, notablemente el idealismo, tiene una visión gnóstica, intelectualista de la religión. Para Hegel, todo el mundo es un despliegue de la mente. La religión es una forma de conocimiento que solo supera la filosofía. “El hombre solo conoce a Dios en tanto en cuanto Dios tiene conocimiento de sí mismo en el hombre; este conocimiento es la autoconciencia de Dios, pero también el conocimiento de la misma por parte del hombre, y este conocimiento de Dios por parte del hombre es el conocimiento que tiene Dios del hombre. La mente del hombre que llega a conocer a Dios es solo la mente del propio Dios”.¹⁹

[77] Sin embargo, la tradición kantiana define la religión voluntariamente como conducta moral, y localiza su sede en la voluntad humana. Aquí detectamos una tendencia

pelagiana, en el sentido de que la fe se considera “una nueva obediencia” que puede alcanzarse con el esfuerzo humano. El énfasis ético merece nuestro encomio, porque nos recuerda el vínculo ético entre los seres humanos en la religión y el vínculo entre la fe y las obras; la fe sin obras, sin amor, está muerta. No obstante, también debemos tener cuidado en distinguir entre religión y moral, fe y obras. La primera precede y es la base para la segunda, y tiene que ver con nuestros deberes hacia Dios; la segunda se relaciona con nuestros deberes hacia nuestro prójimo. En última instancia, la religión es la esencia de toda verdadera moral; solo Dios puede obligar la conciencia. La libertad de conciencia es una exigencia inexorable, y un derecho inalienable, para todos los seres humanos, porque son creados a imagen de Dios.

[78] Otros, como Schleiermacher, influidos por el Romanticismo, conciben la religión como un fenómeno primariamente estético, y lo localizan en el sentimiento humano. La historia del misticismo y del pietismo allanó el camino para este proceso; Schleiermacher se consideraba “un moravo de un orden superior”. En la segunda conferencia de sus *Discursos sobre religión* (1799) describe la religión como la conciencia inmediata de la esencia de todo lo que es finito en y por medio de lo infinito. La religión no es pensamiento ni acción, ni metafísica ni moral, sino sentimiento por el infinito. El objeto de ese sentimiento no es un Dios personal con quien vivimos en comunión, sino el universo, el mundo como un todo, concebido como una unidad. Y la facultad para la percepción de ese infinito no es el intelecto, la razón o la voluntad, sino el sentimiento, teniendo como centro la mente y la capacidad para intuir lo infinito. En *La fe cristiana* (1821-22), la piedad también es sentimiento, el sentimiento de dependencia absoluta. Aun así, existe una diferencia entre ambas obras. En *Discursos*, Dios es el todo [cósmico] y la intuición sentiente de lo

infinito; en *La fe cristiana*, es la causalidad absoluta del mundo, y el sentimiento es la autoconciencia inmediata y la dependencia absoluta. De este modo, Dios tiende más a adquirir una existencia propia, distinta al mundo, y por consiguiente la religión también adquiere su propio contenido, que es diferente a la intuición del mundo. Así, el Schleiermacher tardío es preferible al temprano; a pesar de ello, la reducción de la religión a un sentimiento estético sigue siendo un error.

La religión es central para todos los actos y productos culturales humanos: la ciencia, la moral y el arte. Es un error tan grande confundir el sentimiento religioso con el estético como lo es confundir la fe con la gnosis o con la moral; estos son errores frecuentes de la modernidad. Ambas cosas son esencialmente distintas. La religión es vida, realidad; el arte es ideal, apariencia. Aunque nuestras imaginaciones nos eleven por un momento por encima de la realidad y nos induzcan a vivir en el ámbito de lo trascendente y lo ideal, el arte no puede salvar el abismo entre lo ideal y la realidad. Ciertamente, la propia realidad no cambia debido al arte. Aunque el arte nos ofrece atisbos distantes del reino de la gloria, no nos introduce en ese reino volviéndonos ciudadanos de él. Nunca convierte lo trascendente en el aquí y ahora. Solo la religión puede hacer esto.

Aquí debemos decir también que los afectos, los sentimientos, son parte importante de la religión. Una relación personal con Dios no deja a las personas frías e indiferentes, sino que las conmueve en lo más hondo de sus corazones. Genera en ellas un poderoso sentimiento de deleite o de desagrado, así como una larga serie de afectos: culpabilidad, abatimiento, contrición, remordimiento, tristeza, gozo, confianza, paz, descanso, etc. La religión despierta los afectos más profundos y tiernos del corazón humano. Los afectos aportan a nuestra religión calidez,

intimidad, vida y poder, sentimientos que contrastan radicalmente con la falta de vida del intelectualismo y con la frialdad del moralismo. El corazón es el centro de la religión; pero el sentimiento no es la única función religiosa ni la única sede y fuente de la religión. El sentimiento, tomado aquí no como una facultad separada, que no lo es, sino como la totalidad de nuestras pasiones y afectos, es, en la naturaleza del caso, pasivo. Solo reacciona a lo que entra en contacto con él mediante la conciencia, convirtiéndolo entonces en un sentimiento de deleite o de desagrado. No posee nada en sí mismo, ni produce nada que surja de su interior. Por sí solo, cada sentimiento y cada afecto no es ni bueno ni malo, ni cierto ni falso. Estas son las categorías de la fe, una fe que también impacta en el sentimiento. Pero cuando el sentimiento se aísla de la fe y se lo convierte en una fuente y una sede independientes y exclusivas de la religión, pierde su propia cualidad y se vuelve totalmente dependiente de las categorías de la verdad y la falsedad, el bien y el mal. Entonces cada sentimiento individual es ya, como tal, religioso, verdadero, bueno y hermoso. Y en líneas generales, ese fue el gran error del Romanticismo.

[79] Aunque el intelecto, la moral y el sentimiento juegan roles importantes en la verdadera religión, es un error reducir la religión a una sola facultad. La auténtica religión abarca toda la persona en relación con Dios e incluye el conocimiento, la voluntad y el sentimiento. Debemos amar a Dios con toda nuestra mente, alma y fuerzas. Precisamente porque Dios es Dios reclama todo de nosotros, en alma y cuerpo, con todas nuestras capacidades y todas nuestras relaciones. Es cierto que existe un orden en esta relación entre un ser humano y Dios. El conocimiento es primario. No puede haber un servicio genuino a Dios sin un verdadero conocimiento: “No deseo nada que no conozco” (*Ignoti nulla cupido*). No ser conocido es no ser amado.

“Porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan” (He. 11:6, RVR1960). Pero este conocimiento de Dios penetra en el corazón y genera en él toda una gama de afectos (temor y esperanza, tristeza y gozo, culpabilidad y perdón, desesperación y redención), de lo cual dan amplio testimonio las Escrituras, sobre todo los Salmos.

[80] Entonces, ¿cuál es el origen de la religión dentro de la experiencia humana? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta es tan improbable como la que se pueda formular sobre el origen del lenguaje. Hablando en términos estrictos, las sociedades carentes de religión son tan abundantes como las sociedades sin lenguaje; es decir, no hay ninguna. El intento de explicar esto solo mediante motivos históricos, sociológicos o psicológicos nunca da resultado. Ni el temor, ni el engaño de los sacerdotes, ni la debilidad humana o la búsqueda de la felicidad o la ignorancia nos ofrecen una explicación satisfactoria. En términos evolucionistas, Darwin pensaba que el germen de la religión existía de forma embrionaria en los animales, por ejemplo en el amor que manifiesta un perro por su dueño y que va acompañado de una sensación de subordinación y de temor.²⁰ Pero esta analogía es imperfecta, porque no conocemos la vida psíquica de los perros, y los actos rituales que acompañan a toda religión (el sacrificio, la oración) son desconocidos en el mundo animal. La religión es uno de los rasgos distintivos de nuestra humanidad en contraste con otros animales. Según palabras de Lactancio: “La religión es prácticamente lo único que distingue a los hombres de las bestias”.²¹

Algunos intentan localizar las raíces de la religión en la búsqueda humana de la autoconservación frente a las numerosas fuerzas hostiles y amenazantes que nos rodean. La religión es un mecanismo de confrontación psicológica y negativa que surge directamente de la necesidad humana

de aliviar el temor. Otros, pensando en términos más positivos, encuentran esos orígenes en el deseo de felicidad humano, y ven en la religión un medio para obtener beneficios. Hay otros más que los encuentran en el esfuerzo por parte del espíritu humano para imponerse a las necesidades naturales; la religión surge del anhelo humano de obtener libertad moral. Este anhelo se entiende, en algunos círculos, como la búsqueda del espíritu humano de la divinidad a la que tiene derecho. Cuando el espíritu humano reconoce el poder de la religión, cree y confía en ella, posee una vida infinita como la dimensión más íntima de nuestro ser. Por lo tanto, según dice Rudolf Eucken, la religión se fundamenta en “la presencia de la vida divina en los seres humanos; se desarrolla al aprehender esta vida como la vida de su propio ser; por consiguiente, consiste en el hecho de que los seres humanos, en el territorio más profundo de su ser, son elevados a la vida divina y se convierten por tanto en participantes de su divinidad”.²²

Estas explicaciones contradicen la forma en que los humanos experimentan sus propios periplos religiosos. Estas explicaciones son abstracciones; no ofrecen una vía de escape frente a su propia circularidad. Si la gente atribuye divinidad a cualquier cosa (a las fuerzas de la naturaleza, a su propio espíritu) no estamos más cerca de responder a la pregunta de cuál es el origen de la inclinación a hacer semejante atribución. Antes de que los seres humanos puedan convertir algo en objeto de devoción religiosa, debe haber presente un cierto sentido de lo divino. De hecho, entramos en las comunidades religiosas mediante la crianza y la educación, recibimos el concepto de la deidad, lo aceptamos en tanto en cuanto coincida con nuestra experiencia, y nos lo apropiamos. La religión no es una petición general de ayuda o de beneficios, sino un llamado directo a un poder mayor que nosotros, de quien sentimos que somos dependientes. La religión siempre

considera como un hecho cierta distinción entre Dios y el mundo, entre el poder de un ser superior y la naturaleza y las fuerzas naturales subordinadas. Es cierto que entonces se puede concebir el poder divino como algo que habita en los fenómenos naturales, pero el objeto de la veneración religiosa nunca es la propia naturaleza, sino el ser divino que se manifiesta y obra en ella.

La objeción más importante a todos los esfuerzos por localizar el origen de la religión en términos estrictamente científicos, históricos, psicológicos o sociológicos es que el Dios que se “descubre” por estas vías no es en realidad Dios. Más bien se concibe a Dios, en uno u otro sentido, si no como una creación humana, sí al menos como siervo de la humanidad. Dios se vuelve un mero ayudante en la necesidad, un ser cuya existencia se inventa para proporcionar a los humanos algún tipo de beneficio. La religión se convierte en un medio para satisfacer las necesidades carnales o morales, pero siempre egocéntricas, de los seres humanos. El *egoísmo* fue la fuente y el origen de la religión.²³ Esto sugiere que, a medida que aumenta la capacidad de la humanidad para satisfacer las necesidades básicas, la religión irá desapareciendo gradualmente, que la modernidad cada vez será más “secular”.²⁴ La hipótesis tras muchos de los intentos de descubrir el origen de la religión en el deseo y la voluntad naturales humanas es que Dios no crea a los seres humanos; son los humanos quienes crean a Dios. La religión subjetiva es la fuente de la religión objetiva. Los seres humanos determinan si servirán a Dios y cómo lo harán. Pero este entendimiento entra en conflicto fundamental con la esencia de la religión, y destruye los propios fenómenos que pretende explicar. Si “Dios” fuera realmente una proyección o una creación humana, el esfuerzo humano por explicar la realidad que ahora conocemos gracias a la ciencia, o un medio para ofrecer seguridad, consuelo y beneficios a los que ahora podemos

acceder por medio del progreso tecnológico, ciertamente la religión se marchitaría. Pero si Dios es real y la religión es inevitable para nosotros como humanos, la religión permanece en su sitio. Es lo que ha hecho y es lo que hará.

[81] El estudio científico, histórico, de las religiones no es capaz de encontrar la respuesta al origen de la religión. No es posible explicar la universalidad de la religión partiendo de factores presentes en los seres humanos que no son religiosos de por sí, pero que al combinarse de alguna manera debido al impacto de influencias naturales externas inducen la aparición de la religión. La religión no puede entenderse sin Dios, y para conocerlo, él tiene que revelarse a nosotros. Dios es la gran presuposición de la religión; su existencia y su revelación son los fundamentos sobre los que descansan todas las religiones humanas. La revelación es el principio religioso externo del conocimiento. Al mismo tiempo, debe existir en los seres humanos una cierta facultad o una aptitud natural para la religión. Dios no hace el trabajo a medias. No solo crea la luz, sino también los ojos para verla. Existe un órgano de percepción interno correspondiente a la realidad externa. El oído está diseñado para el mundo de los sonidos. El “logos” implícito en las criaturas se corresponde con el “logos” en los seres humanos, y hace posible la ciencia. La belleza en la naturaleza encuentra una respuesta en la percepción humana de la hermosura. De forma parecida, la revelación de Dios encuentra una respuesta en la expresión humana de la devoción y de la práctica religiosa. Al final, uno siempre encuentra en los humanos una cierta propensión religiosa que recibe diversos nombres: “la semilla de la religión”, “el sentido de lo divino” (Calvino), el sentimiento religioso (Schleiermacher, Opzoomer), la creencia (Hartmann), el sentido de la infinitud (Tiele), etc. En las personas existe siempre una determinada capacidad para

percibir lo divino, a la que debe regresar y en la que debe acabar toda investigación científica sobre la religión.

La religión se distingue de todas las fuerzas culturales y mantiene su independencia al respecto de todas ellas. La religión es crucial; la ciencia, la moral y el arte son parciales. Mientras que la religión abarca a toda la persona, la ciencia, la moral y el arte se entroncan respectivamente en el intelecto, la voluntad y las emociones. La religión no aspira a nada menos que a la bendición eterna en comunión con Dios; la ciencia, la moral y el arte se limitan a las criaturas, e intentan enriquecer esta vida con lo verdadero, lo bueno y lo bello. La religión, en consecuencia, no se puede equiparar a nada más. En la vida y en la historia de la humanidad, ocupa un lugar independiente propio, jugando un papel único y trascendental. Su indispensabilidad puede demostrarse incluso por el hecho de que en el mismo momento en que las personas rechazan la religión como un espejismo convierten alguna criatura en su dios, intentando así compensar de alguna otra manera su necesidad religiosa. Por consiguiente, la revelación y la religión no son ajenas a la naturaleza humana. Más bien, como portadores de la imagen de Dios, los seres humanos son religiosos por naturaleza; la religión es una realidad universal; somos creados para Dios. La religión existe porque Dios es Dios y quiere que le honremos. Con este fin, se revela a nosotros y nos capacita para que subjetivamente lo conozcamos. Esto significa que, tal como enseña la Escritura, los seres humanos, desde el primer momento de su existencia, fueron seres religiosos, creados a imagen de Dios. La religión no fue algo que se añadió más tarde, aunque las formas de nuestra vida religiosa difieran sobre los estados bien definidos de la integridad, el pecado y, por último, la gracia y la gloria. Las tres realidades (Dios, la revelación, la religión) permanecen y se enraízan en el propio ser trinitario de Dios. Es el Padre quien se revela en el Hijo y por el

Espíritu. Nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y todo aquel a quien el Hijo, por el Espíritu, decida revelárselo (Mt. 11:27; Jn. 16:13-14; 1 Co. 2:10).

1. Nota del ed.: para un análisis completo del uso y el significado clásicos del lenguaje sobre los *principia* en la teología, ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), 245-46, s. v. “*principia theologiae*”. En lo que sigue, el término *principia* se traducirá como “principios fundamentales”, “fundamentos” o “fuentes”.

2. Tertuliano, *De testimonio animae*, cap. 5; véase *The Soul's Testimony*, ANF, III, 178.

3. Aristóteles, *De sensu*, c. 6.

4. T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, pr. 84, arts.1 y 7.

5. T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 41.

6. T. de Aquino, *Summa Theol.*, 1ª pr., art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, I, 44.

7. Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1880-84), I, 226; II.70.

8. Agustín, *The Literal Meaning of Genesis*, VIII, 25.

9. Agustín, *Soliloquies*, I, 8, 13; ídem, *The Trinity*, 12, 15.

10. T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, pr. 12, art.2 ad 3; pr.79, art. 4; pr. 88, art. 3 ad 1; II, I, pr. 109, arts. 1 y 2; ídem, *Summa contra gentiles*, III, 47.

11. T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, pr. 79, art. 4.

12. Lactancio, *Divine Institutes*, N, 28.

13. Ulrico Zwinglio, *Opera*, ed. J. M. Schulthess, 8 vols. (Turici: F. Schulthess, 1842), III, 155, 175, 180.

14. J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I.ii.1 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:39-41).

15. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §4. 2, p. 15.

16. J. Calvino, *Institutes*, I.iv.1.

17. Catecismo de Heidelberg, P & R 114.

18. Ireneo, *Contra las herejías*, I, cap. 21.

19. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, “Jubilee”, ed. 22 vols. (Stuttgart, 1927-30), XVI, 428 (“*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*”, en *Werke*, XII, 428).

20. Charles Darwin, *The Descent of Man*, ed. rev. (Nueva York: Appleton, 1896).

21. Lactancio, *Divine Institutes*, VII, 9.

22. Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2ª ed. (Leipzig: Veit & Co., 1905), 149 ss.

23. Eduard von Hartmann, *Religionphilosophie* (Leipzig: Friedrich, 1888), I, 27.

24. Nota del ed.: el argumento de que el estado industrial moderno se volvería cada vez más “secular” fue un puntal de la literatura sociológica en la segunda mitad del siglo XX. Ver Bryan R. Wilson, *Religion in a Secular Society* (Londres: Watts, 1966); ídem, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982). Los sucesos de finales del siglo XX y principios del XXI suponen un grave desafío para la tesis de la secularización: la vida religiosa intensa persiste en medio de nuestro mundo moderno industrial. Véase Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon; Oxford: Oxford University Press, 1992); David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, Inglaterra: Ashgate, 2005).

4. LA REVELACIÓN

LA IDEA DE LA REVELACIÓN

[82] El concepto de la revelación es un correlato necesario de toda religión; en todas las religiones se encuentra una creencia en la revelación. En las llamadas “religiones de la naturaleza”, el conocimiento de los dioses se obtiene mediante señales y oráculos manifiestos en fenómenos naturales extraordinarios. Los Vedas hindúes, el llamado de Zoroastro para ser profeta, las revelaciones del profeta Mahoma descritas en el Corán, todas ilustran la creencia general en la revelación que se encuentra en las religiones. La revelación y la religión se sostienen o caen juntas; sin revelación no hay religión.¹ El motivo de que sea así está directamente relacionado con la naturaleza de la propia religión. En el capítulo anterior vimos que la religión es esencialmente distinta de la ciencia, el arte y la moral, y lo es porque pone en relación a los humanos no con el mundo o con sus congéneres, sino con un poder sobrenatural, invisible, externo, independientemente de cómo conciban luego ese poder. Esto es cierto aun cuando los pensadores eliminan de la religión ese vínculo con un poder sobrenatural y la conciben como una relación de un humano consigo mismo o misma (Feuerbach), con la humanidad universal (Comte), con el universo como un todo (Strauss), con lo verdadero, lo bueno y lo bello (Haeckel), con los espíritus de los muertos (espiritismo), etc. El impulso religioso sigue ahí, aunque cambie el carácter de la religión; la religión se convierte en superstición o se disuelve en una ilusión. “La creencia en uno o más poderes sobrenaturales, en un Dios o un mundo divino, es el fundamento sobre el

que descansan todas las religiones. No hay ninguna religión que no tenga un dios".² Ni siquiera el budismo es una excepción, porque cuando hizo su primera aparición en la historia, Buda era su dios.³

La consecuencia de esto es que dentro de la religión la deidad debe existir para la mente del creyente, debe revelarse a sí misma y, por consiguiente, hasta cierto punto debe ser cognoscible. O bien la religión es una ilusión o debe basarse en la creencia en la existencia, la revelación y la cognoscibilidad de Dios. Para que Dios sea Dios no puede ser accesible a la investigación humana ordinaria; si hemos de conocerlo, debe salir de su ocultamiento, hacerse perceptible de alguna manera, y por lo tanto revelarse. Toda religión es sobrenaturalista en el sentido de que se basa en la creencia en un poder divino, que es distinto del mundo y está por encima de él, y que, a pesar de ello, de algún modo, desciende al mundo y tiene comunión con él. Esto es así sin tener en cuenta cómo decida hacerlo Dios, mediante la naturaleza o la historia, en el intelecto o en el corazón, mediante una teofanía o una profecía: toda religión descansa sobre la revelación, sobre la creencia en una manifestación consciente, voluntaria e intencional de Dios a los seres humanos.

Esto queda confirmado cuando nos preguntamos qué buscamos en una religión y qué está en juego en ella. En general, es pertinente decir que en la religión buscamos la liberación del mal y la adquisición de lo que consideramos el mayor bien posible; en otras palabras, la redención. Todas las religiones son religiones de redención; toda doctrina religiosa es una doctrina de la salvación.⁴ Existen discrepancias sobre el *qué* y el *cómo* de la religión, pero la pregunta sigue siendo la misma: "¿Qué debo hacer para salvarme?". La respuesta a los tres intereses esenciales de la religión (Dios, la humanidad, la salvación) requiere una revelación. Necesitamos la revelación para conocer a Dios y

para comprendernos a nosotros mismos y nuestra circunstancia ante Dios en su mundo. Para conocernos verdaderamente no basta con intentar, mediante la investigación científica, obtener conocimientos sobre nuestra “condición humana”, que pueden obtenerse mediante el análisis científico: la anatomía, la fisiología y la psicología. Necesitamos más, necesitamos respuestas a preguntas sobre el origen y el destino humano, nuestra relación con Dios, nuestra situación patética debido al pecado, nuestra necesidad de redención, nuestros recuerdos del paraíso y nuestras esperanzas para el futuro.⁵ Estas preguntas escapan del alcance de la ciencia; solo las puede descubrir la revelación. Esto es especialmente cierto cuando hablamos de la cuestión de la salvación. La creencia en un salvador también es universal,⁶ y solo puede basarse en la revelación. La revelación y la gracia están estrechamente relacionadas, como lo están la gracia y la fe.

[83] La universalidad de la religión se enraíza en la realidad de la revelación general o natural a todo el mundo, de la que hablaremos más adelante en este capítulo. Lo que nos interesa ahora es la pregunta sobre la relación entre creer y saber, la teología y la filosofía. Si a Dios solo se lo puede conocer por medio de Dios, y si el conocimiento general de Dios accesible a todos los humanos es insuficiente y no puede proporcionarnos respuestas satisfactorias a nuestras preguntas más profundas, entonces nuestro conocimiento está íntimamente ligado a nuestra fe en el Dios revelador. Para entender la revelación, necesitamos fe. Depender de que la filosofía ofrezca categorías para entender la revelación conduce a menudo a la abstracción y al intelectualismo. El deísmo en concreto subordinaba la revelación a la razón, volviendo innecesaria la revelación escritural. Las verdades importantes del cristianismo podían conocerse solo mediante la razón. Al conceder a la razón el peso específico que le daba, el

deísmo legitimaba el derecho de los seres humanos a emitir juicios sobre la revelación; ninguna verdad del cristianismo podía añadir nada a lo que se conocía mediante la razón, y solo la razón humana determinaba si el contenido de la revelación era cierto o no. La revelación especial o bíblica se consideraba superflua. Dado que este racionalismo era frío y espiritual además de intelectualmente insatisfactorio, otros comenzaron a entender la revelación como la chispa de la divinidad evidenciada en el genio artístico (Romanticismo, Hamann, Herder, Jacobi) y en la perfección moral (Kant, Ritschl). Dado que Jesús encarna de forma suprema el genio y la perfección, se convierte en el gran Revelador, quien de alguna manera transmite su divinidad y su santidad a quienes están en comunión con él. Un buen ejemplo es el filósofo idealista alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Según Fichte, el destino de la humanidad es la perfección moral, un reino de Dios ético. Sin embargo, dado que la humanidad puede caer durante un tiempo en una profunda decadencia moral, se hace necesario que Dios adopte medidas extraordinarias, ofreciendo una persona que, dotada de autoridad y de poder divinos, recuerde a la humanidad su destino moral, la saque de su decadencia y la convenza, una vez más, de seguir transitando por la vía de la virtud. La revelación es una “manifestación” que produce una impresión tan fuerte en las personas que se sienten impulsadas a aprender cómo entender el propósito moral de esta manifestación. La revelación es la manera extraordinaria en que Dios llama nuestra atención. En este sentido, Dios levantó a la persona de Cristo de un modo extraordinario para proclamar con autoridad el contenido de la religión y de la moralidad naturales, y para insertarlas en los corazones de los seres humanos. Aquí la revelación es una estratagema en el cuidado que tiene Dios de la raza humana, y la fe cristiana se entiende como un proceso histórico de mejora moral, levantando el reino de Dios en este mundo.

La teología de Schleiermacher fue una variación sobre el mismo tema. La revelación se centra en la persona de Cristo y no en la doctrina de lo que creemos sobre él. En sus *Discursos sobre religión* concebía la revelación de una manera personal, como “toda comunicación original nueva del universo y de la vida íntima de la persona”.⁷ De forma parecida, en *La fe cristiana* habló de una “novedad y originalidad en la historia”, de “la originalidad de un hecho subyacente en una comunidad religiosa”. En el cristianismo, la persona de Cristo posee esa importancia original; dado que él participó plena e ininterrumpidamente en la comunión con Dios, en un sentido especial él es la revelación de Dios, a pesar de que no sabemos cómo llegó a ser esa revelación. Además, mediante las energías espirituales que emanan de Cristo, también nosotros nos incorporamos a la comunión de Dios y participamos de una vida nueva y santa que está libre del pecado. Es decir, que mientras la revelación se caracteriza típicamente por su propia originalidad inherente, su efecto y su objetivo son la nueva vida que imparte. Mediante estas aseveraciones, Schleiermacher allanó el camino para la concepción de la revelación que la definía en términos de la comunicación, no de la doctrina, sino de la vida.

Esta visión alterada de la revelación fue ganando terreno en todas las escuelas de teología del siglo XIX. La llamada “teología mediadora” (*Vermittelungstheologie*)⁸ enfatizaba la historia más de lo que lo hizo Schleiermacher, haciendo más justicia a la continuidad histórica de la revelación de Dios en Cristo con aquella revelación en Israel, especialmente con los profetas. También retornó a la confesión de su deidad y, en términos más claros de los que hallamos en Schleiermacher, atribuyó la obra de Cristo en su Iglesia al Espíritu de Dios. A pesar de todo, este nuevo paradigma de la revelación, centrado en la conciencia de Dios que tenía Jesús y que se transmite a los cristianos,

encontró rápidamente aceptación.⁹ Aquí incluso Ritschl manifestó cierta afinidad con Schleiermacher cuando, aunque rechazaba el misticismo, regresó a la persona de Cristo y llamó a este (sobre todo en su vida profesional como fundador del reino de Dios) el revelador del amor, la gracia y la fidelidad de Dios.¹⁰

Cuando comparamos este concepto novedoso de la revelación con lo que se aceptaba en general antes de esa época, descubrimos que se distingue por las siguientes características: (1) la revelación especial, que es la base del cristianismo, se concibe más orgánicamente, y está más íntimamente relacionada en el corazón y en la conciencia con la revelación general en la naturaleza y en la historia; (2) los académicos que respaldan este paradigma más nuevo intentan comprender la propia revelación especial como proceso histórico, no solo en palabras, sino también en hechos, tanto en profecía como en milagros, que culminan entonces en la persona de Cristo; (3) entienden que su contenido existe exclusiva o predominantemente en la verdad religioso-ética, que aspira primariamente no a la enseñanza, sino a una mejora moral, la redención del pecado; y (4) establecen una distinción radical entre la revelación que tuvo lugar gradualmente en la historia y su documentación o descripción en la Sagrada Escritura; esta última no es en sí misma la revelación, sino solo una expresión más o menos precisa de ella. Con las connotaciones necesarias, estas características suponen un enriquecimiento de nuestro concepto de la revelación.

El siglo XIX produjo también conceptos filosóficos de la revelación en los que la conciencia que tiene Dios de sí mismo, expresada en la humanidad, es idéntica al proceso por el cual los humanos tienen consciencia de Dios (Schelling, Hegel). Esta consciencia se expresa primero simbólicamente mediante el arte, luego visualmente en la religión y, por último, en su forma más elevada,

conceptualmente en la filosofía. La historia de las religiones es la historia del Absoluto que viene a sí mismo en la consciencia humana y alcanza su cénit en el cristianismo, lo cual saca a la luz la unidad esencial de Dios y la humanidad. Este panteísmo evolutivo encontró buena acogida entre cierto número de teólogos decimonónicos, como David Friedrich Strauss (1810-74).¹¹ La revelación coincide con el curso de la naturaleza, la verdadera revelación del conocimiento racional. Todos los conceptos de la revelación sobrenatural han desaparecido. Al contenido de la revelación bíblica se le otorga el mismo estatus que el de otros textos religiosos antiguos: la Biblia y Babel funcionan en el mismo plano.¹²

La doctrina cristiana de la revelación no puede sobrevivir a este cambio. Si la revelación de Dios coincide con el curso de la naturaleza, con la evolución cósmica inmanente; si las revelaciones sobre las que se basan las religiones son meramente el producto de la fantasía humana; si la verdad que el creyente encuentra en la revelación es una invención humana, y una fe infantil en ella es simple superstición; si la naturaleza es la única revelación verdadera, es decir, la fuente auténtica del conocimiento racional;¹³ entonces, como dijo el apóstol Pablo en un contexto parecido, somos “los más dignos de conmiseración de todos los hombres” (1 Co. 15:19).

[84] En nuestra época, el debate teológico sobre la revelación sigue siendo confuso e inherentemente contradictorio, en gran medida porque muchos teólogos siguen hablando de “revelación” cuando, sobre el fundamento de sus convicciones expresadas, han renunciado al derecho a hacerlo.¹⁴ En un nivel naturalista, no puede existir una realidad tal como la revelación; no existe una comunicación personal de Dios a la humanidad. Si Dios no existe y si, como dice Feuerbach, “la antropología es el secreto de la teología”, según este paradigma, la

religión y la revelación quedan automáticamente condenadas y no son más que las reacciones de la fantasía humana. Sin embargo, el término “revelación” sigue usándose incluso entre los filósofos y teólogos naturalistas. La realidad de la religión depende de algún tipo de revelación, y la misma posibilidad de la revelación como comunicación de un Dios personal exige una cosmovisión teísta, sobrenaturalista. El punto de vista materialista está diametralmente opuesto a todas las ideas de semejante revelación. La cosmovisión sobrenaturalista afirma tanto la creación como la providencia; dado que Dios creó el mundo, y por su providencia aún lo sustenta y lo gobierna, se encuentra absolutamente elevado sobre el mundo, y puede usarlo como mejor le parezca. Así, tanto la creación como la providencia son la prueba de que Dios puede y quiere revelarse.

Aun así, todavía queda una pregunta: dando por hecho que Dios se revela a sí mismo, ¿adónde acudimos para encontrar la verdad sobre la revelación en medio de todas las afirmaciones contradictorias sobre ella? Después de todo, todas las religiones apelan a la revelación. Las diversas ciencias de la religión, tal como se aplican habitualmente, no son de gran utilidad aquí. Su error principal en este sentido es su respaldo de un método científico religiosamente neutral; el intento de encontrar un punto de vista sin valores, sin prejuicios, objetivo, lo cual es una meta imposible. El verdadero concepto de la revelación solo puede desprenderse de la propia revelación. Si nunca se ha producido una revelación, es inútil toda reflexión sobre este concepto. Esto no facilita precisamente nuestra búsqueda de la verdad. En realidad, es desconcertante que todas las religiones se fundamenten en una revelación, y que sobre esa base se presenten como la verdadera religión. Por lo tanto, es comprensible que muchos teóricos se retiren a la postura de la indiferencia e intenten

consolarse con la idea de que da lo mismo lo que uno crea, siempre que viva bien. Pero este consuelo se evapora rápido. Las religiones concretas del mundo no permiten esa indiferencia neutral; existen divisiones, y el investigador científico no puede evitar emitir juicios. Ninguna ciencia, y especialmente la ciencia que aborda la dimensión más íntima de la experiencia humana, carece de presuposiciones o de prejuicios. Las ciencias de la religión no pueden tomar ni toman postura fuera de la corriente de la historia y de la experiencia humanas; están insertas en ellas. La ciencia no puede crear unidad en las convicciones más básicas del corazón. Si debe existir la unidad, tendrá que alcanzarse por medio de la misión; solo la unidad religiosa podrá introducir en el mundo la unidad espiritual e intelectual de la humanidad. Y solo la revelación puede darnos la respuesta a la revelación.

Esta aparente circularidad no debe llevarnos a caer en la desesperación que supone pensar que no hay posibilidad de que exista la verdad y al recurso consiguiente del relativismo. El hecho de que todas las religiones apelen a una revelación no puede ser un argumento para que los cristianos abandonen su convicción sobre la veracidad de la religión cristiana, de la misma manera que el pensamiento lógico o ético o las personas estéticas no abandonarán sus convicciones sobre las leyes del pensamiento, la moral o la belleza porque haya miles de personas que dicen que la verdad, la virtud y la belleza son meros conceptos relativos y encuentran su criterio en los seres humanos individuales. Dentro de la especie humana existen discrepancias fundamentales sobre estos asuntos tan importantes, y es cierto que los musulmanes, los budistas y otros razonarán partiendo de su revelación, y actuarán conforme a sus creencias, de la misma manera que lo harán los cristianos. En este sentido, más vale que todo el mundo esté plenamente convencido en su propia mente. Los cristianos

solo pueden dar testimonio de la verdad, confiando en que el Dios que se nos ha revelado como Creador y Redentor es el mismo que ofrece a sus seguidores la sabiduría necesaria para comprender su revelación. Por consiguiente, creemos que una ciencia (por supuesto, impulsada por convicciones libres, no por la coerción) que se alíe con la fe cristiana será capaz de hacer más y trabajar más enérgicamente por la unidad espiritual e intelectual de la humanidad que otra naturalista. Esta unidad se garantiza en la unidad de Dios y es la esperanza de toda la religión. La investigación científica enraizada en la revelación cristiana arrojará también resultados que sirvan a Dios y sean una bendición para el mundo. Los cristianos pueden proceder a hacer su obra positivamente, no especulativamente, y hacerla con confianza y con gozo. No son ellos quienes dictan a Dios si se revela o cómo puede hacerlo, sino que escuchan lo que ha dicho el propio Dios sobre este asunto. Ahora seguiremos adelante viendo lo que enseña la Sagrada Escritura sobre la revelación: su sujeto y su objeto, su esencia y su contenido, su expresión y su intención.

LA REVELACIÓN GENERAL

[85] Instruida por la Sagrada Escritura, la teología cristiana temprana estableció una distinción entre la revelación “natural” (religión, teología) y la revelación “sobrenatural”. El cristianismo tenía en cuenta aquellos elementos que tenía en común con otras religiones mediante la confesión de que Dios se da a conocer a todas las personas mediante su Creación. Justino Mártir, por ejemplo, habla de una “enseñanza humana” que nace de “la semilla de la razón (σπερμα του λογου) que es innata a toda la raza humana”. Él distinguía entre “un conocimiento [espiritual] (γνωσις) y la visión (θεωρια)”, que solo recibimos por medio de Cristo.¹⁵ Lo que es único y distintivo del cristianismo se basa en la

revelación especial de Dios en la Escritura. Los grandes debates teológicos en la Iglesia tuvieron que ver con la naturaleza de la relación entre estas dos cosas, sobre todo con los límites entre los dos tipos de revelación.

Aunque algunos teólogos intentaron, después del hecho, demostrar dogmas cristianos esenciales partiendo de la naturaleza y de la razón,¹⁶ la distinción entre la teología natural y sobrenatural, o escritural, se volvió cada vez más rigurosa, convirtiéndose en un contraste absoluto. La revelación sobrenatural, escritural, empezó a referirse a otro orden de conocimiento que sobrepasaba incluso el intelecto de los seres humanos sin pecado y de los ángeles. Cuando en este debate se introdujeron los conceptos del mérito, se difuminaron las líneas entre la fe y la razón, y se oscureció la comprensión del impacto que tiene el pecado sobre nuestro conocimiento de Dios. El racionalismo y el sobrenaturalismo a menudo se dieron la mano en un matrimonio improcedente.

2. La Reforma no discutió la distinción entre la revelación natural y la sobrenatural, pero en principio le asignó un significado muy distinto. “Sobrenatural” se entendía primariamente como una referencia a la revelación que sobrepasaba con creces los pensamientos y los deseos de los seres humanos caídos y *pecadores*. Se afirmó la teología natural, pero incorporándola a la doctrina de la fe cristiana.¹⁷ Los reformadores creían que la mente humana estaba tan entenebrecida por el pecado que no podía conocer y comprender debidamente ni siquiera la revelación natural. Por consiguiente, Dios tenía que proporcionar las lentes (Calvino) de la Escritura para contribuir a nuestra “lectura” de la revelación natural. Los seres humanos también necesitaban los ojos de la fe, recibir la iluminación del Espíritu Santo, para ver a Dios en las obras de sus manos. El sector extremo de la tradición anabaptista llegó más lejos, rechazando el orden natural e intentando, con

ánimo revolucionario, establecer un reino de los cielos en la Tierra. El socinianismo también rechazó la teología natural y extraía todo conocimiento de Dios de la revelación especial. Ni siquiera Lutero se vio libre de una visión dualista que separaba los ámbitos espiritual y temporal. Como resultado, dentro del mundo protestante dividido no logró arraigar un entendimiento teológico sólido de la revelación, lo cual tuvo consecuencias trágicas. Dentro del anabaptismo y del socinianismo, el sobrenaturalismo excesivo se convirtió en racionalismo; entre los luteranos y algunos calvinistas, la razón llegó a tener un alto grado de autoridad junto a la fe. Al final, los naturalistas alemanes y los deístas ingleses decidieron que una teología natural expansiva volvía innecesaria la revelación. Como contraste, la influencia de la filosofía de Immanuel Kant llevó a los teólogos a buscar medios no racionales para afirmar la realidad de Dios. Además, la historia de las religiones demostró que en ninguna parte existía una religión puramente natural, y que todas las religiones eran positivas (concretas). Por último, la crítica histórico-bíblica socavó la revelación sobrenatural y borró las fronteras entre ella y la revelación natural.

[86] Las Escrituras no hacen distinción entre la revelación “natural” y la “sobrenatural”. La revelación de la Creación no es menos sobrenatural que la Escritura; en ambas, Dios obra, y su creación, preservación y gobierno providenciales constituyen una revelación única, poderosa y constante. En su origen, toda revelación es sobrenatural. Dios siempre está obrando (Jn. 5:17). Esa obra de Dios comenzó con la Creación, que es la primera revelación de Dios, el principio y el fundamento de todas las revelaciones posteriores. Al crear el mundo mediante su palabra y darle vida por medio de su Espíritu, Dios ya delineó los perfiles básicos de toda la revelación ulterior. Incluso antes de la caída en el pecado, Dios dirige un mensaje especial a la humanidad: el pacto de las obras, acompañado de su

mandamiento y su promesa probatorios (Gn. 2:16). La instrucción “No comerás...” nunca podría haberse inferido solo de la naturaleza. Tenemos entonces una elección sencilla y clara: revelación o naturalismo; creencia en un poder sobrenatural superior o la convicción de que la naturaleza es todo lo que hay. Como portadores de la imagen de Dios, los seres humanos defienden intrínsecamente lo sobrenatural.

La revelación sobrenatural no es igual que la revelación inmediata. Toda revelación viene mediada; Dios siempre se da a conocer usando medios, teofanías, palabras y hechos. El pecado no altera la situación. Incluso los sueños y las visiones se producen orgánicamente, y por lo tanto a través de un medio. La distancia entre el Creador y la criatura es demasiado grande para que los seres humanos perciban a Dios directamente. Lo finito es incapaz de contener lo infinito (*finitum non est capax infiniti*). Lo que significa esto para la *visio dei* en el estado de gloria, cuando “seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (1 Jn. 3:2), es un asunto que tocaremos más adelante. Sin embargo, sabemos que incluso entonces permanecerá la diferencia entre Creador y criatura. Ninguna criatura puede ver o comprender a Dios tal como él es y como habla consigo mismo. Por consiguiente, la revelación es siempre un acto de gracia; con ella, Dios condesciende a reunirse con su criatura, una criatura hecha a su imagen. Toda revelación es antropomórfica, una especie de humanización de Dios. Siempre se produce de determinadas formas, de modos específicos. En el caso de la revelación natural, sus pensamientos divinos y eternos se han depositado en las criaturas de un modo asequible a estas, de modo que los procesos intelectuales humanos pudieran comprenderlos.

La llegada del pecado no alteró el hecho de la revelación. Dios no se aparta; sigue revelándose en el mantenimiento y en el gobierno de todas las cosas. La revelación general de

Dios sigue siendo vigente para todas las personas en todos los tiempos; en la Creación manifiesta su poder y su divinidad eternos, y mediante las bendiciones y los juicios muestra alternadamente su bondad y su ira (Job 36; 37; Sal. 29; 33:5; 65; 67:7; 90; 104; 107; 145; Is. 59:17-19; Mt. 5:45; Hch. 14:16-17; Ro. 1:18). Se revela en la historia de naciones y de individuos (Dt. 32:8; Sal. 33:10; 67:4; 115:16; Pr. 8:15-16; Hch. 17:26; Ro. 13:1). También se manifiesta en el corazón y en la conciencia de todas las personas (Job 32:8; 33:4; Pr. 20:27; Jn. 1:3-5, 9-10; Ro. 2:14-15; 8:16). Dios también habla de manera especial por medio de las señales creacionales acompañadas de la revelación, como en la señal del arco iris para Noé (Gn. 9:12-17), los siete años de abundancia seguidos de siete años de hambruna en Egipto (Gn. 41 y ss.) y las plagas que acompañaron al Éxodo (Éx. 6 y ss.). Por estas y otras razones, no hay que identificar la distinción entre revelación natural y sobrenatural con la distinción entre revelación general y especial. El segundo contraste es preferible al primero.

[87] Los teólogos cristianos piensan unánimemente que la revelación general es inadecuada. Agustín está convencido de que existe cierta verdad entre los paganos que los cristianos pueden usar provechosamente,¹⁸ pero para él la filosofía no puede salvar. Conoce la meta, pero no el camino que lleva hasta ella,¹⁹ y a menudo nos desvía del rumbo, suprimiendo la verdad mediante la injusticia y exaltando su propio orgullo,²⁰ careciendo de la piedad y del amor necesarios para el conocimiento de la verdad.²¹ No existe desacuerdo entre los teólogos católico-romanos y los protestantes sobre la insuficiencia de la revelación general. Tomás afirma la necesidad de la revelación incluso para los artículos de fe mixtos conocidos por la razón,²² y los catecismos y concilios de la Iglesia romana siguen esta pauta.²³ Los motivos son evidentes: la revelación general no logra señalarnos el pecado, la ira divina y la gracia; el

conocimiento de Dios mediado por la revelación general es incierto, incoherente, mezclado con errores e inasequible para muchas personas; y, por último, nunca ha existido una religión concreta que encaje con lo que deístas y especialistas en la historia de las religiones consideran que es el núcleo esencial de la religión natural, racional en general. No hay ningún templo dedicado al deísmo, ningún ritual cultural que alimente la fe de los naturalistas ni de los materialistas. Las religiones son realidades vivas; aunque los pensadores del siglo XVIII pudieron complacerse con las abstracciones de la razón, el siglo XIX, con su sentido de la historia, enseguida entendió que semejante religión natural ni existía ni podía existir en ninguna parte. Hoy día se piensa, por lo general, que todas las religiones son concretas y descansan sobre una revelación.²⁴

[88] La revelación general, a pesar de todo, tiene una gran importancia para el mundo del paganismo. Constituye el fundamento estable y permanente de todas las religiones paganas. Según la Escritura, el carácter de las religiones paganas consiste en la idolatría. Los dioses paganos son ídolos; no existen; son mentiras y vanidad (Is. 41:29; 42:17; 46:1 y ss.; Jer. 2:28; Sal. 106:28; Hch. 14:15; 19:26; 1 Co. 8:5; Gá. 4:8). En estas religiones actúa un poder demoníaco (Dt. 32:17; Sal. 106:28; 1 Co. 10:20 y ss.; Ap. 9:20). La condición en la que se encuentra el mundo pagano exento de la revelación a Israel y fuera de Cristo se describe como “tinieblas” (Is. 9:1; 60:2; Lc. 1:79; Jn. 1:5; Ef. 4:18), ignorancia (Hch. 17:30; Ro. 1:10 y ss.; 1 P. 1:14), imaginaciones y vana sabiduría (1 Co. 1:18 y ss.; 2:6; 3:19 y ss.), y pecado e injusticia (Ro. 1:24 y ss.; 3:9 y ss.). Han fracasado todos los intentos de explicar tanto los elementos de continuidad como la amplia diversidad entre las religiones apelando a un origen común y a un movimiento que parte del estado animal sin religión y llega hasta las religiones primitivas (animismo, fetichismo), pasando luego

a religiones más espirituales y éticas. Entre otras cosas, ignoran la posibilidad de la retrogresión dentro de la religión. Hubo incluso algunos pensadores decimonónicos que afirmaron que un elemento básico en todas las religiones paganas era un monoteísmo o henoteísmo originarios.²⁵

Esto parece razonable, porque tenemos que llegar a la conclusión de que, aunque los orígenes de la religión son inasibles como materia científica, el concepto de Dios es fundacional ya desde buen principio. Cuando juzgamos una religión, distinguiendo entre manifestaciones saludables y patológicas, admitiendo tanto el progreso como la decadencia con el tiempo, entonces es lógico postular cuál debió haber sido la esencia de una religión en los comienzos más remotos, cuál fue su idea principal y su dinámica. Ciertamente, lo mínimo que debemos admitir entonces es que hay que juzgar la esencia de la religión no mirando sus inicios más primitivos, sino sus etapas posteriores más florecientes, de la misma manera que solo podemos conocer a un niño partiendo de su versión adulta y una bellota gracias al roble que nace de ella.²⁶ Pero entonces, por analogía, uno se ve obligado, tanto si quiere como si no, a postular el concepto de Dios como fundamento de toda religión; es un cimiento universalmente presente en los orígenes de todas las religiones. Sin Dios, sin la admisión de su existencia, su revelación y su cognoscibilidad, nadie puede explicar satisfactoriamente el origen y la esencia de la religión.

Esto nos lleva asimismo a reconocer que existen elementos de verdad incluso en las religiones paganas. Los exámenes previos de religiones no cristianas que aplicaron un enfoque estrictamente dogmático, apologético y polémico a menudo trataban a los fundadores de las religiones [no cristianas], como Mahoma, como meros impostores, enemigos de Dios y cómplices del diablo. Pero

desde que el conocimiento de esas religiones se ha vuelto más preciso, esta interpretación resulta insostenible; chocaba tanto con la historia como con la psicología. La Escritura dice que incluso entre los paganos existe una revelación de Dios, una iluminación del Verbo, una actuación del Espíritu de Dios (Gn. 6:17; 7:15; Sal. 33:6; 104:30; Job 32:8; Ec. 3:19; Pr. 8:22 y ss.; Mal. 1:11; Jn. 1:9; Ro. 2:14; Gá. 4:1-3; Hch. 14:16-17; 17:22-30). Muchos Padres de la Iglesia (Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Agustín y otros) asumían la actividad del Logos en el mundo pagano. En palabras de Agustín: “Aun así, la imagen de Dios no se ha borrado hasta tal punto en el alma del hombre a consecuencia de los afectos terrenales que no haya dejado ni el más mínimo resto de ella, por lo cual podría decirse en toda justicia que el hombre, incluso en medio de la impiedad de su vida, hace o aprecia determinadas cosas contenidas en la ley”.²⁷ Además, muchas personas impuras reconocen que esto es así.²⁸

En la Edad Media, Tomás dijo lo mismo, incluso citando a Agustín y a Beda como autoridades: “No existe ninguna falsa doctrina que, en determinado momento, no mezcle una parte de verdad con las falsedades”.²⁹ Los teólogos reformados admiten esto mediante su doctrina de la gracia común. Con ella repudiaron el error pelagiano que enseñaba la suficiencia de la teología natural, mientras al mismo tiempo reconocía la verdad, la belleza y la bondad que también están presentes en el mundo pagano.³⁰ Por norma, esta operación de la gracia común se reconocía en la vida de la moral y del intelecto, la sociedad y el estado, pero menos frecuentemente en las religiones de los paganos. Las religiones solían atribuirse al engaño o a la influencia demoníaca. Sin embargo, en todas las religiones es discernible la actividad del Espíritu de Dios y de su gracia común. Calvino habló justificadamente de una “semilla de la religión”, “un sentido de la divinidad”.³¹ Las diversas

religiones, por muchos errores que contengan, hasta cierto punto satisficieron las necesidades religiosas de las personas, y trajeron consuelo en medio del sufrimiento y de la tristeza de la vida. Todos los elementos y formas que son esenciales para la religión (el concepto de Dios, el sentimiento de culpa, el deseo de redención, el sacrificio, el sacerdocio, el templo, el culto, la oración, etc.), aunque corrompidos, aparecen en las religiones paganas. El cristianismo es la religión verdadera, la verdad de todas las religiones; las religiones paganas son caricaturas. Cristo es aquel prometido a Israel y el deseado de todos los gentiles. Israel y la Iglesia son elegidos para beneficio de toda la humanidad. En la simiente de Abraham serán benditas todas las naciones de la Tierra.

[89] Sin embargo, la revelación general tiene sentido no solo para el mundo pagano, sino también en y para la religión cristiana. Las propias Escrituras valoran la revelación general; la Biblia da amplio testimonio de la gloria de Dios en la Creación (Sal. 8; 19; 29), nos señala al Espíritu de Dios como fuente de toda vida creacional (Gn. 2:7; Job 33:4; Sal. 104:29-30; Is. 32:15) y atribuye al Espíritu de Dios dones artísticos y de liderazgo (Éx. 31:2-5; 35:30-35; Nm. 27:18; Jue. 3:10; 6:34; 11:24; 13:25; 14:6; Job 32:8). La fe bíblica está posicionada para contemplar la naturaleza y la historia y descubrir en ellas rastros del Dios que se da a conocer como Padre por medio de Cristo. Los cristianos, provistos de las lentes de la Escritura,³² ven a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios. Como consecuencia, los cristianos se sienten a gusto en el mundo como creación de Dios; de la mano paternal de Dios reciben ellos todas las cosas también dentro del contexto de la naturaleza.

También aquí los cristianos cuentan con un sólido fundamento sobre el que apoyarse al hablar con todos los no cristianos. Tienen una base común con los no cristianos

en el ámbito de su humanidad como seres religiosos creados a imagen de Dios. La religión pertenece a la esencia de un ser humano. El concepto y la existencia de Dios, la independencia espiritual y el destino eterno del mundo, el orden moral universal y su triunfo último, todos estos son problemas que nunca dejan de acosar a la mente humana. Es imposible eliminar las necesidades metafísicas; la revelación general mantiene vivo el deseo y la búsqueda humanos, y mantiene a los filósofos ocupados en todo momento. No podemos eludir la realidad de que hemos sido creados a imagen de Dios y solo podemos hallar reposo en él; el evangelio de Cristo proporciona el cumplimiento de ese anhelo. La revelación general preserva a la humanidad para que esta pueda ser hallada y sanada en Cristo y hasta que lo sea.

Toda revelación (general y especial) acaba hallando su cumplimiento y su sentido en Cristo. La revelación de Dios en la Escritura y en Cristo nos ofrece las lentes de la fe, que nos permiten comprender mejor la revelación general, así como una base para debatir con los no cristianos. La fe cristiana jamás debe representarse como perteneciente a otro mundo o adversativa a la Creación. Más bien, en la fe cristiana se unen la gracia y la naturaleza, y la revelación general vincula el reino de los cielos y el reino de este mundo; conecta la Creación y la redención en una gran cantata de alabanza escatológica. La vida religiosa está entretejida en el tejido mismo de la experiencia humana ordinaria. Dios es el único y el mismo Dios de amor en la Creación y en la redención; la gracia restaura la naturaleza.

LA REVELACIÓN ESPECIAL, ESCRITURAL

[90] El cristianismo, como todas las religiones, no puede sobrevivir a base de la revelación general por sí sola; requiere un desvelamiento o una manifestación divina especial. Toda religión puede reducirse a tres necesidades

básicas. Primero, la creencia religiosa desea a un Dios *que está cerca*, de modo que prácticamente en todas las religiones hay lugares santos, momentos sagrados e imágenes sacras. Segundo, en todas las religiones podemos detectar la creencia de que los dioses, de alguna manera, *revelan su voluntad* a los seres humanos. Por último, existe una creencia universal en la *ayuda* especial de los dioses en momentos de necesidad. Así, la creencia en la manifestación, la predicción y el milagro son elementos necesarios en todas las religiones. La cercanía y la asequibilidad, la comunicación de la voluntad divina, la ayuda en los problemas, estos son los grandes intereses religiosos. Además de estas inquietudes, la religión bíblica también puede compartir algunas formas con otras religiones (sacrificios, templos, sacerdotes), pero su esencia sigue siendo categóricamente distinta. En la Sagrada Escritura, Dios toma la iniciativa; el Mesías solo provino de Israel.

Las palabras y términos clave mediante los que la Biblia expresa el concepto de revelación son, principalmente, estos: *הגל*, desvelar (*niphal*: descubrirse, manifestar, aparecer, ser revelado; Gn. 35:7; 1 S. 2:27; 3:21; Is. 53:1; 56:1; Os. 7:1, etc.); *ראה*, ver (*niphal*: ser visto, mostrarse, aparecer; Gn. 12:7; 17:1; 18:1, etc.); *יָדַע*, conocer (*niphal*, *piel*, *hiphal*, *hithpael*: dar a conocer, enseñar; Nm. 12:6); *ἐπιφάνειν*, aparecer (Lc. 1:79; Tit. 2:11); sust. *ἐπιφάνεια*, apariencia, sobre todo del regreso de Cristo (2 Ts. 2:8; 1 Ti. 6:14; 2 Ti. 4:1; Tit. 2:13; 2 Ti. 1:10 de la primera venida de Cristo); *ἐμφανίζειν*, manifestarse, hacerse visible; pasivo, aparecer (Mt. 7:23; Jn. 14:21-22); *γνωρίζειν*, dar a conocer (Lc. 2:15; Ro. 9:22; Ef. 3:3, 5, 10); *δηλουν*, dar a conocer, desvelar, revelar (1 P. 1:11; 2 P. 1:14); *δεικνυναι*, mostrar (Jn. 5:20); *λαλειν*, hablar (He. 1:1; 2:2; 5:5), y especialmente *ἐποκαλυπτειν* y *φανερουν*. El uso que hace el Nuevo Testamento de estos

términos no es enteramente claro o coherente; sin embargo, etimológicamente, ἀποκαλυπτειν indica la retirada de una cubierta mediante la cual estaba oculto un objeto, y φανερουν denota dar a conocer un asunto que estaba escondido o era desconocido previamente. Ἀποκαλυψις elimina la causa por la que algo estaba oculto y ahora se ha revelado; φανερωσις da a conocer públicamente el propio asunto. A su vez, ambos verbos se diferencian de γνωριζειν y de δηλουν por el hecho de que el primero saca a la luz las cosas, mientras los dos últimos también trasladan lo que se revela al contenido de nuestra consciencia pensante.³³

Los seres humanos de todo el mundo detectan la importancia reveladora que tienen las apariciones percibidas de lo divino (teofanías), la adivinación oracular por medio de palabras y formulas sacras (magia), y la mediación de portavoces designados que, según se cree, conocen la voluntad divina (profecía). Cuando encontramos fenómenos contemporáneos como el espiritismo, la teosofía, la telepatía, el vudú y la brujería, así como los actos inenarrables de crueldad y de maldad humanas que sugieren la influencia demoniaca, tenemos que reconocer junto a las Escrituras que la llamada “cara oscura” de la naturaleza humana incluye poderes suprasensoriales que escapan a nuestra capacidad de explicarlos sobre una base científica amplia. “Hay más cosas en los cielos y en la tierra de las que sueña tu filosofía” (Shakespeare). La cosmovisión de la Escritura afirma la realidad de estos fenómenos (Gn. 41:8; Éx. 7:8-12; Dt. 13:1-2; Mt. 7:22; 24:24; 2 Ts. 2:9; 2 Ti. 3:8; Ap. 13:13-15). Al mismo tiempo, se opone fundamentalmente a ellos; ni los reconoce ni los tolera, sino que los prohíbe terminantemente (Lv. 19:26, 31; 20:27; Nm. 23:23; Dt. 18:10-11; Hch. 8:9; 13:6; 16:16; 19:13 y ss.; Gá. 5:20; Ap. 21:8; 22:15). Sea cual fuere la correspondencia en su forma, la sustancia es distinta. La diferencia entre la religión escritural y la de los paganos no consiste en la

unicidad del pacto, la circuncisión, el sacrificio, el tabernáculo, el sacerdocio, la profecía, etc. como *formas*. Incluso la religión cristiana tiene su sacrificio (Ef. 5:2), su sacerdote (He. 7) y su templo (1 Co. 3:16 y ss.; etc.). Lo que se da en el paganismo bajo una forma caricaturesca se ha convertido en una sombra y una imagen en Israel y en una auténtica realidad espiritual en el cristianismo gracias a la revelación plena de Dios en Jesucristo. Lo que diferencia al cristianismo de otras religiones es su fe en que el Mesías ha venido.

[91] La búsqueda religiosa humana, como hemos dicho, se reduce a tres deseos básicos: el anhelo de un Dios que esté cerca, un Dios que se comuniqué con nosotros, y un Dios que sea lo bastante fuerte como para librarnos del mal. La revelación bíblica indica diversos modos de revelación mediante los cuales se satisfacen estas necesidades humanas. La revelación bíblica de la cercanía puede hallarse en la manifestación perceptible de la presencia divina (teofanías; Gn. 12:7; 17:1, 22; 26:24; 35:9; Éx. 6:2; también cf. Gn. 11:5; Éx. 4:24; 12:12, 23; 17:6; Nm. 23:4, 16; 1 S. 3:21; 2 S. 5:24). Estas manifestaciones no presuponen la corporeidad de Dios ni son emanaciones del Ser divino; pueden ser una presencia impersonal (viento, fuego)³⁴ o manifestarse mediante seres personales (ángeles), tanto en el Antiguo Testamento³⁵ como sobre todo en el Nuevo.³⁶ En todas estas señales percibimos una manifestación de la gloria divina (כבוד, δόξα; Éx. 16:10; 24:17; Lv. 9:6, 23-24; Nm. 14:10; 16:19; 20:6), una gloria descrita como un fuego consumidor (Éx. 24:17; Lv. 9:23-24) así como una nube (1 R. 8:10-11; Is. 6:4).

Entre los enviados de Dios que hablan en su nombre, el Mensajero de Dios (מלאך יהוה) ocupa un lugar especial. Se le aparece a Hagar (Gn. 16:6-13; 21:17-20); a Abraham (Gn. 18; 19; 22; 24:7; 40); a Jacob (Gn. 28:13-17; 31:11-13; 32:24-30; cf. Os. 12:4; Gn. 48:15-16); a Moisés (Éx. 3:2 y ss.;

13:21; 14:19; 23:20-23; 32:34; 33:2 y ss.; Jos. 5:13-14; Jue. 6:11-24; 13:2-23). A este מלאך יהוה se le debe considerar la genuina revelación personal de Dios y su apariencia, aunque distinto de él (Éx. 23:20-23; 33:14 y ss.; Is. 63:8-9), y aun así uno con él en su nombre (Gn. 16:13; 31:13; 32:28, 30; 48:15-16; Éx. 3:2 y ss.; 23:20-23; Jue. 13:3), en poder (Gn. 16:10-11; 21:18; 18:14, 18; Éx. 14:19; Jue. 6:21), en redención y bendición (Gn. 48:16; Éx. 3:8; 23:20; Is. 63:8-9), en adoración y honor (Gn. 18:3; 22:12; Éx. 23:21). Más adelante en la historia de Israel, el tabernáculo y el templo como habitáculo de Dios (1 R. 8:10 y ss.; 2 Cr. 7:1 y ss.; Sal. 68:17; 74:2; 132:1 y ss.; 135:21) se convierten en el lugar en el que se concentran los anhelos de los israelitas devotos (Sal. 27:4; 42; 43; 48; 50; 63:2; 65; 84; 122; 137). Pero todas las teofanías del Antiguo Testamento son incompletas; Dios no habita en una casa hecha por manos humanas (1 R. 8:27; Jer. 7:4; Mi. 3:11; Hch. 7:48; 17:24); el sumo sacerdote entra en el lugar santísimo solo una vez al año; los profetas señalan a una venida de Dios incluso más gloriosa, acompañada del juicio y de la redención (Sal. 50:3; 96:13; Is. 2:21; 30:27, 40 y ss., passim; Mi. 1:3; 4:7; Sof. 3:8; Jl. 3:17; Zac. 2:10 y ss.; 14:9). La teofanía alcanza su clímax en Cristo, quien es el ἄγγελος, δόξα, εἰκὼν, λόγος, υἱὸς τοῦ θεοῦ en quien Dios se revela y se entrega plenamente (Mt. 11:27; Jn. 1:14; 14:9; Col. 1:15; 2:19, etc.). Por él, y por el Espíritu que él envía, la morada de Dios entre su pueblo se convierte en una verdadera realidad espiritual (Jn. 14:23; Ro. 8:9, 11; 2 Co. 6:16). La comunidad de creyentes es (ahora) la casa de Dios, el templo del Espíritu Santo (Mt. 18:20; 1 Co. 3:16; 6:19; Ef. 2:21), aunque solo alcanzará su manifestación plena en la nueva Jerusalén. Entonces el tabernáculo de Dios estará con su pueblo; él habitará entre ellos; ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos y será su Dios. Verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes (Mt. 5:8; 1 Co. 15:28; 1 Jn. 3:2; Ap. 21:3; 22:4).

[92] La profecía, o “inspiración”, es otro modo de revelación; con ella Dios transmite sus pensamientos a los seres humanos. Esta apelación puede ser audible (Gn. 2:16; 3:8-19; 4:6-16; 6:13; 9:1, 8 y ss.; 32:26 y ss.; Éx. 19:9 y ss.; Nm. 7:89; Dt. 5:4; 1 S. 3:3 y ss.; Mt. 3:17; 17:5; Jn. 12:28-29), puede ser un sueño (Nm. 12:6; Dt. 13:1-6; 1 S. 28:6, 15; Jl. 2:28 y ss.),³⁷ visiones (Gn. 15:1, 11; 20:7; 46:2; Nm. 12:6; 22:8-13; 24:3; 1 R. 22:17-23; Is. 6; 21:6; Jer. 1:11-14; 24:1; Ez. 1-3; 8-11; 40; Dn. 1:17; 2:19; 7; 8; 10; Am. 7-9; Zac. 1-6; Mt. 2:13, 19; Lc. 1:22; 24:23; Hch. 7:55; 9:3; 10:3, 10; 16:9; 22:17; 26:19; 1 Co. 12-14; 2 Co. 12:1; Ap. 1:10, etc.), o una comunicación desvelada al echar suertes (urim y tumim).³⁸ Una vez más, en su forma, tales métodos se asemejan a su función en las religiones no bíblicas, aunque aún quedan diferencias significativas. A diferencia de los videntes griegos, los receptores bíblicos de la revelación no experimentaban una supresión de su consciencia; incluso en medio del éxtasis profético, seguían siendo conscientes de sí mismos, veían, oían, pensaban, hablaban, formulaban preguntas y daban respuestas (Éx. 4-6; 32:7 y ss.; Is. 6; Jer. 1; Ez. 4-6, etc.). Dios revela su propósito, sobre todo relativo al futuro (Nm. 23 y ss.; 1 R. 22:17; 2 R. 5:26; 8:11 y ss.; Jer. 1:13 y ss.; 4:23 y ss.; 14:18; 24:1 y ss.; Ez. 8; Am. 7-9; Zac. 1-6; Apocalipsis, etc.), en imágenes y visiones; los profetas escuchan voces y sonidos (1 R. 18:41; 2 R. 6:32; Is. 6:3, 8; Jer. 21:10; 49:14; Ez. 1:24, 28; 2:2; 3:12; Ap. 7:4; 9:16; 14:2; 19:1; 21:3; 22:8, etc.), y hay quienes son arrebatados por el Espíritu y son trasladados a otros lugares (Ez. 3:12 y ss.; 8:3; 43:1; Dn. 8:2; Mt. 4:5, 8; Hch. 9:10-11; 22:17; 27:23; 2 Co. 12:2; Ap. 1:9; 12; 14:1; 21:10).

Aun así, la mayoría de las revelaciones hechas a profetas tuvieron lugar sin que mediase una experiencia visionaria, y por medio de la iluminación interior del Espíritu Santo. En el Antiguo Testamento, la mayoría de revelaciones a los profetas se produjo sin ninguna visión;³⁹ a menudo, incluso

cuando se usa la palabra “visión”, es una simple sinécdoque para la profecía divina más general, apareciendo donde no se ha visto nada (Is. 1:1; 2:1; Am. 1:1; Hab. 1:1; 2:1; 1 S. 3:15). La idea más importante en este caso es que la profecía genuina procede de fuera, de Dios. Su Espíritu desciende sobre el profeta, de repente, con poder, y momentáneamente (Nm. 24:2; Jue. 6:34; 14:19; 15:14; 1 S. 10:6; 19:20, 23; 1 Cr. 12:18; 2 Cr. 15:1; 20:14; Is. 8:11; Ez. 1:3; 3:22; 8:1; 11:5; 37:1; 40:1). Esto lo confirma el testimonio del Nuevo Testamento relativo a los profetas del Antiguo, diciendo que hablaron de parte de Dios y por su Espíritu (Hch. 28:25; 1 P. 1:11; 2 P. 1:21).

Aunque el Espíritu Santo en el Antiguo Testamento desciende sobre una persona solo durante un tiempo, no es hasta el Nuevo Testamento donde hace su aparición el profeta supremo y definitivo. Como Logos, es la revelación plena y completa de Dios (Jn. 1:1, 18; 14:9; 17:6; Col. 2:9). El Espíritu Santo no desciende sobre él, sino que habita en él sin medida (Jn. 3:34). Partiendo de esta concepción, a lo largo de su ministerio y hasta su muerte y su resurrección vive, habla y actúa con el poder del Espíritu Santo (Mt. 3:16; 12:28; Lc. 1:17; 2:27; 4:1, 14, 18; Ro. 1:4; He. 9:14). Concede ese mismo Espíritu a sus discípulos, no solo como el Espíritu de regeneración y de santificación, sino también como el Espíritu de revelación y de iluminación (Mr. 13:11; Lc. 12:12; Jn. 14:17; 15:26; 16:13; 20:22; Hch. 2:4; 6:10; 8:29; 10:19; 11:12; 13:2; 18:5; 21:4; 1 Co. 2:12 y ss.; 12:7-11). Aunque el Espíritu Santo todavía equipa a algunos creyentes individuales para el cargo de profeta, es más importante subrayar la unción universal y la tarea profética de todos los creyentes (Mt. 11:25-27; Jn. 6:45; Hch. 2:17 y ss.; 1 P. 2:9; 1 Jn. 2:20). La profecía como don especial está destinada a desaparecer en la nueva Jerusalén (1 Co. 13:8; Ap. 21:27; 22:4, 15).⁴⁰

[93] Con los milagros, Dios se revela a sí mismo por sus obras. La palabra y el acto van de la mano; la palabra de Dios es un acto (Sal. 33:9), y su actividad es un discurso (Sal. 19:2; 29:3; Is. 28:26). Las obras de Dios tienen que observarse en primer lugar en la Creación y en la providencia, que son una obra y un milagro constantes (Sal. 33:6, 9; Jn. 5:17). Sin embargo, cabe preservar una distinción entre el orden ordinario de la naturaleza y los actos extraordinarios del poder divino. Los milagros son una בריאה, una creación, algo nuevo que nunca antes se había visto por otro medio (Éx. 34:10; Nm. 16:30). Los milagros son señales אותות, σημεία (Éx. 3:12; 12:13; Jn. 2:11; 4:54; 6:14; 9:16; 11:47) que manifiestan el poder y la gloria de Dios (Is. 35:1-2; Jl. 3:18; Am. 9:13; Jn. 1:14). Este poder y esta libertad de Dios son proclamadas por la naturaleza (Jer. 5:22; 10:12; 14:22; 27:5; Is. 40:12; 50:2-3; Sal. 33:13-17; 104; Job 5:9 y ss.; 9:4 y ss., etc.), pero se manifiestan especialmente en la historia de su pueblo (Dt. 10:21; 11:3; 26:8; 29:2; 32:12 y ss.; Sal. 66:5 y ss.; 74:13 y ss.; 77:15 y ss.; 78:4 y ss.; 135:8 y ss.; Is. 51:2, 9; Jer. 32:20 y ss.; Hch. 7:2 y ss.). Así, la historia de la salvación está repleta de milagros hasta la consumación.

No obstante, los milagros descritos en el Antiguo Testamento no produjeron una renovación completa o permanente de la propia Creación. Cuando se desvanecía el recuerdo de ellos, su efecto también menguaba; la vida recuperaba su curso habitual y la naturaleza parecía salir triunfante. Entonces la revelación de Dios llegó hasta los profetas que proclamaron el día del Señor venidero (יום יהוה) cuando él revelará su gloria y manifestará su poder milagroso por medio de señales milagrosas en los cielos (Am. 8:8 y ss.; Jl. 2:30), juzgando a las naciones (Is. 24:16 y ss.) y salvando a su pueblo (Is. 9:3; 10:24 y ss.; 11:15 y ss.; 43:16-21; 52:10; 62:8). El pueblo de Dios será perdonado, santificado e incluido en un nuevo pacto (Is. 44:21-23;

43:25; Ez. 36:25-28; Jer. 31:31 y ss.; Zac. 14:20-21). La paz, la seguridad y la prosperidad serán la consigna mientras la naturaleza se convierte en un paraíso (Os. 2:17 y ss.; Jl. 3:18; Jer. 31:6, 12-14; Is. 11:6-8; 65:25; Ez. 34:29; 36:29 y ss.; Zac. 8:12). Hay un nuevo cielo y una nueva tierra que vienen de camino, y ya nadie recordará las primeras cosas (Is. 65:17; 66:22).

Todo esto se cumple en Cristo. Su encarnación es el mayor de todos los milagros, donde Dios desciende y adopta nuestra plena humanidad. Sus milagros son las señales (σημεια) de la presencia de Dios, una demostración del poder divino, prueba de la era mesiánica (Mt. 11:3-5; 12:28; Lc. 13:16). La anticipación de gloria final se aprecia especialmente en los actos poderosos de sanación y de restauración de la Creación que hizo Jesús. En Jesús, el milagro se vuelve historia; su historia es en sí misma un milagro. La persona y la obra de Cristo son la revelación central de Dios; todas las demás revelaciones se apiñan en torno a este centro. Con el establecimiento del cristianismo, ahora Dios manifiesta su poder y su gloria especialmente en milagros espirituales, en el nuevo nacimiento y la nueva vida concedida a quienes estaban muertos (Ef. 2:1-10). La Escritura describe un nuevo eón cuando el “milagro” se convertirá en “natural”, cuando lo que debería ser se reconciliará con lo que es; cuando la plenitud del reino de Cristo vendrá con toda su gloria y se funden unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia definitivamente (Ap. 21-22).

[94-95] La autorrevelación de Dios no es fragmentaria; es un todo orgánico, una gran narrativa desde la Creación hasta la consumación. Toda la naturaleza y la historia testifican de Dios el Creador; todas las cosas regresan a él. Esta revelación que está fuera de nosotros se acompaña de la revelación activa de Dios dentro de los seres humanos en intelecto y en razón, conciencia y corazón. El Espíritu de

Dios habita en todos los portadores de su imagen, una habitación que es una revelación incluso más poderosa que en la naturaleza y en la historia, aunque no es una presencia salvífica. Es muy importante distinguir la obra salvadora del Espíritu Santo al aplicar los beneficios de Cristo de lo que Juan Calvino definía como “las más excelentes bendiciones que el Espíritu divino dispensa a quien él desea para el beneficio colectivo de la humanidad”.⁴¹ La humanidad caída solo ve esta revelación en parte y con ojos ciegos, llegando a suprimir su verdad mediante el pecado voluntario (Ro. 1:18-23), y para verla correctamente necesita la iluminación de la gracia. Esta nos la ofrece la Escritura cuando se nos muestra la importancia de la naturaleza como testimonio del poder y de la majestad de Dios (Job 28:25 y ss.; Sal. 19:1; 90:2; Pr. 8:24 y ss.; Is. 40:26; Mt. 5:45; Ro. 1:18-20).

El propósito de toda revelación (en la Creación, por medio de los profetas y los apóstoles, en la Escritura) es que los seres humanos conozcan, sirvan y honren a Dios. Dado que, después de la Caída, la revelación en la naturaleza y en la historia es inadecuada para este fin, hace falta una revelación especial llena de gracia y transformadora. La revelación especial es una revelación *salvífica*, y es diferente de la revelación natural en su forma y en su contenido. Sin duda es el mismo Dios quien se da a conocer a los seres humanos, tanto en la revelación general como en la especial, pero mientras que en la revelación general, la deidad de Dios (θειότης) ocupa el primer plano, en la revelación especial es el Dios trino el que, siempre con mayor claridad, se da a conocer en sus distinciones personales. Por supuesto, todas las obras externas de Dios (*opera ad extra*) son las obras esenciales de Dios, las obras que realiza el Dios trino en su unicidad. En las obras de la naturaleza es, como mucho, solo el Padre Creador quien nos habla por su Verbo (Logos) y el Espíritu. Pero en las obras de

la gracia, Dios se acerca a nosotros como Padre en el sentido enteramente único del Hijo, y como Padre se nos revela por medio de ese Hijo que se encarnó en Cristo y por el Espíritu de ese Cristo. La revelación especial es la revelación *salvadora* de Dios.

Con esta revelación Dios se nos da a conocer como el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta revelación es histórica y progresa durante el curso de muchos siglos, alcanzando su culminación en Jesucristo, el mediador de la Creación y de la redención. Él es el Logos que creó y sustenta todas las cosas (Jn. 1:3; Col. 1:15; He. 1:3) y se puede considerar al ángel de Yahvé que guió a Israel (Éx. 14:19; 23:20; 32:34; 33:3; Is. 63:8-9), y el contenido de la profecía (Jn. 5:39; 1 P. 1:11; Ap. 19:10). En la plenitud del tiempo se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn. 1:14). Así, Cristo es el mediador tanto de la Creación como de la recreación. “Fue su parte, y solo su parte, cuya ordenación del universo revela al Padre, renovar la misma enseñanza”.⁴² Viendo la importancia salvífica y el poder de la revelación, especialmente en Cristo, queda claro por qué es un error reducir la plenitud de la revelación a uno o más de sus preciosos aspectos. En la revelación, el propio Dios se acerca a nosotros y se imparte a sí mismo, concediéndonos no solo la verdad, sino también la justicia y la vida. La revelación no va destinada exclusivamente al intelecto humano, ni consiste solo en profecía o en la iluminación interior. La revelación incluye sucesos y palabras que los explican; sobre todo, la revelación de Dios viene con *poder de salvación*, abre los ojos de los ciegos, da libertad a los prisioneros. Al mismo tiempo, no podemos centrarnos tanto en el poder transformador de la revelación que ignoremos el alcance pleno del pecado humano. La revelación también es necesaria para librar a nuestras mentes del error, las mentiras, el engaño de nuestro intelecto. La revelación no es solo una transmisión de vida,

sino también un anuncio de la verdad; la revelación produce la doctrina. El mensaje y la acción reveladora pertenecen al plan de Dios y a sus actos de salvación.

[96] Por lo tanto, y por último, el propósito y la meta de la revelación especial es la gloria trinitaria del propio Dios, su deleite en sí mismo. El objetivo de la revelación es recrear la humanidad a imagen de Dios, establecer el reino de Dios en el mundo, redimir a este del poder del pecado y, así, glorificar el nombre del Señor en todas sus criaturas. Con la conclusión de la obra de Cristo, su Palabra también está completa (He. 1:1-4); hablando estrictamente, ya no buscamos una revelación ulterior. La pregunta sobre si el don de profecía (predicción) y de los milagros ha proseguido después de la era apostólica y sigue vigente hoy tiene, por consiguiente, una importancia secundaria. Los testimonios de los Padres de la Iglesia son tan numerosos y contundentes que desde las épocas más remotas esta pregunta prácticamente no puede responderse con una negativa.⁴³ Pero incluso si esos dones y poderes extraordinarios han permanecido en parte en la Iglesia cristiana, el contenido de esta revelación especial, que se concentra en Cristo y se contiene en la Escritura, no se ve enriquecido por ellos. Por otro lado, si estamos de acuerdo con Agustín cuando dijo que han disminuido o cesado, la revelación especial no queda empobrecida.⁴⁴ La Escritura enseña claramente que la revelación plena de Dios se ha dado en Cristo, y que el Espíritu Santo que fue derramado sobre la Iglesia ha venido solo para glorificar a Cristo y para recibir todas las cosas de este (Jn. 16:14). Esto no significa que, en adición a la obra objetiva de Cristo en la revelación y la redención, sea necesaria la obra del Espíritu para capacitar a los seres humanos para admitir y aceptar la revelación divina, convirtiéndose entonces en la imagen del Hijo. Como dijo nuestro Señor a Pedro cuando este confesó que era el Hijo de Dios: “No te lo reveló carne ni sangre,

sino mi Padre que está en los cielos” (Mt. 16:17; cf. Gá. 1:15-16).

[97] Dios redime y revela; nosotros sabemos, comprendemos y creemos. La revelación y la religión son distintas, pero no separables. La revelación es posible solamente si Dios tiene una existencia personal distinta al mundo, y si posee la voluntad y el poder necesarios para revelarse en actos y en obras. Dios se expresa con su habla, transmite sus pensamientos de una forma análoga a la comunicación de una persona a otra, un padre a un hijo, un maestro a su alumno o alumna. Así, la revelación nos somete a la obligación de escuchar, de aceptarla y de responder a ella con una vida que consiste en conocer, servir y amar a Dios con todas nuestras mentes y corazones. La revelación es un acto consciente y libre de un Dios de gracia y amor que se nos da a conocer para que aceptemos la gracia de Dios por la fe en Cristo o, en el caso de la impenitencia, recibamos un juicio más severo. Nos habla para que tengamos comunión con él, y nos hace partícipes de su naturaleza divina (2 P. 1:4). Dios sigue hablando hoy; aunque la revelación especial, en cierto sentido, es cosa del pasado, día a día Dios sigue revelándose de manera especial a todos los que viven bajo el evangelio. El testimonio del Espíritu prosigue hasta que se complete el efecto pleno de la revelación en la historia de la humanidad durante la manifestación final de Cristo. Entonces habrá acabado el tiempo de la siembra, y será época de cosecha.

“NATURAL” Y “SOBRENATURAL”

[98-99] Durante el resto de este capítulo analizaremos más a fondo la doctrina de la revelación contenida en la Escritura en su relación con la revelación natural en la Creación. Empezaremos llamando la atención sobre dos maneras en las que la doctrina de la revelación se ha malinterpretado en

la Iglesia cristiana, debido al sobrenaturalismo y al naturalismo (racionalismo). Abordaremos primero el sobrenaturalismo, que surgió primariamente en el catolicismo romano y luego influyó en diversas escuelas de pensamiento dentro del protestantismo. La distinción entre “natural” y “sobrenatural” es ajena a la Escritura; la naturaleza es la creación de Dios, y lo natural surge de lo sobrenatural y depende de ello. Sin embargo, como se manifiesta primero en los escritos de los Padres de la Iglesia, esta distinción tiene validez para recordarnos que la gracia de Dios en Cristo, el milagro del renacimiento obrado por el Espíritu Santo y demás, no pueden proceder del curso normal, ordinario, natural de las cosas. Como actos de Dios, señalan a una realidad que está “más allá” de la naturaleza, un mundo inalcanzable para los sentidos. Tomado en este sentido, el término “sobrenatural” es esencialmente un sinónimo de “teísta”; nos recuerda que este mundo no es todo lo que existe. Así, “sobrenatural” es todo lo que sobrepasa las cosas creadas y no tiene su causa en las criaturas sino en la omnipotencia de Dios. Retomando nuestro discurso de la sección anterior de este capítulo, toda revelación es, por consiguiente, sobrenatural; la revelación especial bajo las formas del milagro, la teofanía, la profecía y la iluminación es sobrenatural.

Las dificultades con el término “sobrenatural” nacen de la historia de su uso. El término se ha identificado con el concepto de milagro, lo cual es un error dado que no todos los eventos sobrenaturales son milagrosos, aunque todos los milagros son sobrenaturales. Como reacción, los pensadores modernos usan el término en relación con realidades inmanentes que desafían la simple descripción empírica o el análisis. Dentro de estos contextos, sobrenatural o “espiritual” se refiere al “extra” en los humanos, ese extra que está más allá de lo material y de lo físico. Además, en el catolicismo romano, el destino humano

se dividió en un fin natural y otro sobrenatural. Entonces la redención devuelve a la humanidad a su estado de plenitud original, natural, creado, mientras que el final sobrenatural apunta al destino más elevado de la *visio dei*, la unión mística con Dios, το θεωσις o divinización. Aunque las semillas de esta doctrina ya se habían plantado en algunas declaraciones de los Padres de la Iglesia, el primer movimiento en desarrollarlo fue el escolasticismo, sobre todo Halles, Buenaventura y Tomás.⁴⁵ Esta doctrina del final sobrenatural del ser humano se convirtió en dogma de la Iglesia en el Primer Concilio Vaticano, cuando se declaró que “la revelación debe... definirse como absolutamente necesaria... porque Dios, en su bondad infinita, ha destinado al hombre a alcanzar una meta sobrenatural, a saber, compartir los beneficios divinos que sobrepasan enteramente toda comprensión humana”.⁴⁶ Lo radical de este contraste entre lo natural y lo sobrenatural corre el grave peligro de separar de forma dualista la revelación (sobrenatural) de la Creación y la naturaleza. La revelación especial nunca debería separarse de su conexión orgánica con la historia, el mundo y la humanidad. En términos teológicos, la antítesis religiosa debería establecerse entre la gracia y el pecado, no entre la gracia y la naturaleza.

Unido al entendimiento sacramental de la Iglesia como canal necesario de la gracia, el dualismo de la naturaleza y de la gracia conduce a una cosmovisión estructurada jerárquicamente en la que la Iglesia (sobrenatural) es sagrada y el mundo (natural) es profano. Para el catolicismo, la realidad solo se vuelve sagrada cuando queda consagrada por la Iglesia y puesta al servicio de esta.⁴⁷ Así, lo distintivamente cristiano se identifica con lo eclesial y queda restringido a ello; para que el mundo reciba una influencia en una dirección cristiana necesita someterse al dominio de la Iglesia.⁴⁸ El dualismo naturaleza/gracia también alimenta lo opuesto al dominio mundial: el

desprecio del mundo, que lleva al ascetismo y al monaquismo. Cuando se entiende de esta manera la revelación especial de la gracia, al final acaba quedándose sola, sin tener vínculo alguno con la naturaleza y la historia. La revelación especial no se considera una incursión en el tejido del mundo y de la humanidad, sino un elemento que flota fuera y por encima de ellos. Este fue el caso especialmente cuando se trató la revelación especial como una doctrina, la proclamación de misterios incomprensidos e incomprensibles cuya verdad confirmaban los milagros.

La Reforma se rebeló contra esta cosmovisión, convirtiendo la antítesis cuantitativa entre revelación y naturaleza en una cualitativa, ética. La gracia no se oponía a la naturaleza, sino al pecado. La realidad de la Encarnación milita contra el dualismo naturaleza/gracia; el evangelio no es hostil al mundo como Creación, sino al mundo bajo el dominio del pecado, ese elemento ajeno que se ha infiltrado en el mundo. La revelación y la Creación no se oponen entre sí, porque la propia Creación es una revelación. La revelación dada en Cristo nos proclama que Dios amó al mundo, y que Cristo vino no a condenarlo, sino a salvarlo (Jn. 3:16-17), a destruir no las obras del Padre, sino solo las del diablo (1 Jn. 3:8). Y de la misma manera que el propio Cristo adoptó una naturaleza plenamente humana, negó la vida natural en un sentido ético, pero sin mutilarla ni mortificarla físicamente, y al final resucitó su cuerpo de entre los muertos, sus discípulos, aunque llamados sin duda a llevar su cruz y a negarse a sí mismos para seguir a su Maestro, no son llamados al ascetismo ni a la huida del mundo. Por el contrario: Jesús rogó al Padre que no quitara del mundo a sus discípulos, sino que los mantuviera en él protegidos del maligno (Jn. 17:15). La Reforma buscaba un cristianismo que fuera hostil no a la naturaleza, sino solo al pecado, y que tuviera un efecto reformador y santificador sobre la vida natural como un

todo, incluyendo el mundo de la cultura, la sociedad y la política. En la Reforma, el adagio volvió a cobrar fuerza: la naturaleza alaba la gracia; la gracia enmienda la naturaleza.

[100] Si el sobrenaturalismo infravalora la naturaleza, el naturalismo la exalta a costa de la revelación. Los racionalistas y los deístas aceptan la idea de la revelación solo en tanto en cuanto satisface el baremo de la razón. Los argumentos contra la revelación surgen de la convicción de que toda revelación contradice la razón y la ciencia, que no necesitan la hipótesis de Dios o de lo sobrenatural. La revelación es innecesaria.⁴⁹ Aparte de esto, incluso si se produjera una revelación, no seríamos capaces de reconocerla; no existen criterios universales que nos ayuden a determinar la verdad de una afirmación reveladora. Sin embargo, este no es el final de este asunto, dado que el racionalismo aún tiene que explicar la universalidad de la religión y la consiguiente convicción entre la gente de que su religión se basa en la revelación. El racionalismo simplifica en exceso el asunto; la revelación no se puede excluir tan fácilmente de nuestra reflexión sobre la religión. Las explicaciones para la persistencia de la revelación en la religión se justifican en términos de diversas teorías de acomodación,⁵⁰ alegoría,⁵¹ mitología⁵² o simbolismo, o se le aplica una amplia interpretación “religioso-histórica”.⁵³

Estos diversos intentos de ofrecer explicaciones naturalistas y racionalistas de la revelación han hecho una contribución a un mejor entendimiento de la Escritura en su relación orgánica con la naturaleza y con la historia. Sin embargo, las interpretaciones cambiantes y contrapuestas indican el carácter esquivo de una explicación puramente científica que resulte satisfactoria. La revelación escritural y la religión bíblica siguen siendo un enigma para aquellos que no parten de una posición de fe. La Escritura se resiste a toda explicación naturalista y racionalista de sus orígenes como revelación, y la atribuye exclusivamente a una

presencia de Dios Espíritu Santo extraordinaria y operativa. La profecía de eras pasadas nunca vino por voluntad de los seres humanos, sino que el Espíritu Santo movió a los profetas (2 P. 1:21; 1 Co. 2:11-12). La Escritura no nos da datos que interpretar; es en sí misma la interpretación de la realidad, la que conforma una cosmovisión determinada, un paradigma que es teísta, sobrenaturalista. Nuestra aceptación de cualquier revelación viene determinada por nuestra cosmovisión; aquí lo decisivo no es la crítica histórica, sino la autocrítica, no la ciencia, sino la fe. Los obstáculos intelectuales y filosóficos para aceptar la revelación no son insignificantes, pero en última instancia no son el factor decisivo. Lo decisivo es si la religión que se basa en la revelación se recibe con fe; Cristo, que ocupa el centro de la narrativa escritural, es la verdadera piedra de tropiezo para la incredulidad. La propia religión está interconectada con la revelación y depende de ella. Quienes abandonan la revelación pierden también la religión basada en ella. La revelación de la Escritura y la religión de la Escritura, la Biblia, y la fe cristiana se sostienen o caen juntas.

[101] A este paradigma teísta se oponen radicalmente todos los monismos que reducen la realidad a una sola sustancia, ya sea materia (materialismo) o mente (panteísmo). La cosmovisión del teísmo, por el contrario, respeta la distinción entre Dios y el mundo y las distintas realidades físicas, psicológicas, sociales y éticas del mundo. En lugar de la uniformidad monista, el teísmo aspira a la unidad en la diversidad, honrando la naturaleza multifacética de la propia Creación. Mientras el materialismo tropieza con los fenómenos psicológicos, el panteísmo no puede hallar un puente entre el pensamiento y la existencia, y no sabe qué hacer con la multiplicidad. La propia existencia es un misterio y un milagro. El hecho de que algo exista provoca asombro en la mente pensante, y a

este asombro, en consecuencia, se le ha llamado correctamente el principio de la filosofía. Cuanto más profundamente penetran los humanos en esta existencia usando su intelecto, más atónitos están, porque dentro de la esfera existencial, del cosmos, vemos diversas fuerzas en acción: en el mundo mecánico, vegetativo, animal y psicológico, pero también en los fenómenos religiosos y éticos, estéticos y lógicos. Cada una de estas fuerzas actúa conforme a su propia naturaleza, su propia ley y a su propia manera. Según la cosmovisión teísta, todos estos elementos y fuerzas que tienen sus leyes inherentes son cosas que Dios sustenta a cada instante, pues él es la causalidad final, suprema, inteligente y libre de todas las cosas. Como criaturas, no tienen estabilidad ni durabilidad propias. Es el poder omnipresente y eterno de Dios el que sustenta y gobierna todas las cosas. En él, en su plan y también en su gobierno, se origina la unidad o la armonía que cohesiona y une todas las cosas superando toda la gama de su diversidad, conduciéndolas hacia una meta única. Dios está presente en todas las cosas. En él todas las cosas viven, se mueven y tienen su existencia. La naturaleza y la historia son obras suyas; siempre trabaja (Jn. 5:17). Todas las cosas nos revelan a Dios. Aunque es posible que su dedo sea más claramente observable en un suceso que en otro, los puros de corazón ven a Dios en todas sus obras.

Este paradigma es plenamente compatible con la realidad de la revelación y los milagros. La naturaleza no es una máquina, como afirman los deístas, ni un producto acabado, sino sumido en el proceso de transformarse. La revelación y los milagros no son contrarios a la naturaleza, sino parte de una naturaleza atrapada en un desarrollo teleológico constante hacia su destino divino. Tomás ya observó: “Cuando Dios hace algo contrario al curso de la naturaleza, no subvierte todo el orden del universo, sino el curso resultante de la relación entre un objeto particular y

otro”.⁵⁴ Los milagros no introducen un cambio en las fuerzas inherentes a la naturaleza ni en las leyes conforme a las que operan. Lo único que sucede en un milagro es que la operación de las fuerzas de la naturaleza queda suspendida en un momento dado como resultado de la aparición de otra fuerza que actúa conforme a una ley propia, y produce un efecto exclusivo de ella. Los milagros no son intrusos ajenos en una Creación caída, sino que forman parte del diseño divino del mundo, y actúan como la obra de Dios para redimir y perfeccionar la naturaleza caída.

LOS MILAGROS, EL LENGUAJE Y LA HISTORIA

[102] Aun así, la revelación y los milagros constituyen un orden de la realidad que es esencialmente distinto al orden habitual de la naturaleza. No son simplemente el producto de una capacidad natural intensificada que poseen unos seres humanos inspirados. Tampoco hay que vincularlos con fenómenos esotéricos como el espiritismo, el hipnotismo y la telepatía. Los milagros de la Escritura son un componente único e indispensable de la cosmovisión cristiana. La presencia y la actividad de Dios no están restringidas al orden natural ni tampoco excluidas de él. La revelación y los milagros están al mismo tiempo estrechamente vinculados a lo natural y son distintos de ese ámbito. Debemos eludir enfoques apologéticos que consideran que los nuevos descubrimientos científicos funcionan como explicaciones sencillas de los milagros bíblicos.⁵⁵ Tampoco debemos estar limitados por lo que la ciencia dice que es posible o imposible en el mundo natural. Los teólogos y los científicos naturales deben respetarse mutuamente y admitir los límites respectivos de su trabajo. Debemos rechazar todos los intentos de preservar cierto valor de los milagros bíblicos mediante la separación de lo que es científico o “hecho” histórico de algún valor residual, putativo, que sea religioso, ético, espiritual o “mítico”.⁵⁶ No podemos librarnos tan

fácilmente de los milagros. Ciertamente, el milagro es tan indispensable para la religión como la revelación. “Una fe sin milagros es una fe lisiada” (“Ein Glaube ohne Wunder ist in wunder Glaube, Jos. Müller). Si negamos los milagros, ponemos en duda toda la revelación bíblica y el evangelio cristiano. La revelación y los milagros no son simplemente actos individuales de Dios, sino que siguen un orden divinamente planeado en una historia progresiva. La pregunta de la revelación es si creemos o no. La fe en la revelación es una cuestión de esperanza de liberación, de un mundo nuevo y mejor en el que se hayan superado el pecado y la muerte. Mediante la revelación, Dios se acerca a nosotros para llevarnos a él, para vivir con nosotros para siempre.

[103] No solo existe un estrecho vínculo entre la religión y la revelación, sino también entre la revelación y la “escritura” de una religión. Casi todas las religiones tienen algunos textos que incluyen mitos, reglas ceremoniales, textos litúrgicos, documentos sacerdotales y demás. Muchas cuentan también con un libro sagrado o una colección de libros que funcionan como escritura sagrada. Estas escrituras plasman el contenido de la religión (sus ideas, doctrinas, dogmas), lo que debe a la revelación, expresa en palabras, transmite de una generación a otra, y por último fija permanentemente por escrito. Esto no debería sorprendernos: es un proceso muy ordinario y plenamente humano en el lenguaje. Un elemento integral de la consciencia que tenemos de nosotros mismos como humanos es nuestra capacidad y nuestro deseo de expresarnos; pensamos y hablamos; hablamos y ponemos por escrito. La palabra escrita de la Escritura cristiana es la encarnación de la palabra hablada, y vuelve permanente la revelación, la hace universal, perdurable. Así, las palabras crean pueblos y naciones. El lenguaje es el alma de una nación, la custodia de los bienes y los tesoros de la

humanidad, el vínculo que une a los seres humanos, los pueblos y las generaciones, la gran tradición que vincula en consciencia el mundo de la humanidad, que por naturaleza es uno solo. Lo mismo es verdad de aquellos que viven según la revelación dada en la Sagrada Escritura; el mensaje de la revelación creó un pueblo nuevo, una nación santa, llamada de las tinieblas a la luz (1 P. 2:9-10). La revelación bíblica es una historia y crea una historia. Los grandes actos y eventos de la historia de la salvación pertenecen al pasado, pero siguen teniendo un efecto poderoso en nuestros tiempos. La historia también es portadora de los pensamientos de Dios, la revelación de la intención divina, que una y otra vez indujo el asombro maravillado y la adoración del apóstol Pablo; la revelación del misterio, sin la cual los seres humanos tantean en la oscuridad. La revelación bíblica participa en el flujo y reflujo de la historia, pero abarca también pensamientos eternos, que no solo tuvieron sentido en el momento en que tuvo lugar su revelación y para las personas a los que iban destinados, sino que tienen valor para todas las épocas y para todos los seres humanos.

[104] Dentro de la tradición cristiana, la verdad es encarnacional, basada en la historia del Hijo de Dios encarnado en nuestro espacio y tiempo. Es una verdad tanto histórica como universal, y discurre por la historia por la vía encarnacional, por medio de la tradición de la Iglesia universal. Para que la revelación divina entre plenamente en la vida de la humanidad, adoptó forma de siervo: el lenguaje escrito. En este sentido, también la Escritura es una encarnación de Dios, el producto de la encarnación de Dios en Cristo. La Escritura tiene una importancia instrumental; no exige devoción a sí misma, sino al Cristo que proclama. Hay que rechazar dos errores gemelos. El primero es equiparar la revelación espiritual con la propia inspiración, separando así la Escritura de la historia de la

redención y de la revelación subyacente en ella. Todas las restricciones de la revelación a la palabra inspirada de la Escritura ignoran el hecho de que no toda la inspiración ni toda la revelación dada por Dios se hallan registradas en la Escritura (Jn. 21:25). Lo que se ha plasmado en ella es lo que fue transmitido por los apóstoles para beneficio de la Iglesia. La revelación en su origen y por su efecto continuado queda así atada a la tradición. Esto también es “natural”; en su revelación, Dios sigue las líneas básicas que ha trazado para la coexistencia de los seres humanos. La humanidad no es una agregación de individuos, sino un todo orgánico en el que todas las personas viven de forma interdependiente. La revelación sigue esta norma; la recreación se adapta a la Creación. Participamos de la religión como lo hacemos en todos los ámbitos de la vida, disfrutando de los beneficios de la humanidad por medio de la tradición. Esto también pertenece a la idea de la encarnación. Es un suceso en sí mismo, que sucedió en un momento dado del tiempo pero que, por medio de la tradición, se convierte en posesión de todos los humanos y en su bendición. El hecho es que heredamos todas las cosas de las generaciones anteriores. No traemos nada al mundo (1 Ti. 6:7). Física y psicológicamente, intelectual y éticamente, dependemos del mundo que nos rodea. En lo tocante a la religión, las cosas no son distintas. La revelación que consiste en historia llega hasta nosotros solo por la vía de la tradición, entendida en su sentido más amplio posible.

El segundo error consiste en distinguir entre Escritura y revelación hasta el punto de separarlas. Este tema se manifiesta con muchas variantes: “No la letra, sino el espíritu”; “no la Escritura, sino la persona de Cristo”; “el principio fundamental de la Escritura no es el mensaje, sino el hecho”. Lessing consiguió producir la petición tan conocida: “¡Oh, Lutero! ¡Gran hombre santo! Nos has

librado del yugo del papa, pero, ¿quién nos liberará del yugo de la letra, el papa de papel?”. Este paradigma no es menos erróneo, pero sí más peligroso que el otro, porque en muchos casos la revelación y la inspiración divina (θεοπνευστια) coinciden. Quienes niegan la inspiración divina y menosprecian la Escritura perderán también en gran medida la revelación; no les quedará más que los escritos humanos. Además, la revelación, incluso cuando en hecho o en palabra precedió a su redacción, la conocemos solo por medio de la Sagrada Escritura. No sabemos literalmente nada de las revelaciones de Dios en la época de Israel y en Cristo si no es gracias a la Sagrada Escritura. No existe otro principio primario. Por consiguiente, con la caída de la Sagrada Escritura cae también toda la revelación, al igual que la persona de Cristo. Precisamente porque la revelación es historia no hay manera de saber nada de ella excepto mediante la técnica ordinaria aplicable a toda la historia, que es el testimonio humano. Para nuestra mente, los testimonios deciden la realidad de un hecho. No tenemos comunión con Cristo si no es por medio de la comunión en el mensaje de los apóstoles (Jn. 17:20-21; 1 Jn. 1:3). Para nosotros, para la Iglesia de todos los tiempos, la revelación solo existe bajo la forma de la Sagrada Escritura. Por último, la inspiración divina, como será evidente más adelante, es un atributo de las Escrituras, una actividad única y distintiva de Dios en relación con la redacción de la Escritura, y por consiguiente debe ser reconocida y honrada hasta ese punto como un acto de revelación. Por lo tanto, el desprecio y el rechazo de la Escritura no son actos inofensivos al respecto de los testimonios humanos sobre la revelación, sino la negación de un acto revelador especial de Dios. No debemos dejar de hacer justicia a la revelación por amor a la Escritura ni dejar de hacer justicia a la Escritura por amor a la revelación. No debemos ignorar la historia por amor a la Palabra; no debemos mostrar desprecio por la Palabra

porque aceptamos la historia. Ni el intelectualismo ortodoxo ni el espiritualismo anabaptista honran la revelación escritural como el último acto de la pedagogía divina, que proclama a Cristo y su salvación. En este sentido, la Escritura es el final, la corona, la transformación en permanente y la publicación de la revelación, el medio por el cual llega hasta nosotros en forma de libro. La Escritura y solo ella es la única revelación segura que tenemos de Dios.

[105] La revelación como un todo no estará completa hasta la parusía de Cristo. Se divide en dos dispensaciones, la revelación objetiva de Dios en Cristo (incluyendo el tiempo de preparación del Antiguo Testamento) y la dispensación del Espíritu, en la que el creyente se apropia subjetivamente de la salvación objetiva en Cristo. Toda la economía del Antiguo Testamento puede considerarse una venida de Dios a su pueblo, una búsqueda de un “tabernáculo” para Cristo. Cristo es el contenido; el Logos que brilla en las tinieblas viene a lo que es suyo y se hace carne en Jesús. Hasta ese momento, el Espíritu Santo no había descendido, porque Cristo aún no había sido glorificado (cf. Jn. 7:39). La dispensación del Hijo, entonces, da paso a la dispensación del Espíritu. El Espíritu Santo toma todo de Cristo, sin añadir nada nuevo a la revelación ya completa. El Espíritu Santo aplica la obra consumada de Cristo, el regalo pleno de Dios y su revelación para la humanidad. Cristo es el Logos, lleno de gracia y de verdad; su obra ha concluido; el Padre descansa en el trabajo del Hijo. Es imposible aumentar o reducir su obra; en Cristo, Dios se reveló por completo y se entregó por completo. En consecuencia, la Escritura también está completa; es la Palabra perfecta de Dios. En la dispensación del Espíritu no existe una revelación objetiva nueva.

Pero, aunque la revelación ya se ha completado, su efecto no cesa por ese motivo, sino que entra en el espectro completo de la vida y de la historia de la humanidad. El

efecto de la obra de Cristo sigue vigente mientras se va desplegando la historia conforme al propósito de Dios, hasta que Dios habite con la humanidad; este es el objetivo último de toda revelación. Por medio de la Escritura, ahora Dios introduce la revelación en el mundo, y pone por obra su contenido en la vida y en el pensamiento de la humanidad. Mediante su Espíritu habita en la Iglesia de Cristo y está en medio de ellos cada vez que dos o tres se reúnen en el nombre del Señor. Sigue realizando milagros, porque renueva la Iglesia de Cristo mediante la regeneración, la santificación y la glorificación; los milagros espirituales no cesan, porque Dios siempre trabaja. El Espíritu regenera a los creyentes individuales, reúne a la Iglesia y habita en ella, y afecta a la consciencia de la humanidad. El Espíritu Santo no solo regenera, sino que también ilumina. La palabra y el acto van de la mano, también en la economía del Espíritu Santo. Ahora, la revelación no es solo una doctrina que ilumina la mente, sino al mismo tiempo una vida que renueva el corazón. Debemos evitar la unilateralidad del intelectualismo y del misticismo, porque ambos suponen una negación de las riquezas de la revelación. Dado que hay que renovar tanto la cabeza como el corazón, la persona integral en su ser y su consciencia, en esta dispensación la revelación prosigue mediante la Escritura y la Iglesia. Dentro de este contexto, ambas mantienen un vínculo muy estrecho. La Escritura es la luz de la Iglesia, la Iglesia es la vida de la Escritura. La vida de la Iglesia es un misterio si no media la luz de la Escritura, mientras que aparte de la Iglesia, la Escritura es un enigma y una ofensa. Hasta la consumación, cuando acabe la revelación y la Escritura ya no sea necesaria, la Iglesia y la Escritura están unidas inseparablemente por Dios Espíritu Santo.

La Escritura no es un libro que habla de épocas pasadas, una crónica antigua que solo nos relaciona con personas y

sucesos del pasado. La Sagrada Escritura es la Palabra siempre viva, eternamente joven, que Dios, ahora y siempre, dirige a su pueblo. Es el discurso eternamente constante de Dios para nosotros. En consecuencia, la inspiración divina es un atributo permanente de la Sagrada Escritura. No solo fue “inspirada por Dios” en el momento en que fue escrita; *está siendo* “inspirada por Dios”. “Fue divinamente inspirada no solo cuando fue redactada, cuando Dios inspiró a los escritores, sino también, mientras se lee, Dios respira por la Escritura, y la Escritura manifiesta su aliento [siendo él su mismo aliento]”.⁵⁷ La Escritura no pretende, antes que nada, ofrecernos información histórica; la Escritura es tendenciosa: lo que fue escrito en aquellos tiempos lo fue para nuestra enseñanza, para que mediante la paciencia y la consolación de las Escrituras tengamos esperanza (Ro. 15:4). La Escritura fue escrita por el Espíritu Santo para que le sirva para guiar a la Iglesia, en el perfeccionamiento de los santos, en la edificación del cuerpo de Cristo. En ella, Dios se acerca a su pueblo. Algún día, cuando se hayan renovado por completo la existencia y la conciencia, la revelación acabará y la Escritura ya no será necesaria. La inspiración divina (θεοπνευστια) será entonces la porción de todos los hijos de Dios. A todos ellos los instruirá el Señor, y lo servirán en su templo. Entonces, la profecía y el milagro se habrán convertido en “naturales”, porque Dios habitará entre su pueblo.

1. “El concepto de la revelación es común a todas las religiones, por muy diferentes que sean las interpretaciones del término” (C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. [Edimburgo y Londres: William Blackwood & Sons, 1897-99], I, 131).

2. *Ibíd.*, II, 73.

3. *Ibíd.*, I, 128; II, 74; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion*, 2 vols. (Nueva York: Scribner, 1905), I, 107 y ss.

4. C. P. Tiele, *Elements*, I, 62 y ss.; II, 75, 117.

5. *Ibíd.*, II, 75 y ss., 109 y ss.
6. *Ibíd.*, I, 130, 166; II, 124 y ss.
7. F. Schleiermacher, *On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers* (Nueva York: Harper & Brothers, 1950), 89.
8. Nota del ed.: la *Vermittelungstheologie* ("teología de la mediación") fue una escuela concreta de teología alemana decimonónica que, influida por Schleiermacher, intentó sintetizar el cristianismo y la filosofía idealista moderna en una religión racional y moralmente defendible. Entre los representantes figuran I. A. Dorner, J. Neander, H. Martensen, K. Nitzsch y J. Müller.
9. C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T Clark, 1849), §22; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. Alfred Cave y J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), II, 133 y ss.; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §§11, 12
10. A. Ritschl, *Unterricht in der Christlichen Religion*, 6ª ed. (Bonn: A. Marcus, 1903), §§20 y ss.; ídem, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 190 y ss., 599 y ss.
11. David Friedrich Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung and im Kampfe mit der modern Wissenschaft*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), §19; ídem, *The Old Faith and the New, a Confession by David Friedrich Strauss*; traducción autorizada de la 6ª ed. de Mathilde Blind (Nueva York: Holt, 1873).
12. Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible*, trad. W. H. Corruth (Chicago: Open Court, 1903); original alemán: *Babel und Bibel: Ein Rückblick und Ausblick* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1904).
13. E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trad. Joseph McCabe (Nueva York: Harper & Brothers, 1900), 306-7; original alemán: *Die Welträthsel* (Stuttgart: E. Strauss, 1899), 354.
14. Nota del ed.: para un argumento del siglo XX contra el concepto mismo de revelación como algo de importancia teológica, véase Gerald Downing, *Has Christianity a Revelation?* (Londres: SCM Press; Philadelphia: Westminster, 1964).
15. Justino Mártir, *2 Apology*, 8, 10, 13.
16. P. e., Agustín (la Trinidad en *La Trinidad*); Anselmo (las doctrinas de la encarnación y la satisfacción en *Cur deus homo*). El más radical en este sentido fue Raimundo de Sabunde, quien, en su *Liber naturalis sive creaturarum*, intentó construir toda la doctrina cristiana de la fe partiendo de la naturaleza humana sin la ayuda de la Escritura y la tradición y sin utilizar el método escolástico.
17. U. Zwinglio, *Commentary on True and False Religion*, eds. S. M. Jackson y C. N. Heller (Durham, NC: Labyrinth, 1981), §3, "God"; J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I.i-v (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:35-69).
18. Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, II, 60.
19. Ídem, *Confesiones*, V, 5; VII, 26; ídem, *Ciudad de Dios*, X, 29.

20. Ídem, *La Trinidad*, XIII, 12, 13, 24.
21. Ídem, *Confesiones*, V, 4; ídem, *Ciudad de Dios*, IX, 20.
22. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, pr. (1), art. 1; ídem, *Summa contra gentiles*, I, 4.
23. “Es cierto que las cosas invisibles de Dios desde la creación del mundo son, como enseña el apóstol, claramente visibles, siendo entendidas por medio de las cosas hechas: su poder eterno y su deidad. Pero el misterio que había permanecido oculto durante eras y generaciones trasciende hasta tal punto el entendimiento humano que, si no lo manifestase Dios a sus santos, a los que quiso darlo a conocer mediante el don de la fe, las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo, el hombre no podría adquirir esa sabiduría mediante ningún esfuerzo” (“Prefacio” al *Catecismo Romano* [Concilio de Trento]).
24. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §10.
25. Entre otros, F. W. J. Schelling, Max Müller, L. W. E. Rauwenhoff, S. Hockstra, O. Pfeiderer, A. Jeremias, H. Winckler.
26. Pfeiderer, *Religion und Religionen*, 5; C. P. Tiele, *Elements*, II, 141-42; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion*, I, 34, 103, 144.
27. Agustín, *Sobre el espíritu y la letra*, cap. 48.
28. Agustín, *Retractaciones*, I, cap. 4.
29. T. Aquino, *Summa Theol.*, I 2, pr. 109, art. I; II 2, pr. 172, art. 6.
30. J. Calvino, *Institución*, II.ii.13.
31. Ibíd., I. iii. 1-3; Liv. 1; II. ii.18.
32. Raimundo de Sabunde, *Theologia Naturalis (Prologus)* (Artentinae: Martinus Flach, 1496); J. Calvino, *Institución*, I.vi.1.
33. Cf. Hermann Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (Gptha: F. A. Perthes, 1880); en inglés, *Biblical-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. William Urwick, 4ª ed. (Edimburgo: Scribner, 1892).
34. Así, a Abraham (Gn. 15:17 y ss.), a Moisés (Éx. 3:2; 33:18 y ss.); en el Sinaí (Éx. 19:9, 16 y ss.; 24:16, cf. vs. 9-11; Dt. 5:23; 9:15; He. 12:18), al pueblo (Éx. 13:21 y ss.; 14:19-24; 40:38; Nm. 9:21; 14:14; Dt. 1:33; Neh. 9:12, 19; Sal. 78:14), sobre el tabernáculo (Éx. 33:9; 40:34 y ss.; Lv. 9:23; Nm. 9:15-23; 11:17, 25; 12:5; 17:7; 20:6; Dt. 31:15; Sal. 99:7; Is. 4:5) y en el lugar santísimo (Éx. 25:8, 22; 29:45-46; Lv. 16:2; 26:11-12; Nm. 7:89); cf. también a Elías (1 R. 19:11 y ss.).
35. Así, Gn. 18; 19; 28:12; 32:1-2; Dt. 33:2; Job 33:23; 1 R. 13:18; Dn. 8:13; 9:21; 10:5; Zac.1:7-6:5.
36. Los ángeles están presentes en el nacimiento de Jesús (Mt. 1:20; 2:13, 19; Lc. 1:11; 2:9), repetidas veces durante su vida (Jn. 1:51; Mt. 4:6), en el momento de su sufrimiento (Mt. 26:53; Lc. 22:43) y durante la resurrección y la ascensión (Mt. 28:2, 5; Lc. 24:23; Jn. 20:12; Hch. 1:10). En la historia de los apóstoles, aparecen reiteradas veces (Hch. 5:19; 8:26; 10:3; 11:13; 12:7; 23:9;

27:23; Ap. 22:6, 16). Por último, durante su regreso Cristo estará acompañado por los ángeles (Mt. 16:27; 25:31; Mr. 8:38; Lc. 9:26; 1 Ts. 3:13, etc.).

37. En la Escritura, los sueños reveladores se dan también entre los no israelitas (Gn. 20; 31; 40; 41; Jue. 7; Dn. 2 y 4), y transmiten un mensaje, un comunicado de Dios (Gn. 20:3; 31:9, 24; Mt. 1:20; 2:12, 19, 22; 27:19) o una representación de la imaginación, que a menudo requiere una explicación (Gn. 28; 37:5; 40:5; 41:15; Jue. 7:13; Dn. 2 y 4).

38. Las suertes se usaron en muchas ocasiones: el gran día de la expiación (Lv. 16:8); al dividir el territorio (Jos. 13:6; 14:2, etc.; Neh. 11:1), las ciudades de los levitas (Jos. 21:4), el botín (Jl. 3:3; Nah. 3:10; Abd. 11) y los vestidos (Mt. 27:35; Jn. 19:23); al resolver casos difíciles (Jos. 7:1 y ss.; 1 S. 14:42; Pr. 16:33; 18:18; Jon. 1:7); al elegir un cargo (1 S. 10:19; Hch. 1:26; 1 Cr. 24:5; Lc. 1:9, etc.); las ordalías (Nm. 5:11-31) pueden incluirse en esta categoría.

39. Por ejemplo, en el caso de Isaías, Hageo, Malaquías, Abdías, Nahúm, Habacuc, Jeremías, Ezequiel.

40. Para leer más sobre la profecía, ver A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edimburgo: T&T Clark, 1903).

41. Nota del ed.: J. Calvino, *Institución*, II. II. 16. Calvino incluso prevé una objeción probable: “Tampoco hay fundamento alguno para preguntar qué relación puede tener el Espíritu con los impíos, quienes están alienados de Dios. Porque lo que se dice al respecto de que el Espíritu habita solamente en los creyentes, debe entenderse del Espíritu de santidad por el cual somos consagrados a Dios como templos. A pesar de esto, Él llena, se mueve y vigoriza todas las cosas en virtud del Espíritu, y esto conforme a la naturaleza peculiar que cada clase de seres ha recibido por la ley de la Creación”.

42. Atanasio, *Sobre la encarnación*, cap. 14; Ireneo, *Contra las herejías*, I, IV, 6.

43. T. Aquino, *Summa Theol.*, II, 2 pr. 178; Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 1002 y ss.

44. Según H. J. A. M. Schaepman, *Menschen en Boeken* (Utrecht: Wed. J. R. van Rossum, 1893-1903): “Ahora que el milagro del cristianismo se ha vuelto constitutivo de la humanidad, los pocos milagros que tienen lugar ya no son una necesidad urgente para el mantenimiento de la fe cristiana” (18).

45. Alejandro de Hales, *Summa universae theologiae*, II pr. 91 m. 1 a. 3; Buenaventura, *Breviloquium*, V, 1; T. Aquino, *Disputed Questions on Truth*, pr. 27; ídem, *Summa Theol.*, I, 2 pr. 62, art.1

46. H. J. D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wirceburgi, 1856), n. 882 y ss.; Primer Concilio Vaticano, ses. III c. 2; cf. can. II, 3.

47. Joseph Deharbe, *Verklaring der Katholieke Geloofs en Zedeleer*, ed. B. Dankelman, 3ª ed., 4 vols. (Utrecht: J. R. Van Rossum, 1880-88), I, 170; III, 588 y ss.; IV, 598 y ss.

48. Nota del ed.: el catolicismo romano después del Segundo Concilio Vaticano repudia todo concepto político de dominio para la Iglesia. Ver *Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church: Gaudium et Spes: Dogmatic*

Constitution on the Church in the Modern World; y *Dignitatis Humanae: Declaration on Human Dignity*.

49. Incluidos en la lista de pensadores que, basándose en fundamentos naturalistas y racionalistas, desafían la revelación figuran, entre otros, Leibniz, Spinoza, Lessing, Fichte, Kant, Voltaire y Rousseau.

50. K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 135 y ss.

51. Thomas Woolston, *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour and Defences of His Discourses* (1727; reimpr. Nueva York: Garland, 1979).

52. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1835-36), 27; ET: *The Life of Jesus, Critically Examined*, trad. Marian Evans, 2 vols. (Nueva York: Calvin Blanchard, 1860; reimpr. St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1970).

53. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 70-76, 170-74 (##17-18, 53).

54. Tomás de Aquino, *On the Power of God*, trad. Lawrence Shapcote (Westminster, MD: Newman, 1952), pr. 6, art. 1, citado por Eugen Müller, *Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie* (Freiburg i.B. y St. Louis: Herder, 1892), 133.

55. Nota del ed.: como, por ejemplo, apartar el énfasis de la física mecánica y “cerrada” de Newton hacia la física cuántica de Einstein y compañía, más “abierta”, como preparación de la aceptación de los milagros por parte de la ciencia, como la repentina aparición de Jesús tras su resurrección a los discípulos en el aposento alto.

56. Nota del ed.: un buen ejemplo de esto es el programa de “desmitificación” del especialista en Nuevo Testamento Rudolf Bultmann y sus antecedentes en pensadores decimonónicos como David Friedrich Strauss.

57. J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, rev. y ed. Andrew R. Fausser, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1877), IV, 319 (comentario sobre 2 Ti. 3:16).

5. LAS SAGRADAS ESCRITURAS

LA PALABRA INSPIRADA DE DIOS PARA SU PUEBLO

[106] En este capítulo examinaremos con mayor detalle el testimonio que da la Escritura sobre sí misma, en especial su inspiración y sus atributos. En el Antiguo Testamento, ya encontramos evidencias de la doctrina de que la Escritura ha sido inspirada por Dios. Los profetas eran conscientes de ser llamados por Dios, de estar delante de su rostro y de tener un mensaje que no era propio, sino de Dios (Éx. 3; 4:12; Nm. 11:29; 22:38; 23:5; Dt. 18:15-18; 1 S. 3; 1 R. 17:1; 2 R. 3:14; 5:16; 2 Cr. 36:15; Jer. 1; 26:5; 27:15; 29:15; Ez. 1-3; Am. 3:7-8; 7:15). Una fórmula muy usada es “así dice el Señor” o “la palabra del Señor vino a mí”, o palabra, oráculo, נאם (pas. part.), el “mensaje” de YHWH. Los profetas se diferencian claramente de YHWH; él les habla (Is. 8:1; 51:16; 59:21; Jer. 1:9; 3:6; 5:14; Ez. 3:26, etc.); escuchan con sus oídos y ven con sus ojos (Is. 5:9; 6:8; 21:3, 10; 22:14; 28:22; Jer. 23:18; 49:14; Ez. 2:8; 3:10, 17; 33:7; 40:4; 44:5; Hab. 3:2, 16; 2 S. 7:27; Job 33:16; 36:10), e ingieren las palabras de YHWH (Jer. 15:16; Ez. 3:1-3). Así, establecen una distinción radical entre lo que Dios les ha revelado y lo que sale de dentro de sus propios corazones (Nm. 16:28; 24:13; 1 R. 12:33; Neh. 6:8; Sal. 41:6-7). Su queja contra los falsos profetas es precisamente que estos hablan de lo que sale de sus corazones (Ez. 13:2-3, 17; Jer. 14:14; 23:16, 26; Is. 59:13), sin ser enviados (Jer. 14:14; 29:9; Ez. 13:6).

Lo mismo sucede con la palabra profética escrita. Los textos donde se da el mandamiento de escribir algo son escasos en número (Éx. 17:14; 24:3-4; 34:27; Nm. 33:2; Dt. 4:2; 12:32; 31:19; Is. 8:1; 30:8; Jer. 25:13; 30:2; 36:2, 24,

27-32; Ez. 24:2; Dn. 12:4; Hab. 2:2), y se aplican a solo una pequeña parte de la Escritura del Antiguo Testamento. La profecía escrita es un estadio posterior, pero necesario de la historia de la revelación, una manera de que el mensaje profético inspirado por Dios interpelara a generaciones futuras. El mensaje de Dios no fue revelado a los profetas para beneficio de estos, sino para el pueblo de Dios. Los profetas comenzaron a escribir porque querían dirigirse a más personas de las que les podrían escuchar. Hablando o escribiendo en nombre de YHWH, están sometidos a la solemne obligación de transmitir lo que han recibido, ni más ni menos (Dt. 4:2; 12:32; Jer. 1:7, 17; 26:2; 42:4; Ez. 3:10). Es posible que muchas de las profecías escritas no fueran transmitidas nunca oralmente; la mayoría evidencia una redacción cuidadosa, precisa, como escritos intencionados. Desde la perspectiva de la salvación e histórica, la puesta por escrito de la Palabra de Dios sugiere que a partir de ese instante, el servicio a YHWH debería ser aceptado mediante la palabra y la persuasión razonada.¹ Al mensaje profético escrito se le debía conferir la misma autoridad que un mensaje oral del Señor (Jer. 36:10, 11; 25:3; Is. 34:16).

Los profetas del Antiguo Testamento no “inventaron”, como afirman los académicos críticos, el monoteísmo ético. La profecía presupone la Torá, aunque no se infiere simplemente de ella; la profecía es una revelación renovadora del pacto. La profecía asume un pacto que hizo Dios con Israel, la elección por gracia de ese pueblo (Os. 1:1-3; 6:7; 8:3; Jer. 11:6 y ss.; 14:21; 22:9; 31:31 y ss.; Ez. 16:8 y ss.; Is. 54:10; 56:4, 6; 59:21). La Torá tuvo autoridad desde el principio de la existencia de Israel como pueblo. El pacto hecho en el monte Sinaí fue fundacional, y el lugar de Moisés como profeta y mediador del Antiguo Testamento es único (Éx. 33:11; Nm. 12:6-8; Dt. 18:18; Sal. 103:7; 106:23; Is. 63:11; Jer. 15:1, etc.). La Torá siempre, en su contenido,

se arroga un origen divino. Es YHWH quien, por medio de Moisés, dio la Torá a Israel.

Los libros históricos del Antiguo Testamento son correctamente historia *profética*, un comentario de los actos divinos de la historia de la salvación (1 Cr. 29:29; 2 Cr. 9:29; 20:34, etc.). Estos libros no pretenden ser una historiografía precisa (al menos, no según los estándares modernos). Su propósito es describir la historia de Israel desde el punto de vista favorable del pacto y la Torá (Jue. 2:6-3:6; 2 R. 17:7-23, 34-41). La historia de Israel está escrita para revelar la mente y los caminos de Dios, en el pasado, el presente y el futuro; los historiadores y cronistas de Israel son mensajeros proféticos del mensaje de YHWH. También los libros poéticos presuponen una revelación anterior y objetiva del pacto de Dios, y lo aplican a los aspectos ético-religiosos de la vida israelita. Eclesiastés esboza la vanidad del mundo ajeno al temor del Señor, y su oposición a él. Job se centra en el problema de la justicia de Dios delante de los sufrimientos de los justos. Proverbios nos expone la verdadera sabiduría en su aplicación a las numerosas facetas de la vida humana. Cantares celebra la intimidad y el poder del amor. Y, en el espejo de las experiencias que tiene el pueblo devoto de Dios, los Salmos manifiestan la gracia múltiple de Dios. David, el dulce salmista de Israel, habló movido por el Espíritu del Señor, cuyo mensaje estaba en sus labios (2 S. 23:1-3). Al final, estos escritos se recibieron en un canon autorizado.

Este reconocimiento y esta recepción tuvieron lugar a medida que se fueron formando y se dieron a conocer los diversos escritos del Antiguo Testamento. Las leyes de YHWH se depositaron en el santuario (Éx. 25:22; 38:21; 40:20; Dt. 31:9, 26; Jos. 24:25 y ss.; 1 S. 10:25). Los productos poéticos se conservaron (Dt. 31:19; Jos. 10:13; 2 S. 1:18); en una fase temprana, los Salmos se reunieron para usarlos en el culto (Sal. 72:20); los hombres de

Ezequías hicieron una segunda colección de Proverbios (Pr. 25:1). Las profecías se leían mucho: los profetas tardíos se basaron en los anteriores (Dn. 9:2). La LXX contiene diversos escritos apócrifos, pero que son en sí mismos testimonio de la autoridad de los libros canónicos (1 Mac. 2:50; 2 Mac. 6:23; Sab. 11:1; 18:4; Bar. 2:28; Tob. 1:6; 14:7; Sir. 1:5 [marg.]; 17:12; 24:23; 39:1; 46:15, etc.). Filón cita solo los libros canónicos. El cuarto libro de Esdras ([= 2 Esd.] 14:18-47) conoce la división en veinticuatro libros. Josefo cuenta veintidós libros divididos en tres partes. En opinión de la mayoría de estudiosos, el canon veterotestamentario de Filón y de Josefo era idéntico al nuestro.²

[107] Para Jesús y los apóstoles, los libros del canon del Antiguo Testamento tenían autoridad divina. Esto queda reflejado en la manera en que se refieren al Antiguo Testamento como texto con autoridad (“está escrito”: Mt. 4:4 y ss.; Lc. 10:26; Jn. 6:45; 8:47; “la Escritura dice”: Mt. 21:42; Lc. 4:21; Jn. 7:38; 10:35) así como en la enseñanza explícita (Mt. 5:17; Lc. 16:17, 29; Jn. 10:35; Ro. 15:4; 1 P. 1:10-12; 2 P. 1:19, 21; 2 Ti. 3:16). Nuestro Señor incluso habla directamente de Dios o del Espíritu Santo como autor primario (Mt. 15:4; 22:43; Mr. 12:26, 36), y el escritor de Hebreos hace lo mismo (1:5 y ss.; 3:7; 4:3, 5; 5:6-7; 7:21; 8:5, 8; 10:16, 30; 12:26; 13:5). No solo se cita muchas veces el Antiguo Testamento en el Nuevo (normalmente en la versión griega de la LXX), sino que siempre se reconoce como texto con autoridad. Una y otra vez Jesús y los apóstoles justifican su conducta y respaldan su enseñanza apelando al Antiguo Testamento (Mt. 12:3; 22:32; Jn. 10:34; Ro. 4; Gá. 3; 1 Co. 15; etc.). Para ellos, esta autoridad divina de la Escritura se extiende hasta el grado de que una sola palabra, incluso una jota o un punto, está revestida de autoridad (Mt. 5:18; 22:45; Lc. 16:17; Jn. 10:35; Gá. 3:16). Esto no queda en entredicho por las diversas maneras en

que los autores del Nuevo Testamento citan el Antiguo Testamento ni por el sorprendente significado que encuentran en el texto del Antiguo Testamento. En el caso de Jesús y los apóstoles, esta exégesis del Antiguo Testamento da por hecho la conclusión de que una palabra o una frase puede tener un sentido mucho más profundo y un alcance mucho mayor de lo que sospechaba el autor originario o del que quiso darle. A fin de cuentas, el Nuevo Testamento, también en su uso del Antiguo, busca, ayudado por el poder del Espíritu Santo, dar testimonio de Cristo. Fue este testimonio apostólico el que condujo a la Iglesia a aceptar estos escritos como canónicos. Es Cristo mismo quien es el “Verbo” del que dan testimonio las Escrituras.

Dos de los pasajes en los que la Sagrada Escritura da testimonio de sí misma afirmando la autoría divina del Antiguo Testamento son 2 Timoteo 3:16 y 2 Pedro 1:19, 21. En el primero, la traducción “toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil” adolece del hecho de que después de *ὠφελιμος* tendría que figurar el predicado *εστιν*. La traducción “toda escritura (en general) es inspirada por Dios y útil” queda excluida por evidencia propia. Por consiguiente, lo que nos queda es la elección de una de dos traducciones: “Toda la Escritura” o “toda Escritura”, es decir, incluida en los escritos sagrados (v. 15) “es inspirada por Dios” (cf. “las cosas que se escribieron antes”, Ro. 15:4). Materialmente, esto no supone ninguna diferencia.

[108] El testimonio que da la Escritura de sí misma sobre el origen divino de su mensaje está indisolublemente unido a Aquel que vino al mundo para dar a conocer al Padre y para cumplir su obra. Jesucristo es el Logos que da a conocer al Padre (Jn. 1:1, 18; 17:6), aquel en quien habita toda la plenitud de Dios (Col. 1:19; 2:9), el testigo fiel y verdadero (Ap. 1:5; 3:14; cf. Is. 55:4), el Amén en quien todas las promesas de Dios son “sí” y son “amén” (Ap. 3:14; 2 Co. 1:20). Fue enviado por Dios (Jn. 8:42), y da testimonio

solo de lo que ha visto y oído (Jn. 3:32); habla las palabras de Dios (Jn. 3:34; 17:8), y solo da testimonio de la verdad (Jn. 5:32 y ss.; 18:37); su testimonio es verdadero (Jn. 8:14; 14:6), confirmado por el testimonio del propio Dios (Jn. 5:32 y ss.; 8:18). La doctrina de la autoridad divina de la Sagrada Escritura constituye un componente importante en las palabras de Dios que predicó Jesús, y si se equivocaba en este punto se equivocaba en un punto que está estrechamente vinculado con la vida religiosa y ya no le podemos considerar nuestro profeta supremo. No podemos tomarnos a Jesús en serio como maestro si rechazamos su propia enseñanza relativa a la Sagrada Escritura.

Sin embargo, Jesús no nos ha dejado nada por escrito, y él se ha ido. Para garantizar que su testimonio fidedigno fuera transmitido de forma pura y no adulterada a la humanidad, eligió a los apóstoles que el Padre le había dado específicamente (Jn. 17:6), elegidos por él mismo (Jn. 6:70; 13:18; 15:16, 19), y los preparó y equipó de diversas maneras para su labor futura. Los apóstoles habían sido los testigos visuales y auditivos de las palabras y de las obras de Jesús (1 Jn. 1:1), y ahora fueron llamados a llevar ese testimonio a Israel y a todo el mundo (Mt. 28:19; Lc. 24:48; Jn. 15:27; 17:20; Hch. 1:8). Con objeto de prepararlos para que hicieran fielmente su labor, se les dio el Espíritu Santo, el Espíritu de verdad (Mt. 10:20; Jn. 14:26; 15:26-27; 16:7; 20:22). El Espíritu Santo toma a los discípulos a su servicio *con* sus personalidades y talentos, sus recuerdos y sus juicios; no añade nada materialmente nuevo a la revelación. El Espíritu toma todo de Cristo y solo hasta ese punto lleva todas las cosas a la memoria de los apóstoles (Jn. 16:13-14), glorificando así a Jesús del mismo modo que el testimonio de Jesús fue una glorificación del Padre (Jn. 17:4).

Después del día de Pentecostés, y equipados con ese Espíritu en un sentido especial (Jn. 20:22; Hch. 1:8; Ef. 3:5), los apóstoles actuaron ahora abiertamente como testigos

(Hch. 1:8, 21, 22; 2:14, 32; 3:15; 4:8, 20, 33; 5:32; 10:39, 41; 13:31). Desde el principio, y por derecho propio, los apóstoles supervisaron la Iglesia (Hch. 8:14; 9:32; 11:22), tomaron decisiones en el Espíritu Santo (Hch. 15:22, 28) y disfrutaron de una autoridad reconocida generalmente en el nombre de Cristo. Aunque Jesús nunca dejó el mandamiento expreso de poner por escrito sus palabras y sus obras (solo en Apocalipsis encontramos el mandato reiterado de escribir, 1:11; 19, etc.), los apóstoles, en sus escritos, hablan con la misma autoridad de su Señor, y la escritura es una forma especial de testimonio que es fiel y verdadero (Lc. 1:2; Jn. 1:14; 19:35; 20:31; 21:24; 1 Jn. 1:1-4; 1 P. 1:12; 5:1; 2 P. 1:16; He. 2:3; 3 Jn. 12; Ap. 1:3; 22:18-19).

Entre los apóstoles, Pablo vuelve a ocupar su propia categoría. Mantiene que fue apartado desde antes de nacer (Gá. 1:15), llamado a ser apóstol por el propio Jesús (Gá. 1:1); había visto personalmente a Jesús (1 Co. 9:1; 15:8); se le concedieron revelaciones y visiones (2 Co. 12; Hch. 26:16); había recibido el evangelio de Jesús (Gá. 1:12; 1 Ti. 1:12; Ef. 3:2-8), y se vio llamado a defender su apostolado contra los judaizantes (Gá. 1-2; 1 Co. 1:10-4:21; 2 Co. 10:13). Por lo tanto, estaba convencido de que no había otro evangelio que el que él predicaba (Gá. 1:7), que él como apóstol era digno de confianza (1 Co. 7:25), que tenía el Espíritu de Dios (1 Co. 7:40), que Cristo hablaba por medio de él (2 Co. 13:3; 1 Co. 2:10, 16; 2 Co. 2:17; 5:20), que predicaba la Palabra de Dios (2 Co. 2:17; 1 Ts. 2:13), llegando al nivel de la fraseología y las palabras (1 Co. 2:4; 10-13), no solo cuando hablaba, sino también cuando escribía (1 Ts. 5:27; Col. 4:16; 2 Ts. 2:15; 3:14). Como los otros apóstoles, Pablo actuó repetidamente con un poder apostólico pleno (1 Co. 5; 2 Co. 2:9), y dio órdenes coercitivas (1 Co. 7:40; 1 Ts. 4:2, 11; 2 Ts. 3:6-14). Aunque de vez en cuando apelaba al juicio de la Iglesia (1 Co. 10:15), era solo para que lo justificase, no para que lo

aprobase. Pablo estaba tan lejos de depender del juicio de la Iglesia que dijo (1 Co. 14:37) que si alguien pensaba que era profeta o espiritual, esto se manifestaría cuando reconociese que lo que Pablo escribía era un mandamiento del Señor.

Desde buen principio, estos escritos apostólicos tuvieron autoridad en las iglesias donde se dieron a conocer. Pronto circularon, y como resultado de ello obtuvieron una autoridad cada vez más extensa (Hch. 15:22 y ss.; Col. 4:16). Pedro conocía Judas, y 2 Pedro 3:16 denota familiaridad con muchas cartas de Pablo y las coloca en el mismo nivel que las otras Escrituras. Gradualmente, las traducciones de los escritos del Nuevo Testamento aparecieron con el propósito de que se leyeran en las iglesias. Esas traducciones debían existir ya en la primera mitad del siglo II.³ Atenágoras ya hizo un uso dogmático de ellas, así como Teófilo, Ireneo, Tertuliano y otros. La Peshitta y el fragmento de Muratori establecen sin género de duda que en la segunda mitad del siglo II la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento tenía autoridad canónica y disfrutaba del mismo estatus que los libros del Antiguo Testamento. Siguieron habiendo diferencias al respecto de algunos libros: Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, pero en el siglo III las objeciones contra estas obras en disputa (*ἀντιλεγόμενα*) fueron disminuyendo cada vez más. Los Sínodos de Laodicea (366), Hipona (393) y Cartago (397) los incluyeron y cerraron el canon.

Debemos entender estas decisiones de la Iglesia simplemente como la codificación y el registro de precedentes que ya llevaban mucho tiempo funcionando en las iglesias al respecto de estos escritos. “El canon no ha sido el fruto, como algunos dicen, de un acto único de los seres humanos, sino que lo formó Dios poco a poco, siendo como es el director de las mentes y de los tiempos”.⁴ Mucho antes del establecimiento formal del dogma de la Escritura

del Nuevo Testamento, en la segunda mitad del siglo II, los escritos del Nuevo Testamento habían alcanzado una autoridad reconocida generalmente, como resultado de la autoridad de los apóstoles y de las lecturas públicas en las iglesias.⁵ No se pueden determinar con seguridad los principios rectores que indujeron a la Iglesia a reconocer la naturaleza canónica de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. El origen apostólico no pudo ser el factor decisivo, porque también se incluyeron Marcos, Lucas y la epístola a los Hebreos. La admisión de la canonicidad tampoco se fundamenta en la exclusividad de los Evangelios como escritos sobre Jesucristo; Lucas 1:1 menciona muchos otros y, según Ireneo,⁶ existía esa “inmensa masa de textos apócrifos y espurios”. Lo que podemos decir es que ese reconocimiento debió ser inmediato y estar enraizado en los propios libros. Fueron aceptados como santos y divinos sin duda ni protesta alguna. Tienen autoridad por sí solos, por propio derecho, porque existen. El Espíritu del Señor es quien guió a los autores para escribirlos y a la Iglesia para admitirlos. Resumiendo: la Escritura se considera a sí misma la Palabra de Dios y se da a conocer como tal.

La expresión “palabra de Dios” o “palabra del Señor” tiene diversos significados en la Escritura. A menudo denota el poder de Dios mediante el cual crea y sustenta todas las cosas (Gn. 1:3; Sal. 33:6; 147:17-18; Ro. 4:17; He. 1:3; 11:3). Estos términos describen también la revelación especial mediante la cual da a conocer algo a los profetas: “Vino palabra del Señor...”. En el Nuevo Testamento el mensaje ya no “viene”; no viene de vez en cuando de lo alto y desde fuera hasta los profetas, sino que *ha venido* en Cristo y permanece. La “palabra de Dios” también denota el contenido de la revelación, las ordenanzas, leyes, mandamientos, estatutos que se han dado a Israel (Éx. 9:20-21; Jue. 3:20; Sal. 33:4; 119:9, 16-17, etc.; Is. 40:8; Ro.

3:2, etc.). En el Nuevo Testamento es el nombre que recibe el evangelio, que ha sido revelado por Dios en Cristo y proclamado por los apóstoles (Lc. 5:1; Jn. 3:34; 5:24; 6:63; 17:8, 14; Hch. 8:25; 13:7; 1 Ts. 2:13, etc.). Por último, la designación “Verbo de Dios” se usa para referirse al propio Cristo. Él es el Logos en un sentido totalmente único: es revelador y revelación al mismo tiempo. Todas las revelaciones y palabras de Dios, en la naturaleza y en la historia, en la Creación y en la recreación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, tienen su fundamento, unidad y centro en él. Cristo es el sol; los mensajes individuales de Dios son sus rayos. El mensaje de Dios en la naturaleza, en Israel, en el Nuevo Testamento, en la Escritura, nunca se puede separar y abstraer de él ni por un momento. La revelación divina existe solamente porque él es el Logos. Él es el Primer Principio de la cognición, en un sentido general de todo conocimiento, en un sentido especial, como Logos encarnado, de todo conocimiento de Dios, de la religión y de la teología (Mt. 11:27).

[109] Desde su comienzo, la Iglesia cristiana ha aceptado siempre la Sagrada Escritura como Palabra de Dios, empezando con el Antiguo Testamento. En Israel se establece desde las épocas más remotas, basándose en la autoridad de los mandamientos y los estatutos de YHWH, es decir, de la Torá y los profetas. En Israel, Moisés y los profetas han sido siempre hombres con autoridad divina, y sus escritos se admitieron de inmediato como autorizados. Sin embargo, con el paso del tiempo esa autoridad se vio socavada por una dependencia (que apareció gradualmente) de la tradición oral que se creía que también se había transmitido desde Moisés. Jesús y la Iglesia primitiva compartieron la honra que tributaban los judíos al Antiguo Testamento, aunque no aceptaban las afirmaciones más amplias de la tradición rabínica judía. Por lo tanto, la Iglesia nunca estuvo sin Biblia, ni siquiera en Pentecostés.

Los Padres de la Iglesia dicen poco sobre el dogma de la Escritura; para ellos, su autoridad se daba por hecho. Esto suponía, según su opinión, una Biblia infalible, e incluso se usa la imagen del “dictado del Espíritu Santo”. Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y sus escritores [humanos] fueron simplemente las manos del Espíritu Santo. La Escritura es “la carta de un Dios omnipotente a su criatura”.⁷ La autoridad de la Escritura es completa; nada es indiferente ni superfluo, sino que todo está lleno de sabiduría divina: “Pues nada carece de sentido o del sello que pertenece a Dios”.⁸ En concreto, Orígenes marcó este ritmo, y afirmó que en la Escritura no había nada “que no procediera de la plenitud de la majestad divina”. De igual modo, Jerónimo dijo: “Todos y cada uno de los discursos, todas las sílabas, marcas y periodos de las Escrituras divinas están llenos de significado, y respiran sacramentos celestiales”. Por lo tanto, la Sagrada Escritura carecía de defectos o de errores, incluso en asuntos cronológicos, históricos.⁹ Agustín, en su carta a Jerónimo, escribe que creía firmemente que ninguno de los escritores canónicos “erró en nada de lo que escribió”. Por consiguiente, cuando hay un error “uno no tiene derecho a decir: el autor de este libro no se atuvo a la verdad, sino más bien que la copia del libro es incorrecta o que el intérprete se equivocó, o que el lector no lo entiende”.¹⁰

Al mismo tiempo, y especialmente dentro del contexto del montanismo y de otras formas de “entusiasmo” espiritual, los defensores de la necesidad de la Escritura, como Ireneo, Orígenes, Eusebio, Agustín y Jerónimo empezaron a enfatizar poderosamente la autoconciencia de los escritores bíblicos en el suceso de la inspiración, admitiendo la presencia de investigaciones previas, las diferencias en el progreso intelectual, el uso de fuentes y de la memoria, así como las diferencias en el lenguaje y el estilo entre ellos. Pero nada de esto mermó su creencia en

el origen y la autoridad divinos de la Sagrada Escritura. Esta convicción se aceptó universalmente y queda demostrada con más fuerza en el uso práctico de la Escritura en la predicación, la argumentación, el tratamiento exegético que en cualquier afirmación dogmática aislada. En este primer periodo, la Iglesia se preocupaba más por el establecimiento del canon que por el concepto de inspiración, pero consideraba que los escritos canónicos eran “las escrituras divinas” (sobre todo el Antiguo Testamento), y les concedían autoridad solo a ellas.¹¹

[110] A medida que se ampliaba este reconocimiento para incluir los escritos apostólicos del Nuevo Testamento, la convicción de que estos eran “textos sagrados” fue la creencia universal de la Iglesia. En términos formales, la admisión de la Escritura como revelación divina y dotada de autoridad disfrutó de un dominio indiscutible en la Iglesia medieval. El Concilio de Trento afirmó esta confianza en las Escrituras, aunque también extendió la inspiración para incluir la tradición eclesial. En la era posterior a Trento, los teólogos católicos romanos desarrollaron distintos paradigmas sobre la inspiración escritural, incluyendo diversas convicciones sobre la naturaleza y el grado de la inspiración. Algunos (agustinos, dominicos, jansenistas) sostuvieron la postura más rigurosa de que el Espíritu de Dios ejerció una influencia positiva sobre los escritores, que llegaba incluso hasta las palabras individuales. Una postura menos rigurosa (los jesuitas de Lovaina) rechazó la inspiración verbal de la Escritura y extendió el concepto de inspiración general también a otros escritos, siempre que no contuvieran falsedades. Sin embargo, otros defendieron la idea de que la guía del Espíritu solo era positiva o negativa, protegiendo del error a los escritores. Por último, otros limitaron la inspiración a las llamadas enseñanzas ético-religiosas, atribuyendo al resto diversos grados de falibilidad.

El pensamiento católico romano moderno tiende a recorrer un camino intermedio entre el concepto riguroso de la inspiración verbal y las ideas de la inspiración limitada. El Primer Concilio Vaticano (1870) declaró que la Iglesia considera los libros de la Sagrada Escritura “santos y canónicos no porque fueran compuestos por la mera industria humana y más tarde los aprobara la autoridad [de la Iglesia]; no porque contengan una revelación libre de errores; sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como su autor; y porque se han confiado como tales a la Iglesia”. En el canon 2.4, el concilio define una vez más los libros de la Sagrada Escritura como “inspirados por Dios”, y en el capítulo 3, “Sobre la fe”, declara que “la fe divina y católica cree que todos estos asuntos están contenidos en la palabra de Dios, ya sea la Escritura o la tradición...”.¹² Este decreto deja perfectamente claro que considera que la inspiración es una actividad divina positiva, por un lado, y por otro considera la infalibilidad de la Escritura como una consecuencia de esa inspiración. A pesar de todo, entre los teólogos católicos romanos se está propagando la tendencia hacia el “concesionismo”, el intento de afirmar la inspiración bíblica en un sentido general, aceptando al mismo tiempo muchas de las conclusiones más radicales de la crítica histórica. Aquí surge una diferencia crucial. Los protestantes no tienen más alternativa que sostener una teoría estricta de la inspiración, porque si esta se viniera abajo todo lo demás se desmoronaría para ellos. Pero los católicos romanos pueden asimilar de muchas maneras la erudición moderna, dado que para ellos el dogma permanece firme sobre el fundamento de la autoridad de la Iglesia.

[111] Por el contrario, los reformadores aceptaron plenamente el carácter de la Escritura como inspirada por Dios. Aceptaban la inspiración en su pleno sentido positivo, ampliándola para abarcar todos los textos de la Escritura.

Lutero, de vez en cuando y desde su postura soteriológica,¹³ expresó una opinión desfavorable sobre algunos libros de la Biblia (Ester, Esdras, Nehemías, Santiago, Judas, Apocalipsis), y admitió algunas discrepancias de poco relieve, pero por otro lado se aferró a la inspiración de la Escritura en el sentido más estricto, abarcando incluso las letras que la componen.¹⁴ Las confesiones luteranas dan por hecho el origen divino y la autoridad de la Escritura en todas partes.¹⁵ Los dogmáticos luteranos siguieron esta vía, y los eruditos reformados también. Calvino, por ejemplo, considera que la Escritura es, en su sentido pleno y literal, la Palabra de Dios.¹⁶ Casi todas las confesiones reformadas contienen un artículo sobre la Escritura y expresan claramente su autoridad divina;¹⁷ y todos los teólogos reformados adoptan la misma postura.¹⁸ Sin embargo, se desarrolló solo débilmente una visión plenamente orgánica de la inspiración que admite la participación plena de los autores humanos en la Escritura. El deseo de defender bien la plena autoridad divina de la Escritura, sin ceder terreno a los detractores, condujo a afirmaciones excesivas. Los escritores bíblicos no fueron autores, sino escribas, amanuenses, notarios, las manos y plumas de Dios. La inspiración era siempre positiva, “el impulso de escribir” y “la sugerencia de temas y palabras”. La inspiración abarcaba todas las cuestiones cronológicas, históricas y geográficas, llegando incluso a las palabras, las vocales y los signos diacríticos.¹⁹ En la Sagrada Escritura no se aceptaban los barbarismos y los solecismos; las diferencias estilísticas se explicaban en términos de la voluntad del Espíritu Santo, quien quería escribir ahora de una manera y después de otra.²⁰ ¿Cuál fue el exceso más flagrante? En 1714, según Tholuck,²¹ Nietzsche en Gotha escribió una disertación sobre la cuestión de si la Sagrada Escritura era Dios.

Este celo por defender la Escritura mediante conclusiones extremas en lo tocante a su inspiración fue comprensible dada la dilatada historia de la rebelión humana contra Dios y la oposición crítica a su revelación. La crítica racionalista de la Escritura que surgió en el siglo XVIII goza de un pedigrí antiguo. El rey Joacim, ignorando el simple hecho de que el mensaje de Dios siempre se cumple, y recurriendo a un inútil acto de desafío, quemó el rollo de Baruc (Jer. 36). Marción y otros separaron el Dios del Antiguo Testamento del Dios del Nuevo, e incluso en el Nuevo Testamento usaron el contraste ley paulina/evangelio, cuerpo/espíritu, como instrumento hermenéutico crítico para meter una cuña entre la Escritura y la Escritura. Los enemigos de la fe tales como Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata difamaron a Dios y al pueblo del libro. Después de un largo periodo de dominio casi universal e indiscutido de la Escritura en occidente, la crítica racionalista moderna durante los siglos XVIII y XIX puso de nuevo en duda la autenticidad de los escritos bíblicos. En la era moderna se presta mucha atención a la doctrina de la inspiración bíblica, mientras parece haber aumentado la hostilidad crítica contra la Biblia. Ya se trate de Celso o Porfirio, Voltaire o Renan, Strauss o Baur, el resultado es siempre el mismo: la Escritura se considera un libro lleno de errores y de mentiras.

Queriendo aferrarse a alguna forma de valor escritural, los teólogos modificaron su concepto de la inspiración. Un enfoque reducía su carácter inspirado solo a cuestiones ético-religiosas, y permitía todo tipo de errores históricos, geográficos y de otros tipos. Había que distinguir entre la Palabra de Dios y la Escritura. Solo la doctrina está inspirada inmediatamente; en el resto, era fácil que hubiera errores.²² Se estableció una división entre “lo que es necesario para la salvación” y “lo casualmente histórico”. Esta distinción es imposible; en la Escritura, la doctrina y la historia están

totalmente entrelazadas. También discrepa de la manera en que Jesús, los apóstoles y toda la Iglesia cristiana usaban la Escritura. En consecuencia, esta visión dualista dejó paso a otra, la concepción dinámica de Schleiermacher, quien transfirió la inspiración desde una cualidad o propiedad de la Escritura a la personalidad y a la aptitud de los escritores.²³ La diferencia entre la inspiración de los escritores bíblicos y todos los creyentes es ahora una mera cuestión de grado. Sin embargo, no todas las partes de la Escritura comparten esta inspiración, esta Palabra de Dios, en un mismo grado. Más bien, cuanto más cercano está algo al centro de revelación, más respira el Espíritu de Dios. La Escritura, por lo tanto, es un libro al mismo tiempo divino y humano, que contiene la verdad más elevada, por un lado, y por otro es débil, falible e imperfecto. La Escritura no es la revelación en sí misma, sino solo el registro de la revelación; no es la Palabra de Dios, sino solo una expresión de esa Palabra.

En el meollo teológico de esta revisión de la doctrina de la inspiración, que pasa del texto de la Escritura a la persona(lidad) de los autores, se encuentra un profundo compromiso con la persona de Cristo. Él es el Primer Principio de la teología. De forma curiosa, la Biblia permanece porque, aunque se considere en muchos sentidos que es falible y deficiente, aún se cree que de alguna manera revela a Cristo y la esencia de su enseñanza y de su ejemplo. Los teólogos modernos, a pesar de sus críticas, siguen admitiendo el valor religioso de la Sagrada Escritura, y no solo la consideran una fuente para el conocimiento de Israel y del cristianismo primitivo, sino que siguen pensando que es un medio para alimentar la vida ético-religiosa.

Esta postura es inestable y, en definitiva, insostenible. Afortunadamente, la situación en la Iglesia es mejor que en la academia. Sigue habiendo muchos cristianos en quienes

permanece la conciencia de la Escritura como algo inspirado por Dios y que posee autoridad para la enseñanza y la práctica. No hace falta que pasemos por alto las valiosas conclusiones obtenidas de la investigación histórica sobre el mundo bíblico, los progresos crítico-textuales y demás recursos, para reconocer que separar el valor “religioso” de la Escritura de su objetividad histórica y lingüística es un error fatal. Incluso los teólogos de corte científico como Albrecht Ritschl y Julius Kaftan, de maneras distintas y aun así insatisfactorias, deben ser apreciados por su insistencia en la objetividad de la revelación en Cristo como fundamento de la religión cristiana.²⁴ Admiten correctamente que, según la fe cristiana, la revelación no debe localizarse antes que nada en los seres humanos, sino que está fuera de ellos en la historia. De aquí que la revelación histórica de Dios sea la fuente cognitiva de la fe cristiana, y en consecuencia el principio de autoridad, el primer principio natural y necesario de la dogmática.²⁵ Aunque Kaftan socava su propia postura al entender la Escritura solo como una *plasmación* de la revelación, y al filtrar su uso de la Escritura usando las dos lentes hermenéuticas y “prácticas” predeterminadas que son “el reino de Dios” y “la reconciliación”, rechazando todo lo que no encaja con estos dos temas, tiene razón al aseverar que la autoridad de la revelación es el fundamento indispensable de la dogmática, y que la Escritura y las confesiones son *las* autoridades que deciden qué es realmente cristiano.

EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA DE SÍ MISMA: LA INSPIRACIÓN ORGÁNICA

[112] La Sagrada Escritura no ofrece en ningún pasaje un dogma claramente formulado sobre la inspiración, sino que nos confronta con el testimonio de su carácter de texto inspirado por Dios, y nos proporciona todos los

componentes necesarios para la construcción del dogma. Contiene y enseña el carácter de la Escritura inspirada por Dios en el mismo sentido y de la misma manera (con igual firmeza y claridad, pero con la misma poca formulación en conceptos abstractos) que el dogma sobre la Trinidad, la Encarnación, la expiación vicaria, etc. Como ya hemos visto en este capítulo, disponemos del ejemplo de la actitud que adoptaron nuestro Señor y sus apóstoles al respecto del Antiguo Testamento. Algunos interpretan este enfoque más inductivo y amplio a la cuestión de la inspiración como indicación de que debemos incorporar a nuestra doctrina de la inspiración lo que aprendemos sobre la génesis y la historia de la Escritura, su contenido y su forma. Para que nuestras afirmaciones sobre el testimonio que da la Escritura de sí misma sobre la inspiración puedan considerarse ciertas y buenas, deben encajar con los fenómenos de la Escritura y deducirse de ellos. “Que la Escritura hable por sí misma y dé testimonio de sí misma”, dicen. A lo que se oponen es a todas las teorías y sistemas que insertan la Escritura en lo que ellos consideran la camisa de fuerza de la conformidad con el pensamiento ortodoxo y escolástico. Este último, acusan ellos, carece de respeto por la Escritura y violenta el texto, los hechos contenidos en ella.²⁶

Tenemos que respetar la preocupación de que la Iglesia no imponga un concepto predeterminado de la inspiración y de la autoridad al texto bíblico en lugar de dejar que este hable por sí mismo. La cuestión que tenemos ante nosotros es si la inspiración es realmente un hecho que enseña la Sagrada Escritura y si estamos dispuestos a creerlo. Si la Escritura lo enseña, debemos creer también lo que dice en el mismo grado de nuestro compromiso con las aseveraciones escriturales sobre Dios, Cristo, la salvación, etc. Los llamados fenómenos de la Escritura no pueden deshacer este testimonio que la Biblia da de sí misma, y no

se los puede utilizar como parte en el debate. La investigación científica humana no puede convertirse en una tercera parte, en un árbitro que decida qué partes de la Escritura, si es que hay alguna, son fiables y hay que aceptarlas. Quienes hacen que su doctrina de la Escritura dependa de la investigación histórica para su origen y su estructura ya han empezado a rechazar el testimonio propio de la Escritura, y por consiguiente ya no creen en ella. Piensan que es mejor levantar la doctrina de la Escritura sobre el fundamento de su propia investigación, en lugar de extraerla con fe de la propia Escritura. De esta manera, toman sus propios pensamientos y los colocan en lugar de la Escritura o los ponen por encima de ella. El estudio histórico-crítico puede darnos una idea clara sobre el origen, la historia y la estructura de la Escritura, pero nunca conduce a una doctrina, un dogma de la Sagrada Escritura. Esto solo puede levantarse, según la naturaleza del caso, sobre el testimonio propio de la Escritura sobre sí misma. Nadie soñaría en llamar doctrina a una historia sobre el origen y los componentes de *La Ilíada*. Por lo tanto, lo que se sostiene o se hunde con este método no es solo una teoría de la inspiración, sino la propia inspiración como hecho y testimonio de la Escritura.

La Escritura dice de sí misma que está “inspirada por Dios” o “respirada por Dios” (θεοπνευστος). Este verbo, que en la Escritura aparece solo en 2 Timoteo 3:16, se puede interpretar activa o pasivamente, y puede significar tanto “Dios que respira” como “respirada por Dios”. Pero el segundo significado (contra el diccionario del Nuevo Testamento de Cremer) merece sin duda preferencia, porque (1) los verbales objetivos compuestos con θεος la mayoría de las veces (pero no siempre) tienen un significado pasivo como en el caso de θεογνωστος, θεοδοτος, θεοδιδακτος, θεοκινητος, θεοπεμπτος, etc.; (2) el sentido pasivo lo respalda 2 Pedro 1:21, donde se dice que los hombres

santos hablaron “siendo inspirados por el Espíritu Santo” (φερομενοι); (3) cuando la palabra aparece fuera del Nuevo Testamento siempre tiene un significado pasivo; y (4) la entienden unánimemente en este sentido todos los Padres de la Iglesia y los escritores griegos y latinos.²⁷ En la Vulgata se traduce también en consecuencia como “*divinitus inspirata*”. Por supuesto, es innegable que la Biblia es “inspiradora”; el problema está con quienes *reducen* el significado de 2 Timoteo 3:16 al sentido activo y no logran admitir que está “inspirada” antes de que podamos decir que es inspiradora. Es posible que la inspiración bíblica no pueda equipararse con la inspiración heroica, poética u otra inspiración religiosa. El comentario de Cicerón (“Nadie se ha convertido jamás en un gran hombre sin la inspiración divina”) no hace justicia a la Sagrada Escritura, ni tampoco a los autores primarios o secundarios.

Sin embargo, al mismo tiempo, no debemos olvidar que la inspiración bíblica es posible porque el Espíritu de Dios es inmanente en la Creación. La inspiración de poetas, artistas, videntes y otros puede servir sin duda *por analogía* para iluminar la inspiración de la que habla la Sagrada Escritura. La inmanencia de Dios es el fundamento de toda inspiración, incluyendo la divina (Sal. 104:30; 139:7; Job 33:4). La inspiración (“aliento”) del Espíritu es la que confiere existencia y vida a todas las criaturas un momento tras otro. Más concretamente, el Espíritu del Señor es el principio de toda inteligencia y sabiduría (Job 32:8; Is. 11:2); todo conocimiento y destreza, todo talento y genio, proceden de él. En la Creación, el Espíritu precede al Espíritu en la recreación y abre el camino para él. La revelación escritural también participa en la renovación de gracia, redentora, que es consecuencia de la obra de Cristo el Hijo. Aunque hablando estrictamente, la inspiración es una categoría pneumatológica, una obra del Espíritu Santo,

forma parte integral de la obra creadora y providencial del Padre y la obra redentora del Hijo.

Para clarificar el asunto sometido a debate, la inspiración bíblica no debe considerarse, a pesar de todo, una obra de la providencia general de Dios, sino de su propósito *salvador* en la revelación especial. Las operaciones del Espíritu de Dios en la naturaleza, en la humanidad, en la Iglesia, en los profetas y en los escritores bíblicos, aunque estén relacionadas y sean análogas, no son idénticas. La obra especial mediante la cual el Espíritu inspiró a los autores bíblicos para poner por escrito la revelación que les fue dada incluye recursos mnemotécnicos (Jn. 14:26), nuevas visiones de sucesos pasados a la luz de la resurrección y de la ascensión (Jn. 16:12-14), e incluso el juicio santificado sobre temas contemporáneos al escritor para los cuales no recibió el expreso mandamiento divino (1 Co. 7:24, 40). El Espíritu Santo no deja a un lado al escritor humano, sino que lo usa con todos sus dones únicos, su experiencia y su capacidad.

[113] Lo que describimos en los párrafos anteriores se puede definir mejor con la expresión “inspiración orgánica”. Empezamos afirmando que en la Escritura cuando habla un profeta o portavoz de Dios, quien habla es el Señor mismo. Leemos, por ejemplo, “lo dicho por el Señor por medio del profeta, cuando dijo...” (cf. texto griego de Mt. 1:22). Cuando habla Dios, se usa la preposición griega *ὑπο*; Dios es el sujeto, él habla. Sin embargo, los profetas (oralmente o por escrito) son instrumentos de Dios; en referencia a ellos se usa la preposición *δια* con genitivo, nunca *ὑπο* (Mt. 1:22; 2:15, 17, 23; 3:3; 4:14, etc.; Lc. 1:70; Hch. 1:16; 3:18; 4:25; 28:25). Dios, o el Espíritu Santo, es el orador real, el informante, el autor primario, y los escritores son los instrumentos mediante los que habla Dios, los autores secundarios, los escribas. La inspiración no puede quedar restringida a la mera preservación del error, ni debe

interpretarse de forma “dinámica” como la inspiración de personas. Es un error partir de una presuposición de “sin errores” y retrotraerse al carácter inspirado del texto. La Iglesia cristiana, tanto la católica romana como la protestante, no considera los libros de la Biblia santos y canónicos “porque contengan revelación sin error, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen como autor a Dios, y porque en esa calidad han sido confiados a la Iglesia”.²⁸

La visión “dinámica” que sostiene que la inspiración consiste solamente en suscitar afectos religiosos en los autores bíblicos, que luego se pusieron por escrito, confunde la inspiración con la regeneración, coloca a la Escritura a la altura de la literatura devocional, y niega en principio que Dios se revelase a los seres humanos hablando, mediante pensamientos y con palabras. La inspiración divina es, sobre todo, el acto por el que Dios nos habla mediante la boca de los profetas y de los apóstoles, de modo que su palabra es la Palabra de Dios. Lo que se ha escrito es “lo que ha sido dicho por Dios”; el Espíritu Santo hablará (λαλῆσαι) lo que escuche, y declarará (ἀναγγελεῖ) las cosas que han de venir (Jn. 16:13). Las palabras de Dios (λογια ψευ, Hch. 7:38; Ro. 3:2; He. 5:12; 1 P. 4:11) son siempre “declaraciones oraculares, comunicados con autoridad divina”.²⁹ En 2 Timoteo 3:16, a la Escritura se la define como “inspirada por Dios”, no primariamente en relación con su contenido, sino en virtud de su origen. No es “inspirada en tanto en cuanto inspira”, sino, por el contrario, “manifiesta a Dios e inspira porque ha sido inspirada por él”.³⁰

Al mismo tiempo, la visión “mecánica” de la inspiración no logra hacer justicia al rol de los escritores bíblicos como autores secundarios. El énfasis unilateral en el elemento divino, sobrenatural, en la inspiración no tiene en cuenta su relación con los dones del autor, su personalidad y su

contexto histórico. Dios trata a los seres humanos, incluyendo a los escritores bíblicos, no como tacos de madera, sino como seres inteligentes y morales. Podemos agradecer a los pensadores modernos, con sus análisis y énfasis, que nos hayan revelado este acento sobre las facetas humana e histórica de la Escritura; nos han ayudado a verla con mayor claridad. Ni la visión “dinámica” ni la “mecánica” son suficientes. La visión correcta de la inspiración bíblica es la orgánica, que subraya la forma de siervo de la Escritura. Esta es la única manera de honrar la pedagogía divina aparente en la Escritura, por la cual Dios, durante el transcurso de los siglos, paso a paso y de más abajo a más arriba, de lo menor a lo mayor, de la sombra a la luz, se da a conocer a su pueblo. No hay que separar a los escritores bíblicos de sus personalidades individuales ni ponerlos por encima de la historia de su propia época.

[114] Observamos el patrón de Dios cuando creó un mundo como un “otro”, una realidad dependiente, pero distinta, en la que los portadores humanos de su imagen gozan de la libertad, la racionalidad y la voluntad idóneas. Dios nunca coacciona; intenta *persuadir*. El Logos, al hacerse carne, no toma a una persona ingenua por sorpresa, sino que accede a la naturaleza humana y la prepara y la conforma mediante el Espíritu para convertirla en su hábitat correcto. Mediante la regeneración y la conversión no suprime ni destruye los poderes y los dones de las personas humanas, sino que las restaura y fortalece al limpiarlas de su pecado. El Espíritu del Señor entró en los profetas y en los apóstoles, y así los comisionó y los condujo de modo que ellos mismos examinasen y reflexionaran, hablaran y escribiesen como lo hicieron. Es Dios quien habla por medio de ellos; al mismo tiempo, son ellos mismos los que hablan y escriben. Impelidos por el Espíritu, ellos mismos hablaron (ἐλάλησαν, 2 P. 1:21). Su disposición y su tendencia naturales, su carácter y su inclinación, su

intelecto y su formación, sus emociones y su voluntad no quedan en suspenso debido al llamamiento que reciben más adelante, sino que, dado que ya habían sido conformados por el Espíritu Santo de antemano, ahora son llamados al servicio y usados por ese mismo Espíritu. Toda su personalidad, con sus dones y fuerzas, se ponen al servicio de la empresa a la que son convocados. Los profetas y los apóstoles, cuando se ponen a escribir, siguen siendo ellos por entero. Conservan sus capacidades de reflexión y de deliberación, sus estados emocionales y su libre albedrío. Se usan la investigación (Lc. 1:1), la reflexión y la memoria (Jn. 14:26), el uso de fuentes y todos los medios ordinarios que emplea un autor en el proceso de escribir un libro. En algunos casos, la experiencia personal y la historia vital de los profetas y de los apóstoles (como en el salterio) llegaron incluso a proporcionar el material que necesitaban para sus escritos. Por lo tanto, en la Escritura hay sitio para todo género literario, para la prosa y la poesía, la oda y el himno, la épica y el drama, poemas líricos y didácticos, salmos y cartas, la historia y la profecía, la visión y lo apocalíptico, la parábola y la fábula (Jue. 9:7 y ss.); y cada género conserva su propio carácter y debe juzgarse en términos de su propia lógica inherente.

La Biblia es la Palabra de Dios en lenguaje humano. Cuando Cristo el Verbo (λογος) se hizo carne (σαρξ) y habitó entre la humanidad (Jn. 1:14), de forma análoga el Verbo se hizo Escritura, el medio por el cual Dios habla universalmente a todas las personas. La inspiración orgánica es la puesta por obra y la aplicación del hecho central de la revelación: la encarnación del Verbo. El Verbo se hace Escritura, y como Escritura se somete al destino de toda Escritura. Todo esto tuvo lugar para que la excelencia del poder (también del poder de la Escritura) sea de Dios y no de la humanidad. La Escritura es enteramente el producto del Espíritu de Dios, que habla por medio de los

profetas y de los apóstoles, y al mismo tiempo es totalmente el producto de la actividad de los autores.³¹

[115] La inspiración orgánica es “gráfica”, y es absurdo distinguir entre los pensamientos inspirados y las palabras y entre las palabras y las letras. Aunque es importante subrayar el carácter intensamente personal de la Escritura y las exigencias que nos hace, nunca hay que usar lo “personal” para debilitar el texto de la Escritura. Para nosotros, la persona de Cristo, el Verbo encarnado, no se puede separar del texto del evangelio escrito. Si el testimonio apostólico sobre Cristo no es de fiar, no es posible el conocimiento de Cristo. Añadamos a esto que, si Cristo tiene autoridad, la tiene también en la enseñanza relativa a la Escritura. En ese caso, la inspiración debe aceptarse sobre todo en función de su autoridad. La teoría “personal” choca con la autoridad del propio Cristo. No podemos separar el conocimiento y la creencia, tal como hace la llamada “teología de la mediación” (*Vermittelungstheologie*) cuando sus defensores niegan la inspiración desde sus cátedras universitarias, pero en realidad la confiesan desde sus púlpitos. El corazón y la cabeza no se pueden dividir de esta manera sin que el resultado sea una grave patología espiritual.

Tomarse en serio el texto de la Escritura como Palabra de Dios significa que no la leemos desde una perspectiva atomista, como si cada palabra o letra tuviera su propio sentido divino por sí sola. Las palabras se insertan en pensamientos y las vocales en las palabras. El concepto de inspiración orgánica se toma en serio la plena humanidad del lenguaje humano. La historia de la doctrina de la inspiración manifiesta una expansión progresiva del concepto llegando hasta las vocales y la puntuación (*inspiratio punctualis*). Esto fue seguido de una reducción progresiva, desde la puntuación a las palabras (inspiración verbal); de las palabras individuales a la palabra, la idea (la

palabra en lugar de la inspiración verbal); de la palabra como idea a la materia contenida en la palabra (*inspiratio realis*), y luego de la materia al contenido ético-religioso de la Escritura, al objeto especial de la fe que salva (*inspiratio fundamentalis, religiosa*); de estos asuntos a las personas (*inspiratio personalis*), y por último a la negación de toda inspiración como don sobrenatural. Transitar por esta vía no lleva a ninguna parte más que a un rechazo de la propia fe cristiana. Es muy cierto que en la Escritura existe un “centro” y una “periferia”; no todos los textos, pasajes o libros están igual de cerca del centro de la fe. No todos los libros de la Biblia tienen el mismo valor. Sin embargo, la periferia no queda excluida del círculo de los pensamientos divinos, sino que forma parte de ellos. La inspiración de la Escritura es plenaria.

[116] La oposición crítica a este concepto de la inspiración sigue siendo fuerte. Aunque no podemos ignorar las objeciones (por ejemplo, las de la crítica histórica), no debemos pasar por alto la hostilidad espiritual-ética contra la Escritura de parte de las huestes de incredulidad. Si la Escritura es el relato de la revelación de Dios en Cristo, sin duda generará la misma oposición como el propio Cristo que vino a este mundo para juicio (*κρισις*), y “está puesto para caída y para levantamiento de muchos” (Lc. 2:34). Él introduce la separación entre la luz y las tinieblas, y revela los pensamientos de muchos corazones. De igual manera, la Escritura es una palabra viva y activa, “discernidora” de los pensamientos y de las intenciones del corazón (cf. He. 4:12). Por consiguiente, no debe extrañarnos en lo más mínimo que la Escritura se haya enfrentado siempre a la contradicción y la oposición. Cristo llevó una cruz, y su sierva (la Escritura) no es mayor que su Señor. La Escritura es la dama de honor de Cristo. Comparte su difamación y genera la hostilidad de la humanidad pecadora.

Aunque no todos los cuestionamientos de la Escritura revelan una incredulidad hostil, es importante subrayar el deber de cada persona de ser humilde ante ella. La Sagrada Escritura debe juzgarnos, no nosotros a ella. El Espíritu Santo abre nuestro corazón para que confiemos en su Palabra manifiesta en la Escritura, creamos en ella y la obedezcamos. El sometimiento nos sigue costando, incluso a nivel intelectual. Debemos admitir nuestras limitaciones, la realidad del misterio y la debilidad de nuestra fe, sin desesperar de todo conocimiento y verdad. Nuestra esperanza está en Cristo, el verdadero hombre en quien se restaura la naturaleza humana. Este es el propósito de la Escritura: darnos sabiduría para salvación (2 Ti. 3:15). La batalla contra la Biblia es, en primer lugar, una revelación de la hostilidad del corazón humano. Pero tenemos que recordarnos que la hostilidad no se expresa solamente (y quizá ni siquiera con la mayor fuerza) en la crítica a la que se ha sometido a la Escritura en nuestra época. La Escritura como Palabra de Dios encuentra oposición e incredulidad en cada persona “no espiritual”. En los tiempos de la ortodoxia muerta, la actitud incrédula frente a la Escritura fue en principio tan poderosa como en nuestro siglo, orientado a la historia y crítico. Las formas cambian, pero la esencia sigue siendo la misma. Tanto si la hostilidad contra la Escritura se expresa mediante críticas como la de Celso o Porfirio como si se manifiesta en una fe muerta, esa hostilidad en principio es la misma. Somos bendecidos cuando *cumplimos* la Palabra (Stg. 1:22). Conocer la voluntad del Señor y negarse a hacerla da como resultado una cantidad mayor de azotes (Lc. 12:47).

Por lo tanto, toda persona tiene el deber de dejar a un lado su hostilidad contra la Palabra de Dios y de “llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo” (2 Co. 10:5). Solo los puros de corazón verán a Dios. La negación de uno mismo es la condición para ser discípulo de Jesús; la

humildad es la condición para aprender. Agustín dijo: “Cuando a determinado retórico le preguntaron cuál era la regla principal de la elocuencia, respondió: ‘La exposición’. ¿Cuál era la segunda? ‘La exposición’. ¿Cuál era la tercera regla? ‘La exposición’. Así que, si me preguntas por los preceptos de la religión cristiana, primero, segundo y tercero, yo siempre responderé: ‘La humildad’”. Calvino cita este comentario con aprobación, junto con “un dicho de Crisóstomo... que el fundamento de nuestra filosofía es la humildad”.³² Y Pascal grita a la humanidad: “¡Humíllate, razón impotente! ¡Guarda silencio, naturaleza estúpida!... ¡Escuchad a Dios!”.

Esto no significa que el creyente está exento de todas las preguntas sobre la Escritura. Los creyentes no están libres de toda duda, y en la Escritura hay muchas cosas que plantean dudas. Todos los creyentes saben por experiencia que esto es así. No hay un solo cristiano que no haya aprendido de alguna manera a conocer la antítesis entre “la sabiduría del mundo” y “la locura de Dios”. Se trata de la misma batalla, una guerra constante que deben librar todos los cristianos, cultivados o no, para “llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo” (2 Co. 10:5). Aquí en la tierra nadie está libre de esa batalla. Sin lucha no hay fe. Las concesiones fáciles a los retos intelectuales debilitan a los creyentes, pero no los liberan. No tenemos por qué disfrazar los problemas intelectuales en la Escritura ni ignorarlos, aunque seguramente muchos de ellos nunca se resolverán. Debemos confortarnos con el conocimiento de que estas dificultades, que la Escritura presenta contra su propia inspiración, no son en gran parte descubrimientos recientes de nuestro siglo, sino que se han conocido en todas las épocas. A pesar de ello, Jesús y los apóstoles, Atanasio y Agustín, Tomás y Buenaventura, Lutero y Calvino, y los cristianos de todas las iglesias, a lo largo de los siglos han confesado y reconocido la Escritura como la Palabra de

Dios. Quienes desean demorar la creencia en la Escritura hasta que se hayan despejado todas las objeciones y se hayan resuelto todas las contradicciones nunca llegarán a la fe. “Porque lo que alguno ve, ¿a qué esperarlo?” (Ro. 8:24). Jesús llama benditos a quienes no han visto y aun así han creído (Jn. 20:29).

Poniendo esto en perspectiva, hay objeciones y enigmas en todas las ciencias. Quienes no quieren empezar por la fe, nunca llegarán al conocimiento. La epistemología, la teoría del conocimiento, es el primer principio de la filosofía, pero está plagada de misterios de principio a fin. Quienes no quieren embarcarse en la investigación científica hasta ver totalmente expedito el camino por el que llegar al conocimiento nunca lo recorrerán. Quienes no quieren comer antes de comprender el proceso completo mediante el cual los alimentos llegan a su mesa se morirán de hambre. Y aquellos que no desean creer la Palabra de Dios antes de ver resueltos todos los problemas morirán de inanición espiritual. La naturaleza contiene tantos enigmas que a menudo puede hacernos dudar de que exista un Dios sabio y justo. Entonces podríamos, también al respecto de la Escritura, sencillamente lanzarnos a los brazos del agnosticismo y del pesimismo. Pero la desesperación es un salto letal también dentro del campo de la ciencia. Los misterios de la existencia no se reducen, sino que aumentan, con la adopción de la incredulidad. Y la angustia del corazón se hace más intensa.

[117] A pesar de todo, existen respuestas idóneas a algunas de las objeciones planteadas contra la doctrina de la inspiración. La visión orgánica de la inspiración afirma la idea de que el Espíritu Santo, por medio del proceso de la inscripturación, no rechazó nada humano que sirviera como órgano de lo divino. La revelación de Dios no es sobrenatural de forma abstracta, sino concreta, histórica, carne y sangre; no está muy por encima de nosotros, sino

que desciende hasta nuestra situación. La revelación divina es ya un constituyente indeleble de este cosmos en el que vivimos y, efectuando la renovación y la restauración, prosigue con su actividad. Lo humano se ha convertido en un instrumento de lo divino; lo natural se ha vuelto una revelación de lo sobrenatural; lo visible ha pasado a ser una señal y un sello de lo invisible. En el proceso de inspiración y de inscripturación se han utilizado todos los dones y fuerzas residentes en la naturaleza humana. Esto contribuye a explicar cuestiones tales como las diferencias en lenguaje y estilo, en carácter y en individualidad, que son discernibles en los libros de la Biblia. De igual modo, el uso de fuentes, la familiaridad del autor con escritos anteriores, sus propias investigaciones, recuerdos, reflexiones y experiencia vital se incluyen dentro del paradigma orgánico. El Espíritu Santo no descendió repentinamente sobre ellos desde lo alto, sino que utilizó toda la personalidad de los escritores a modo de instrumento. Aquí también es aplicable el dicho “la gracia no anula nuestra naturaleza, sino que la perfecciona”. La personalidad de los autores no se elimina, sino que se preserva y se santifica.

La visión orgánica de la revelación y de la inspiración también viene acompañada de la idea de que la vida humana ordinaria y la vida natural prestan servicio a los pensamientos de Dios. Aunque Cristo no pecó, no consideró nada humano como algo ajeno a sí mismo, y la Escritura plasma sus limitaciones humanas, su cansancio, sus lágrimas. La Escritura no pasa por alto siquiera las preocupaciones más nimias de la vida cotidiana (2 Ti. 4:13). El cristianismo no está antitéticamente opuesto a lo que es humano, sino que lo restaura y lo renueva. La Escritura habla de todas las facetas de la vida, pero lo hace *teológicamente*. Su intención se transmite íntegramente con su contenido: “Porque las cosas que se escribieron antes, para nuestra enseñanza se escribieron” (Ro. 15:4). La Biblia

es “útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra” (2 Ti. 3:16-17). Sirve para hacernos sabios para salvación (2 Ti. 3:15). La Escritura no es un manual para la ciencia; no está escrita para ofrecernos una historia de Israel o una biografía de Jesús, o para darnos información geográfica sobre la tierra de Palestina. Su verdadero propósito es “hacernos sabios para salvación”.

Esto no significa que las Escrituras sean irrelevantes para la ciencia y para el conocimiento humano del mundo. Se ha dado un mal uso al comentario de Baronius cuando dijo: “La Escritura no nos dice cómo se mueven los cielos, sino cómo podemos ascender a ellos”.³³ Pero la Escritura es una lámpara a nuestros pies y una lumbrera que ilumina nuestro camino, una lámpara a nuestros pies, también al respecto de la ciencia y el arte. Reclama autoridad en todas las áreas de la vida. Cristo ha [recibido] todo poder en los cielos y en la tierra. La inspiración se extiende a todas las partes de la Escritura, y la religión involucra a toda la persona. Buena parte de lo que se relata en la Escritura tiene una importancia fundamental también para las otras ciencias. La Creación y la Caída de la humanidad, la unidad de la raza humana, el Diluvio, el surgimiento de pueblos e idiomas, etc., son hechos de la máxima importancia también para las otras ciencias. La ciencia y el arte entran constantemente en contacto con la Escritura; los principios primarios de toda la vida se nos ofrecen en la Escritura. No se puede menoscabar en modo alguno esta verdad.

Por otro lado, también hay una gran verdad en el dicho del cardenal Baronius. Los datos históricos y otros “hechos” de la Escritura no se transmiten aislados y por amor a sí mismos, sino con una meta teológica, a saber, que conozcamos a Dios para salvación. La Escritura nunca se interesa intencionadamente por la ciencia como tal. El

propio Cristo, aun siendo libre de todo error y pecado, nunca estuvo activo, hablando en términos estrictos, en los campos de la ciencia y el arte, el comercio y la industria, la ley y la política. Fue nuestro Salvador que vino, lleno de gracia y de verdad, para revelar la gloria del Padre y para redimir a su pueblo. Sin embargo, como la corrupción del pecado afecta a todas las dimensiones de nuestras vidas, la gracia de Cristo también se extiende hasta los confines más remotos de nuestra existencia. Así, también, la Escritura aborda nuestro ser integral, nuestra vida en la familia y en la sociedad, en la ciencia y el arte. Por supuesto, la Escritura no es un texto científico en ningún sentido estricto; no habla el idioma exacto de la ciencia y de la academia, sino el idioma de la observación y de la vida cotidiana. Es probable que los autores de la Escritura no supieran más que sus coetáneos sobre las ciencias de la astronomía, la geología, la zoología, la fisiología, la medicina, etc. Tampoco era necesario, porque la Escritura emplea el idioma de la experiencia cotidiana, que es y permanece siempre cierto, y nos aborda en la esencia de nuestro ser como criaturas religiosas que anhelan tener comunión con Dios. La Biblia es un libro para la humanidad, para la vida concreta; habla en un lenguaje humano ordinario, un lenguaje inteligible para la persona más sencilla, claro para eruditos y analfabetos por igual. Emplea el lenguaje de la observación y de la sabiduría que siempre seguirá existiendo junto al de la ciencia y al de la academia.

No debemos refugiarnos en la afirmación certera de que la Sagrada Escritura tiene su propia historiografía intencionada, que no se parece a la búsqueda moderna de la precisión fáctica, para así soslayar la historicidad real de sus narraciones. Por supuesto, el propósito de esas historias no es contarnos precisamente todo lo que ha sucedido en épocas pasadas con la raza humana y con Israel, sino relatarnos la historia de la revelación divina. La Escritura

solo nos dice lo que está asociado con esa historia, y con ello aspira a revelarnos a Dios en su búsqueda de la humanidad y en su acercamiento a ella. La historia sagrada es historia religiosa; pero es *historia*, no leyenda ni fábula imaginativa. Toda la historiografía de la Sagrada Escritura da fe del hecho de que sigue una dirección propia y apunta a una meta que también lo es. Aunque no nos ofrezca el grado de exactitud que quizá deseamos a veces, sobre todo siendo personas modernas, debemos satisfacernos con lo que se nos ha dado. Es suficiente.

Tenemos que reconocer que la doctrina de la Escritura dista mucho de estar plenamente desarrollada; los estudiosos de la Biblia aún tienen mucho trabajo por delante. Hemos aprendido mucho sobre el carácter verdaderamente humano de la Escritura; la variedad de géneros literarios (prosa y poesía, historia y profecía, parábola y fábula, literatura sapiencial), pero ni siquiera entonces estamos siempre seguros. No sabemos si el rico y el pobre Lázaro son personajes ficticios o personas históricas. De igual manera ¿qué peso histórico concedemos a los libros de Job, Eclesiastés y Cantar de los Cantares? En términos de la profecía, vemos que los profetas del Antiguo Testamento pintan el futuro con unos colores sacados de su propio entorno, y por consiguiente en cada caso nos enfrentamos a la pregunta de si lo que escriben tiene la intención de ser realista o simbólico.

Dios es infinito, omnisciente y santo; todo lo que hablamos sobre él, también en la Biblia, es un lenguaje *humano*. La Biblia siempre habla de las cosas más elevadas y santas, de asuntos eternos e invisibles, y lo hace de forma humana. Como Cristo, no piensa que nada de lo humano le sea ajeno. Pero por ese motivo es un libro para la humanidad y permanece hasta el final de los tiempos. Es viejo sin volverse jamás obsoleto. Siempre permanece joven

y fresco; es la palabra de vida. La Palabra de Dios permanece para siempre.

1. A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trad. Adam Milroy (Londres, 1877; reimpr., Ámsterdam: Philo, 1969). Nota del ed.: paginación en la edición holandesa, *De Profeten en de Profetie onder Israël* (Leiden: P. Engels, 1875), I, 74; II, 345 y ss.

2. G. Wildeboer, *Het ontstaan van den kanon des Oude Verbond* (Groningen: Wolters, 1891), 126 y ss., 134; TI: *The Origin of the Canon of the Old Testament*, trad. Benjamin Wisner Bacon (Londres: Luzac, 1895); H. L. Strack, "Kanon des Alten Testaments", PRE3, IX, 741-68.

3. Papías, según Eusebio, *Ecclesiastical History*, III, 39; Justino Mártir, 1 *Apology*, 66-67.

4. Nota del ed.: la nota original de Bavinck decía simplemente "Loescher citado en PRE2 VII, 424". Es una referencia a Valentin Loescher, *De Causa Linguae Ebraeae* (1706), y aparece en el artículo "Kanon des alten Testaments", de Herman L. Strack, PRE2, VII, 412-51.

5. Este tema fue la fuente de un debate importante entre el historiador del dogma Adolf von Harnack y el especialista en Nuevo Testamento Theodor Zahn. Sobre este debate, véase W. Koepfel, "Die ZahnHarnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons", *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 102-57; F. Barth, "Die Streit zwischen Zahn und Harnack über der Ursprung des N. T. Kanons", *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* (1893): 56-80.

6. Ireneo, *Against Heresies*, I, 20.

7. Cf. Ireneo, Agustín, Isidoro, etc., en P. Dausch, *Die Schriftinspiration: Eine biblisch-geschichtliche Studie* (Freiburg i.B.: Herder, 1891), 87.

8. Ireneo, *Against Heresies*, IV, 21, 3.

9. Teófilo, *To Autolychus*, 21; Ireneo, *Against Heresies*, III,

10. Agustín, *Against Faustus*, XI, 5.

11. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wirceburgi: Stahelianis, 1856), n.º 49, 125; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols. en 2 (Leipzig: Weidmann, 1840-41), I, §§31 y ss.; TI: *A Textbook of the History of Doctrines*, trad. C. W. Buch y rev. Henry B. Smith, 2 vols. (Nueva York: Sheldon, 1867); Wilhelm Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: C. Dülfer, 1891), 84ff.; W. Sanday, *Inspiration: Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration; Being the Bampton Lectures for 1893* (Londres y Nueva York: Longmans, Green, 1893).

12. H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trad. Roy J. Defaerrari, 30ª ed. (Fitzwilliam, NH: Loreto, 2002), §§1787, 1809, 1792. León XIII adoptó la misma postura en su encíclica *Sobre el estudio de la Sagrada Escritura*, 8 de

noviembre de 1893; en su carta del 8 de septiembre de 1899 al clero francés; y en su carta del 25 de noviembre de 1899 a la orden de los Frailes Menores (franciscanos). En la encíclica, la inspiración se define de este modo: “Pues, mediante un poder sobrenatural, él [el Espíritu Santo] los movió e incitó de tal modo [a los autores sagrados] a escribir —estaba tan presente para ellos— que las cosas que ordenó, y solo ellas, primero las entendieron correctamente, y luego desearon plasmarlas fielmente, y por último las expresaron con palabras idóneas y con una verdad infalible. De otro modo, no podría decirse que él fue el Autor de toda la Escritura” (Denzinger, *Sources*, #1952).

13. Nota del ed.: usando el principio hermenéutico “¿Se predica a Cristo?” como criterio para la canonicidad.

14. J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 521 y ss.; Fr. Pieper, “Luther’s Doctrine of Inspiration”, *Presbyterian and Reformed Review* 4 (abril de 1893): 249–66.

15. Confesión de Augsburgo, prefacio 8, art. 7; Artículos de Esmalcalda, en vol. 3 de *The Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff y rev. David S. Schaff, 6ª ed., 3 vols. (Nueva York: Harper & Row: 1931; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), II, art. 2, 15; Fórmula de Concordia, “Epitome.”

16. J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I. vii–viii (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:74–92); ídem, *Commentary*, sobre 2 Ti. 3:16 y 2 P. 1:20.

17. Primera Confesión Helvética, 1–3; Segunda Confesión Helvética, 1, 2, 13, 18; Confesión Gala, 5; Confesión Belga, 3; Ang., 6; Confesión Escocesa, 18, etc.

18. Zacarías Ursino, *Volumen tractationum theologicarum* (Neustadt: Mathes Harnisch, 1584), 1–33; Girolamo Zanchi, *De operum theologorum*, 8 vols. ([Ginebra]: Samuelis Crispini, 1617), VIII, col. 319–451; Franciscus Junius, *Theses Theologicae*, en vol. 1 de ídem, *Opuscula theologica selecta*, ed. Abraham Kuiper (Ámsterdam: F. Muller, 1882), cap. 2; Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, I, 15; H. Bavink, ed., *Synopsis Purioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881), disp. 2.

19. J. Buxtorf, *Tractatus de punctorum origine, antiquitate et auctoritate* (1648); ídem, *Anticritica* (1653); Johann Heinrich Alsted, *Praecognita theologiae*, I–II, libros I y II de *Methodus sacrosanctae theologiae octo libris tradita* (Hanover: C. Eifrid, 1619), 276; Polanus, *Syn. Theol.*, I, 75; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), I, 34; *Consensus Helvetica*, art. 2.

20. J. Quenstedt y Hollaz, según Rohnert, *Inspiratione*, 205, 208; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 34; Gomarus, *Opera omnia theologica*, 601.

21. A. Tholuck, *Vermischte Schriften grösstentheils apologetischen Inhalts*, 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1862), II, 86.

22. Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 326 y ss.

23. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. y trad. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §§128–32.

24. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 9 y ss.; W. Herrmann, *Die Bedeutung der inspirationslehre für die evangelischen kirche* (Halle: Niemeyer, 1882); J. Kaftan, *Wesen der christlichen Religion* (Basilea: Bahnmaier's Verlag, 1881), 307 y ss.; Carl Emmanuel Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T Clark, 1849), 212-52; E. Haupt, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für den evangelischen Christen* (Bielefeld y Leipzig: Velhagen & Klasing, 1891).

25. J. Kaftan, *Zur Dogmatik* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1904), 21 y ss., 109 y ss.

26. G. Wildeboer, *De Letterkunde des Ouden Verbonds* (Groningen: Wolters, 1893), V.

27. Cf. la exhaustiva argumentación del prof. B. B. Warfield, "God-Inspired Scripture", *Presbyterian and Reformed Review* 11 (enero de 1900): 89-130. Nota del ed.: este ensayo está reimpreso en *Revelation and Inspiration*, vol. 1 de *The Works of Benjamin B. Warfield* (Nueva York: Oxford University Press, 1927; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), 229-82.

28. Nota del ed.: Bavinck no ofrece referencia alguna para esta cita originariamente latina. Es probable que sea de Christian Pesch, *De Inspiratione Sacra Scriptura* (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1906), 412 (véase nota 30, abajo).

29. B. Warfield, "The Oracles of God", *Presbyterian and Reformed Review* 11 (abril de 1900): 217-60. Nota del ed.: este ensayo está reimpreso en *Revelation and Inspiration*, vol. 1 de *The Works of Benjamin B. Warfield* (Nueva York: Oxford University Press, 1927; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), 335-94.

30. C. Pesch, *De Inspiratione*, 412.

31. Nota del ed.: aquí es muy importante tener en cuenta que Bavinck expone una idea pneumatológica, no cristológica. No es pertinente aplicar a las Escrituras las categorías cristológicas de Calcedonia; la Biblia no es "verdadero Dios y verdadero hombre". Más bien, la obra del Espíritu Santo se produce en la persona humana de tal manera que la naturaleza humana no se diviniza ontológicamente, sino que conserva su humanidad plena.

32. J. Calvino, *Institutes*, II.ii.11. Nota del ed.: la cita de Agustín es de *Letters*, cxiii, 3, 22 (PL 33:442; cf. *Fathers of the Church*, 18:282). La referencia a Crisóstomo procede de *De profectu evangelii* 2 (PG 51:312), que dice "Θεμέλιος γάρ ἐστι τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας ἡ ταπεινοφροσύνη" (http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_De_profectu_evangelii,_MGR.pdf).

33. Agustín ya dijo: "En el evangelio no leemos que nuestro Señor dijo: 'Os enviaré al Paracleto, que os enseñará sobre el curso del sol y de la luna'. Pues él deseaba formar cristianos, no matemáticos" (*Acts or Disputation against Fortunatus the Manichaeon*, I, 10).

6. LA FE

LA FE Y EL MÉTODO TEOLÓGICO

[130] En correspondencia con el principio externo (revelación) expuesto en el capítulo anterior, en los seres humanos debe existir un principio interno para recibir esa revelación. La revelación no solo se da, también se recibe. Los seres humanos están estrechamente relacionados con el resto de la Creación. Se ha tomado un cuerpo humano del polvo de la tierra, está compuesto de los mismos elementos básicos que otros cuerpos, y por consiguiente es afín al mundo físico. La tierra alimenta su vida vegetativa. Pero también somos criaturas sintientes, que perciben el mundo exterior y somos capaces, mediante nuestra razón (λογος) de discernir el orden y el diseño (λογος) en las cosas inteligibles. De la misma manera que los seres humanos están diseñados para su mundo externo, con el que se vinculan mediante muchas relaciones, también tienen la facultad de percibir lo divino. Como ya hemos visto antes en este volumen, la Escritura nos dice que esta disposición religiosa, el *sensus divinitatis* innato, surge del hecho de que hemos sido creados a imagen de Dios. La religión presupone la revelación y la capacidad humana de recibirla.

Esta capacidad religiosa siempre se produce de una forma concreta, y nos la inculcan nuestros padres y nuestros guías religiosos de la comunidad. Con la religión pasa lo mismo que con el lenguaje: la facultad del habla es algo que poseemos de nacimiento, pero el lenguaje en el que expresaremos más tarde nuestros pensamientos nos viene dado por nuestro entorno. La regla [general] es que las personas mueren teniendo la religión que tenían cuando

nacieron; el cambio de religión es la excepción, no la regla. Normalmente, la conversión es el resultado de una crisis de fe; la mayoría de los que están satisfechos con su religión no ponen en duda sus preceptos. De la misma manera que una persona hambrienta no cuestiona la preparación o los ingredientes del pan que le ponen delante, la fe religiosa no surge de la reflexión; primero vivimos, luego filosofamos. El exceso de autocrítica religiosa es indicio de pobreza espiritual.

A pesar de todo, la reflexión crítica sobre la fe tiene una faceta positiva, aunque esta no puede compensar la pérdida de la fe. La naturaleza de la religión exige que la teología tenga su propia epistemología. Un teólogo no es un filósofo, y las teorías filosóficas sobre el conocimiento no son necesarias como prerrequisito para hacer teología. La formación teológica es útil para un teólogo, pero ningún sistema filosófico concreto debería servir de marco a los programas teológicos. La religión está más profundamente arraigada en la naturaleza humana de lo que lo está cualquier otro poder; solo la religión crea mártires. En lo tocante a nuestra vida religiosa, nuestro conocimiento sensorial y nuestra razón se topan con límites; las profundidades del alma humana son misteriosas y eluden nuestro análisis. ¿Podemos explicar plenamente por qué creemos lo que creemos? Nos esforzamos por explicarnos, por encontrar motivos para nuestra fe. A menudo no hacemos otra cosa que afirmar la razón independiente de la fe: "Aquí estoy. No puedo hacer otra cosa. ¡Que Dios me ayude!".

[131] Si bien cabe respetar el enigma de la fe y la diversidad de fundamentos para ella, podemos analizar los medios a través de los cuales da fruto la fe. El órgano mediante el que obtenemos el conocimiento religioso (sea el intelecto, el corazón o la conciencia) recibe un contenido desde el exterior. Quienes afirman haber obtenido el

conocimiento y la certidumbre religiosa solo mediante el intelecto, la razón, el corazón y/o la conciencia, evidencian una falta de sofisticación psicológica y epistemológica. Estas funciones no pueden ser la fuente de la fe religiosa porque solo son formales; no incluyen un contenido material. La religión presupone y exige la existencia, la autorrevelación y la cognoscibilidad de Dios. La revelación nos llega desde fuera; busca nuestra respuesta, pero no pide nuestra aprobación. Por el contrario, insiste en que creamos y obedezcamos. Para nuestras preguntas en esta área, un elemento fundamental es la cuestión de la autoridad. ¿Aceptamos una autoridad más allá de nosotros mismos y externa a nuestra persona, o insistimos en nuestra *autonomía*? Y si optamos por la autonomía, ¿decimos que su origen está en nuestra mente, nuestros corazones o nuestra conciencia? El modo en que construyamos el proyecto teológico difiere significativamente en función de las respuestas que demos a esta pregunta.

Por naturaleza, los seres humanos somos religiosos, y nuestra capacidad religiosa se expresa siempre concretamente, despertada por una religión histórica y adaptada a ella. Pero debemos añadir también esto: esta capacidad está corrompida por el pecado y necesita ser redimida. La Escritura afirma expresamente que los no espirituales no pueden comprender las cosas del Espíritu, que para ellos son locura, que las rechazan y las niegan con un espíritu de hostilidad (1 Co. 2:14). La confesión de la Iglesia cristiana dice que la redención de Dios y su revelación en Cristo se aplican subjetivamente a los creyentes mediante el Espíritu Santo. La revelación objetiva de Dios en Cristo, registrada en la Escritura, es la fuente externa previa de conocimiento religioso (*principium cognoscendi externum*); el Espíritu Santo es la fuente interna de conocimiento (*principium cognoscendi internum*).

Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel al que el Hijo quiera revelárselo (Mt. 11:27), y nadie puede decir “Jesús es el Señor” sin que medie el Espíritu Santo (1 Co. 12:3). Aunque Roma enseña que la Iglesia institucional es la morada del Espíritu, según la Reforma este templo es la Iglesia como organismo, la comunidad de los creyentes. El testimonio del Espíritu Santo es propiedad de todos los cristianos.

Cuando analicemos la fe y sus diversos fundamentos, las distintas autoridades a las que apelamos, debemos admitir tanto la validez como la limitación de cada una. El intelecto, el corazón y la conciencia humana pueden ofrecernos elementos sobre los cimientos de la fe, pero tomados por sí solos cada uno desemboca en distorsiones. Un entendimiento exclusivamente intelectual de la fe conduce a la especulación, e ignora las importantes dimensiones afectivas y morales de la fe. De igual manera, un foco exclusivo del sentimiento religioso pasa por alto las cuestiones relativas a la verdad y al bien y el mal. Para hacer justicia a la fe debemos reflexionar sobre cada una a su vez, destacando las características importantes que son esenciales y las que opacan el meollo de la religión como fenómeno único, incluyendo la ciencia, el arte y la moral, aun siendo distinta a ellos. Ahora analizaremos las dimensiones clave de la fe, su relación con la teología y la pregunta esencial sobre la autoridad; abordaremos separadamente el intelecto, los sentimientos y la moral. Estos tres se corresponden con tres distintos métodos teológicos que pueden llamarse, respectivamente, el histórico-apologético, el religioso-empírico y el ético-psicológico. Empezaremos con el intelecto y el enfoque histórico-apologético.

LA FE, EL INTELECTO Y LA TEOLOGÍA: EL MÉTODO HISTÓRICO-APOLOGÉTICO

[132] La primera actividad teológica en la Iglesia surgió de la necesidad apologética de defender el evangelio frente a judíos y griegos. Desde sus primeros momentos, la Iglesia tuvo que soportar todo tipo de ataques, de modo que constantemente tuvo que recurrir a la autodefensa. La apologética no es nada nuevo, sino tan antiguo como la propia revelación; solo tenemos que pensar en los profetas del Antiguo Testamento que se vieron obligados a autenticar su mensaje. Los apologistas cristianos comparaban su fe con el contenido intelectual y práctico del paganismo, y consideraban que la primera era inmensamente superior. Entendían que el cristianismo era una bendición para el Estado, que conducía a la prosperidad del imperio y era beneficioso para la humanidad. El cristianismo era una liberación, suponía verse libre de los espíritus inútiles de las tinieblas paganas, incluida la futilidad del pensamiento pagano. “El cristianismo es una revelación divina, pero al mismo tiempo es razón pura; es la verdadera filosofía”.¹ Por lo tanto, los apologistas cristianos partieron de una convicción firme, inconmovible, sobre la verdad del evangelio, una convicción que acabó incluso en algunas ocasiones en el martirio.²

Una característica importante de esta fe era la creencia de que en el mundo pagano también había muchas cosas ciertas, buenas y hermosas. Cualquier “semilla de verdad” presente en él se entronca con el Logos, quien creó el mundo, ilumina a todo ser humano que llega a él y, en Cristo, se hizo carne. También se creía, como alternativa, que se originaron en una revelación especial que desde la antigüedad Dios concedió a la humanidad, y que se conservó hasta cierto punto en los gentiles. La religión cristiana, bajo este punto de vista, era tan antigua como el propio mundo, estando germinalmente presente desde el principio en la revelación divina. El cristianismo recibe el testimonio de todo lo que es cierto y bueno en las religiones

y en los sistemas filosóficos del paganismo y, ciertamente, en toda alma humana. “El alma es cristiana por naturaleza”.

Sin embargo, el apologista no se centra en las diferencias clave. El carácter sagrado de Cristo y de los profetas es superior al de los fundadores de otras religiones. La muerte sacrificial de Cristo y el testimonio apostólico histórico de su resurrección aparecen solamente en el evangelio cristiano; su mensaje de redención y de esperanza para la vida eterna son únicos. La antigüedad y la unidad de las Escrituras, su sublimidad y su simplicidad, las riquezas y las evidencias multifacéticas de la Escritura, las predicciones de los profetas y su cumplimiento, los milagros... todas estas cosas elevan la verdad cristiana por encima de otras afirmaciones y la ponen más allá de toda duda. La conducta de los cristianos suponía un contraste radical con la idolatría, la superstición, la magia, la práctica del adulterio y el aborto y demás lacras entre los paganos, y al mismo tiempo se caracterizaba por el amor fraternal singular, la hospitalidad, la generosidad y el cuidado de las viudas y los huérfanos, los pobres y los enfermos, los prisioneros y los esclavos, los perseguidos y los muertos. El cristianismo era una bendición para el imperio, y este argumento tenía una incidencia atrayente porque los cristianos se mantenían firmes en sus creencias y las vivían en la práctica.

[133] La teología escolástica medieval, aunque basada en la fe, con el tiempo convirtió la verdad de la fe en el contenido de la razón, introduciendo una división entre la verdad natural y la sobrenatural, entre la razón científica y la fe. Como respuesta a la Reforma, el pensamiento católico romano se volvió hacia la propia Iglesia como el fundamento más convincente para creer en la Escritura y la revelación. Aunque el Primer Concilio Vaticano afirmó la ayuda interna del Espíritu Santo, también anatematizó a quienes rechazaban la Iglesia como señal externa necesaria.³ Para Roma, las pruebas externas son “preámbulos de la fe”, el

fundamento necesario para la gracia sobrenatural infundida. La apologética histórica y la razón funcionan como “motivaciones para creer” (*motiva credibilitatis*); estos actos humanos naturales sirven de preparación para la gracia sobrenatural infundida sobrenaturalmente que, en última instancia, conduce a la visión de Dios. Los seres humanos avanzan hacia esa visión progresivamente, como en una escalera.

En principio, la Reforma se opuso a este sistema jerárquico de Roma, afirmando la dependencia exclusiva de la autoridad divina y de la obra del Espíritu Santo. Sin embargo, los teólogos protestantes regresaron pronto a los conceptos de la teología natural y buscaron pruebas históricas para la veracidad de la revelación. Incluso Calvino dice que le resultaría fácil demostrar la divinidad de la Sagrada Escritura, y cita varios fundamentos para ello,⁴ y muchos otros teólogos siguieron sus pasos.⁵ Inconscientemente, la convicción de que estas pruebas bastan para producir al menos una “fe humana” contribuyó a la emancipación de la razón al respecto de la fe, y situó los dogmas de la teología natural y de la Sagrada Escritura fuera de la fe salvadora. El racionalismo, bajo la forma del socinianismo, el arminianismo, el cartesianismo y el deísmo, siguió esta tendencia y se infiltró en la teología protestante. La teología natural se trasladó a un lugar de independencia junto con la teología revelada, y al final la sustituyó. El deísmo consideraba que la teología natural era perfectamente idónea para satisfacer las necesidades religiosas fundamentales de la humanidad. El deseo de un enfoque verdaderamente científico sobre la religión condujo al método de la historia de las religiones, de Troeltsch y otros. La teología está radicalmente emancipada de la Iglesia y la fe se trata de un modo objetivo, neutral, histórico-crítico. Como respuesta, algunos adoptaron una postura sobrenaturalista que afirmaba la autoridad divina

de la revelación, pero, tristemente, también sucumbía al divorcio radical entre la piedad y la razón. Esto difiere muchísimo de la grandeza apologética eficaz del siglo II.

[134] Aunque esta defensa intelectual de la fe, esta postura histórico-apologética, ha sido criticada intensamente por pensadores como Rousseau, Kant, Lessing y Schleiermacher, no debemos olvidar la verdad inherente a ella. Todos los creyentes tienen el deber de dar razón, con amabilidad y temor, de la esperanza que hay en ellos, y de refutar a quienes contradicen el evangelio (1 P. 3:15; Tit. 1:9). La apologética sana es una bendición para la Iglesia y para el mundo; la Iglesia primitiva demostró que es así. Sin embargo, la apologética válida *sigue* a la fe, y no intenta argumentar la veracidad de la revelación *a priori*. Los cristianos no tienen por qué esconderse de sus enemigos guardando un silencio avergonzado; la fe cristiana es el único paradigma que encaja con la realidad de la vida. La labor apologética intelectual no debería llevarnos a expectativas exageradas ni a negar la genuina subjetividad de la fe cristiana. Fiarse de la razón para convertir a otros o basar la fe solo en un cimiento intelectual conduce siempre a la decepción. Someterse a la validación de la revelación en manos de un sacerdocio intelectual ofrece una certidumbre endeble. Sin duda es un error basar la seguridad de la fe en la necesidad de recorrer un largo y tortuoso camino de verificación racional e histórica por el único motivo de que es un viaje que no suele hacerse. Las preguntas y los retos de la fe estarán siempre con nosotros mientras sigamos siendo peregrinos. Además, cuando nos enfrentamos a las pruebas y a los problemas de la vida y buscamos la consolación de la fe, no contamos con el tiempo libre del erudito para dedicarnos a una investigación y una reflexión apacibles y prolongadas. Si este se convirtiera en nuestro modelo, la mayoría acabaríamos dependiendo de un nuevo sacerdocio clerical; nuestra

salvación descansaría sobre las conclusiones de intelectuales. Esto es intolerable; la eternidad no puede depender de un hilo de araña. Para vivir y morir en el consuelo y la bendición de la salvación necesitamos más que conclusiones intelectuales humanas y falibles; necesitamos un mensaje de Dios. La fe en que hemos escuchado este mensaje descansa sobre el testimonio del Espíritu Santo, que proporciona una certidumbre inconmovible. La fe y la razón van de la mano; ni el sometimiento de la fe a la razón ni el divorcio entre la fe y la razón sirven a la Iglesia y a la causa de la verdad.

[135] Como reacción y respuesta al divorcio entre la revelación y la razón, el pensamiento intelectual europeo del siglo XIX cedió al Romanticismo, a la dominancia y la autonomía del sujeto. El idealismo buscó la objetividad desde dentro del sujeto; en pensamientos como el de Fichte, el mundo (no ego) se entendía como el producto de la mente del sujeto humano (ego). El profeta filosófico de esta restauración del idealismo fue Hegel, para quien el propio universo se convirtió en un proceso de transformación, la evolución de una idea lógica. Partiendo del racionalismo teológico de Dios, la virtud y la moral, Hegel convirtió los dogmas cristianos clásicos como los de la Trinidad y la encarnación en verdades filosóficas especulativas. Dado que, bajo este punto de vista, la religión se reviste de formas y símbolos (mitos), todos los dogmas deben desnudarse de sus formas simbólicas históricas para descubrir la idea subyacente en ellos. La historia no es más que la cáscara, el envoltorio; el núcleo es la filosofía profunda y auténtica. La razón es el camino que lleva a la verdad final de todas las formas y representaciones simbólicas. De este modo, la teología y la filosofía se reconciliaron, pero la fe cristiana histórica sufrió una transformación radical. Se sustituye a un Dios personal por la idea absoluta. Aunque esto fue, en parte, una

reacción ante un racionalismo deísta y sobrenaturalista, Hegel representa el triunfo definitivo de la razón.

[136] Mientras que el racionalismo falsificó toda la religión cristiana, cabe alabar a Hegel y Schleiermacher por regresar a la Iglesia y a su dogma, y por señalar la armonía de sujeto y objeto, pensamiento y ser. Las personas cultivadas se habían apartado, despreciativas, de la revelación y la religión, de la Iglesia y de la fe. Schleiermacher y Hegel volvieron valientemente a la Iglesia y a sus dogmas y descubrieron en ellos, pero solo en cierto sentido, una profunda verdad religiosa. El racionalismo falsificó la religión cristiana al completo. La ruptura con la exigencia racionalista de la lucidez exigió una manifestación de fortaleza moral, necesaria para defender con ardor la religión despreciada de la Iglesia, y reafirmar la validez y el valor de la fe cristiana. Ambos insistieron en que el pensamiento y el ser están íntimamente relacionados y se corresponden el uno con el otro. El racionalismo intentó justificar la religión ante el tribunal no cualificado del sentido común. Pero Hegel y Schleiermacher entendieron que la religión ocupa un lugar propio en la vida humana, que es un fenómeno único y que, por consiguiente, también requiere un órgano idóneo y exclusivo en la naturaleza humana.

También cayeron en el mismo error; no satisfechos con la tesis de que el pensamiento y el ser se corresponden entre sí, consideraron que ambos eran idénticos. Las ideas no son el mundo real; la realidad creada es una emanación del pensamiento. Esta identificación entre pensamiento y existencia es el error básico de toda la filosofía especulativa que nace con Platón y a la que dotaron de nueva popularidad en la era moderna Descartes, Spinoza y Fichte. El error se vuelve evidente: por mucha semejanza que pueda existir entre el pensamiento y la existencia, la diferencia entre ellos no es menos real. Partiendo del

pensamiento uno no puede llegar a la conclusión de la existencia, dado que la existencia de todas las criaturas no es una emanación del pensamiento, sino que nace de un acto de poder. La enseñanza cristiana, por el contrario, afirma que la esencia de todas las cosas se debe al pensamiento de Dios, pero la existencia se debe a su voluntad, al ejercicio de su poder creador. El pensamiento humano, en consecuencia, presupone la existencia. Solo puede fundamentarse en el mundo creado. Solo podemos reflexionar (*re-flexionar*) sobre lo que hemos *pre-concebido* y llegar hasta nuestra conciencia por medio del mundo. Pero si con la filosofía moderna uno rechaza todo lo que ha llegado hasta nosotros desde fuera y adopta como punto de partida la razón pura o el sentimiento abstracto, uno no conserva nada o, como mucho, un principio tan general, tan vacío de contenido y tan difuso que nada (y mucho menos el universo entero o toda la revelación y la religión cristianas) puede deducirse de él. Por consiguiente, esta teología especulativa no era inocente. La teología se convirtió en antropología, “pistiología” o eclesiología, en lugar de ser el conocimiento de Dios; en resumen, en una nueva forma de gnosticismo.

La historia del pensamiento desde Hegel y Schleiermacher demuestra perfectamente esta última idea. Al abandonar el realismo histórico de la ortodoxia cristiana y refugiarse en el pensamiento especulativo, buena parte de la teología moderna se volvió gnóstica en la práctica. Schleiermacher partió de una posición de fe, pero la teología mediadora que vino después halló una prueba de su veracidad en la necesidad cognitiva. Deseosa de alcanzar a los “menospreciadores cultivados” de la religión (Schleiermacher), no consiguió transformar la locura de la cruz en sabiduría popular ni, a pesar de sus sagaces conclusiones, recuperó para Cristo a los hijos de esta era. Ninguna religión es reducible a un sistema de verdad con un

orden lógico; en concreto, el cristianismo es una *historia*, una historia de gracia [divina], y la gracia es algo distinto a una conclusión lógica y superior a ella. Por lo tanto, dentro de la religión cristiana, hasta el pensador más reflexivo es incapaz de superar una postura infantil de autoridad y de fe. Dado que el racionalismo religioso se mueve dentro de un círculo reducido de argumentos intelectuales y de ideas abstractas que no le importan a nadie y según las que no puede vivir alma alguna, se condena a sí mismo a la esterilidad. Las corrientes de la vida pasan junto a él inalteradas.

LA FE, EL SENTIMIENTO Y LA TEOLOGÍA: EL MÉTODO RELIGIOSO-EMPÍRICO

[137] Cuando la argumentación histórica y especulativa no dio fruto, muchos teólogos recurrieron a la experiencia religiosa para extraer un fundamento sobre el que levantar la verdad central del cristianismo. La influencia de Schleiermacher es crucial para este fenómeno, sobre todo su insistencia en que la religión no consiste en saber o hacer, sino en un estado particular de sentimiento y, en consecuencia, que la teología dogmática es una descripción de estados mentales piadosos. Debido a la fe decreciente en la autoridad bíblica, gracias a la crítica histórica, la experiencia cristiana se convirtió en el fundamento de la certidumbre y abrió la puerta a un enfoque sobre la teología científico, religioso-empírico. Tampoco aquí se busca la certidumbre cristiana en pruebas históricas o racionales externas, sino en la conciencia creyente. Tras el rechazo de Kant a la metafísica, se tuvo la esperanza de que de esta manera la teología cristiana pudiera recuperar su estatus honorable a ojos de la ciencia secular. Lo que necesitaba era volverse profundamente empírica y levantar un constructo científico basado en los hechos de la experiencia religiosa. Ahora, repudiando toda metafísica, la teología tomó como

punto de partida el sujeto creyente. La formulación sistemática más exhaustiva de una teología dogmática en esta vena fue la que ofreció un teólogo de Erlangen, F. H. R. Frank (1827-94).⁶

Según Frank, ni las pruebas externas ni la autoridad de la Escritura, la Iglesia y la tradición pueden ofrecernos una certidumbre religiosa, solo la experiencia del renacimiento. Partiendo de la nueva vida en Cristo, los creyentes pueden postular de inmediato todo el contenido de las verdades de la fe cristiana. Su sistema dogmático se centra en la cuestión de la certeza religiosa.⁷ Primero, Frank intenta describir sistemáticamente la vía psicológica mediante la cual un creyente llega a la certidumbre,⁸ y luego, mediante un tratamiento separado,⁹ resume la verdad-*contenido* de la fe cristiana. Para ser justos con él, cabe decir que Frank no niega la realidad previa y externa de los objetos de la fe. Tampoco niega que la certidumbre cristiana es producto del Verbo,¹⁰ y no pretende extraer las verdades objetivas estrictamente del sujeto nacido de nuevo.¹¹ Estos tienen una importancia independiente. Está claro que Frank pretende que tomemos en conjunto sus dos tratamientos (*System of Christian Certainty* y *System of Christian Truth*); existe una reciprocidad entre la conciencia religiosa del renacimiento, la certeza y las verdades de la fe. Después de concluir su *System of Certainty*, Frank habla de una “inversión” que tiene lugar, mediante la cual la certidumbre obtenida gracias a la experiencia religiosa acerca del contenido veraz de la fe genera ahora sus propias afirmaciones de la verdad. Desde dentro de la experiencia del renacimiento, ahora los cristianos, espontánea e inmediatamente, postulan todo el contenido de las verdades de la fe cristiana.¹² Así, el fundamento y la autoridad para la fe y la teología proceden de la experiencia religiosa.

[138] Según Frank, la verdad cristiana se agrupa en torno a la experiencia del renacimiento formando tres círculos: (1)

el que aparece inmediatamente con el hecho del renacimiento, es decir, la realidad del pecado, la justicia y la perfección futura; (2) la explicación que hace el creyente de su nuevo estado, haciendo referencia necesaria a la realidad de un Dios personal, la existencia de Dios como ser trino, y la expiación garantizada por el Dios-hombre;¹³ (3) los medios transitorios, temporales, que producen la experiencia redentora en la vida del cristiano, incluyendo la Iglesia, la Palabra de Dios, la Escritura, el sacramento, los milagros, la revelación y la inspiración. El sistema de Frank contiene una verdad importante: el renacimiento es necesario para ver el reino de Dios. Si hubiera limitado su estudio a la cuestión epistemológica (¿cómo alcanza la certeza un creyente?), no surgiría ninguna objeción. Sin embargo, inferir contenido de la experiencia y de la epistemología confunde el ser con el saber, la verdad objetiva con la certidumbre subjetiva. Aquí vemos de nuevo la confusión característica típica del pensamiento moderno bajo su forma empirista y también bajo la idealista. La organización de la teología dogmática en un sistema doble de certeza y un sistema de verdad no se puede mantener, dado que la certeza cristiana no se puede describir separadamente de la verdad metafísica e histórica a la que pertenece. También Frank es subjetivista.

[139-40] Otros intentos de cimentar la certidumbre teológica sobre la experiencia también han fracasado. La certeza al respecto de la verdad del cristianismo no se fundamenta en la persona cristiana, sino en la Palabra de Dios respaldada por el Espíritu Santo. Parte del problema estriba en la ambigüedad de la palabra “experiencia”. La experiencia es esencial para toda religión, pero en el cristianismo debe estar incitada por la Palabra de Dios, acompañando a la fe y siguiéndola, no precediéndola, y debe estar siempre sometida a la corrección de la Escritura. La Escritura, no la experiencia, es la norma de nuestra fe.

En los artículos del Credo Apostólico, por ejemplo, no podemos simplemente sustituir “experimento” por “creo”. El *efecto* de creer no debe confundirse con su *contenido* y su *fundamento*. La veracidad del cristianismo histórico no puede descansar en la experiencia como fundamento último.

Por supuesto, sería un error menospreciar la importancia de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa es inseparable de la santidad, y encuentra su expresión clásica en la Biblia como un todo, sobre todo en los Salmos. Las apelaciones a la experiencia exigen precaución, porque, como sabían bien los grandes escritores espirituales, están sujetas a todo tipo de patología, nos levantan emocionalmente y luego nos hacen caer de nuevo. Por sí sola, la experiencia no es suficiente; necesita constantemente el correctivo de la Palabra de Dios. La Escritura es la norma también de nuestra vida emocional, y nos indica qué deberíamos experimentar. Y aún hay más. Si aunque sea por una vez puedo apelar a la experiencia, esta nos enseña que ningún creyente individual llegó jamás al conocimiento y a la aceptación de los hechos y verdades históricas mediante este método. La experiencia no soporta el peso de la carga que le echan encima; la verdad del cristianismo histórico no puede descansar sobre la experiencia como fundamento último. Los hechos históricos del cristianismo (la encarnación, la crucifixión, la resurrección, la ascensión, Pentecostés) no se pueden deducir directamente de la conciencia religiosa inmediata de la misma manera, mientras que el sentido general de Dios y la convicción de la conciencia sí se pueden inferir. Además, la experiencia religiosa es un principio tan subjetivo e individualista que abre la puerta a todo tipo de arbitrariedad en la religión, y en la práctica entroniza el anarquismo: la religión como algo privado. Pero la Escritura

dice: “¡A la ley y al testimonio! Si no dijeren conforme a esto, es porque no les ha amanecido” (Is. 8:20).

LA FE, LA MORAL Y LA TEOLOGÍA: EL MÉTODO ÉTICO-PSICOLÓGICO

[141] Estrechamente relacionado con el método religioso-empírico anterior (basado en los sentimientos) asociado con Schleiermacher y Frank hallamos el método ético-psicológico, que se acerca más a Kant y acentúa la autoafirmación moral en lugar de la experiencia emocional. En este caso, el cristianismo no es un sentimiento, una doctrina o un hecho histórico, sino un poder religioso-ético dirigido a la conciencia humana. Según este paradigma, es posible, mediante la razón práctica, inferir racionalmente la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad. Da por hecho la visión de la persona humana como poseedora de un estado moral antecedente, una predisposición hacia el bien, una necesidad de redención, un sentimiento de insatisfacción, etc. Cuando el cristianismo entra en contacto con tales personas, se recomienda sin argumentos y sin pruebas a sus conciencias como verdad divina; esto es así porque satisface sus necesidades religioso-éticas, encaja con sus aspiraciones nobles más elevadas, las reconcilia consigo mismas, las libra de la culpa y la carga del pecado, les otorga paz, consuelo, bendición y, en todas estas cosas, demuestra ser el poder y la sabiduría de Dios.

Esta postura, que sostiene el acuerdo entre la fe cristiana y la moral humana o la superioridad de la primera sobre la segunda se remonta a los apologistas; la vemos en Tertuliano, que apela al testimonio de que el alma, involuntariamente, propende a Cristo.¹⁴ Otros emplean este argumento cuando señalan “el bien” que perciben en los paganos. Consideran que el cristianismo es la verdadera filosofía. “Todas las cosas de las que otros hablan elogiosamente son nuestras como cristianos”.¹⁵ Duns Scoto,

en el prólogo a sus *Sentencias*, señala de igual modo a la racionalidad del contenido de la revelación, a su influencia moral y a su suficiencia para los seres humanos que desean alcanzar su destino. Incluso Rousseau, en su *Emilio*, no pudo evitar elogiar la vida y la enseñanza de Jesús: “Ciertamente, si la vida y la muerte de Sócrates son la de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios”. En la era moderna, el argumento moral ha incrementado su importancia debido en gran parte al filósofo Immanuel Kant.

Según el sistema filosófico de Kant, existen dos fuentes del conocimiento humano: los sentidos para la materia y el intelecto para la forma de nuestro conocimiento. Por encima de ellos se encuentra la razón, la razón pura, cuyo principio sintético *a priori* es que surge de lo condicionado hasta lo incondicionado.¹⁶ En virtud de esta característica, la razón teórica forma principios o ideas que son absolutas, incondicionadas, trascendentes. Estas ideas, que produce la razón por su propia naturaleza, son, principalmente, el trío de Dios, la libertad y la inmortalidad. Los objetos de estas ideas no son perceptibles y, por consiguiente, son incognoscibles. Llegamos a ellos solo por la inferencia racional necesaria.¹⁷ Teóricamente, esta tríada es indemostrable; no aumenta nuestro conocimiento, solo lo regula y lo ordena.¹⁸ La razón teórica no puede enseñarnos que estas ideas tienen realidad o qué son.

Sin embargo, la razón no es solo teórica, sino también práctica; lleva en sí misma una ley moral, un imperativo categórico, y nos expone a nuestro deber. Al exigir que cumplamos con nuestro deber incondicionalmente, sin motivos ulteriores, solo por respeto a ese deber como tal, la razón práctica nos señala un orden por encima de la naturaleza, un orden mundial *moral*. Nos concienciamos de un bien supremo, que trasciende con creces las cosas buenas materiales de este mundo y no consiste en otra cosa que en la unión de la virtud y la felicidad. Si este

imperativo del deber no es una ilusión, sino que es realizable, en otras palabras, si el orden moral mundial dentro y fuera triunfará sobre el orden de la naturaleza, entonces la libertad, y con ella Dios y la inmortalidad, también deben existir. Por consiguiente, estos tres son los postulados de la razón práctica; su realidad la exige la ley moral. La razón práctica demanda que existan.¹⁹

Esta famosa teoría de Kant no está libre de críticas. Cuando Kant dice que la razón práctica postula la idea de Dios y de la libertad, ¿a qué conclusión quiere llegar exactamente? Pero Kant distingue entre dos “agentes”: uno que sustenta el deber del imperativo moral y otro que, mediante el razonamiento, infiere de aquél la existencia de las ideas. En el caso del segundo, la propia razón práctica participa del razonamiento lógico y se vuelve teórico.²⁰ Aún tiene más peso otra objeción: ¿cuál podría ser el fundamento gracias al cual la razón teórica o práctica infiere la existencia de esas ideas? Kant sostiene que es inevitable que todo ser racional llegue a estas conclusiones. En otras palabras, los supuestos de la existencia de la libertad, Dios y la inmortalidad son igualmente tan necesarios como la propia ley moral,²¹ y Kant arguye sobre todo que la ley moral, para ser realizable, debe asumir estas tres ideas como algo existente. Pero si esta es la opinión de Kant, ahora tratamos con postulados psicológicamente mediados, pero objetivamente *lógicos*, y entonces surge la pregunta: ¿por qué semejante postulado lógico no es cuestión de conocimiento ni un elemento de la razón teórica? ¿Por qué Kant dice que ese conocimiento solo es práctico? En otros lugares,²² Kant declara que creemos que la fe moral es cierta partiendo de una base psicológica-moral. Por consiguiente, esta fe moral no dice “es cierto”, sino “estoy moralmente seguro”. Por lo tanto, descansa sobre la presuposición de convicciones morales.²³

En línea con este paradigma, en su *Crítica de la razón práctica*, escribe: “La persona íntegra puede decir ‘Deseo que haya un Dios; no dejaré que nadie me prive de esta fe. Mi interés moral exige la existencia de Dios. La fe moral no es un mandamiento; una fe impuesta es absurda. El sentido del deber es objetivo, como lo es la capacidad de actuar moralmente y ser feliz’. Pero lo que no sabemos es si la conexión entre la virtud y la felicidad la crea un Dios personal o el nexo de la naturaleza. El interés moral es decisivo en este punto. Está dentro de nuestra capacidad de elección, pero la razón práctica decide a favor de la creencia en un creador sabio de este mundo”.²⁴ De hecho, en Kant uno discierne un doble objetivo: por un lado, pretende conservar la racionalidad de la fe; por otro, la libertad de la fe. La creencia en la libertad, Dios y la inmortalidad es objetiva en tanto en cuanto que la postula la razón práctica que nos pertenece a todos; aun así, también depende de la disposición moral de la persona individual.²⁵

[142] La división kantiana entre el mundo de la razón pura (los sentidos y hechos de la ciencia) y la práctica (valores súper sensibles) ha tenido una profunda influencia sobre la teología. Si el mundo súper sensible (noumenal) es incognoscible, la teología como conocimiento de Dios es imposible, y se convierte en un examen de la conducta moral humana, una forma de idealismo moral religioso. Los modernistas éticos van más lejos; absteniéndose de los intentos de crear un sistema filosófico, separan la fe y la ciencia todo lo que pueden, restringiendo la religión al ámbito de la moral. En este caso la religión es un idealismo moral, la devoción a un ideal moral, la creencia en el poder del bien, un poder que puede que tenga una existencia objetiva, pero que también puede no ser más que una concepción de la mente humana.²⁶ Esta comprensión de la religión y de la teología llegó a un punto elevado en el protestantismo cultural (liberalismo teológico) de Albrecht

Ritschl. Para Ritschl, la religión y la teología no forman parte del mundo de la naturaleza y de la ley, sino del espíritu y la libertad. El cristianismo es una religión ética, una elipse con dos focos: la redención y el reino de Dios, la religión totalmente espiritual y la religión absolutamente moral.

[143-44] Esta teoría del conocimiento (epistemología), que Ritschl sustituye por la concepción platónica o metafísica, tiene una tremenda importancia para su teología. Sería bastante inocua si solo significara que nunca podemos aprender a conocer las cosas aparte de la percepción, solo mediante el pensamiento y el razonamiento especulativos. Donde se desvía es en la fuerte impresión (que Ritschl nunca repudia adecuadamente) de que bajo su punto de vista una cosa coincide completamente con su apariencia y está exhaustivamente presente en ella. Si detrás de los fenómenos no hay una sustancia o un portador, si realmente solo existen los efectos, no las cosas, si la existencia de las cosas no es más que “subsistencia en relaciones”, entonces todos los objetos dependerían, en su “ser” y en su “ser así”, del sujeto observador, y toda la ciencia embarrancaría en los arrecifes del ilusionismo y del solipsismo. La misma premisa de los esfuerzos para plantear la religión partiendo de la experiencia moral práctica es defectible, dado que pone patas arriba el orden de nuestra experiencia. La religión no sigue a la moralidad, sino que la precede; no existe moral sin metafísica, ningún sentido del deber aislado de un poder absoluto que constriñe la conciencia.

Lo que apreciamos en Ritschl es su insistencia en que para llegar a conocer la religión una persona debe adoptar una posición en la religión. Es un error construir primero una teología natural aparte de la fe cristiana y convertirla en preámbulo de la teología que se defiende. La religión está en una categoría propia, y nunca es producto del estudio

científico de la naturaleza. Además, siempre es positiva (concreta), tiene su propia fuente y es fruto de la revelación. Por consiguiente, solo puede conocerse si uno adopta una posición dentro de su círculo, el círculo de la revelación. Es muy importante reconocer el papel de la fe (aun la subjetiva) en el proceso de adquisición de conocimiento teológico. Percibimos este énfasis en Ritschl y lo apreciamos; es el que hemos subrayado con frecuencia en páginas anteriores. A pesar de ese aprecio, también hemos de mencionar algunos errores fatales.

Ritschl vincula la religión cristiana con la persona de Cristo, pero a Cristo se lo entiende no en términos de la doctrina eclesial, sino como una persona que revela a Dios por medio de la experiencia que tiene el creyente de su persona. Y así es como una persona llega a la fe; este es el foco de la autoridad para Ritschl. Es el individuo que tiene una potente conciencia moral, el que siente una necesidad moral, el que tiene sed del ideal moral y, así, busca a Dios; esa persona encuentra el retrato que hacen de Jesús los Evangelios y no puede resistirse. La impresión que la persona de Cristo deja en nosotros, el poder que fluye desde el evangelio a nuestros corazones, la experiencia moral de mortificación y gozo, la correspondencia entre la idea del reino de Dios y nuestras necesidades y demandas: estas parecen ser, para Ritschl y sus seguidores, los fundamentos finales para la verdad de la revelación en la persona y la vida de Cristo. La religión es vida: la religión subjetiva es primaria y central, y constituye el meollo de la religión objetiva.

Pero ¿quién es la “persona de Cristo” que se tiene en mente aquí, aquel que constituye el cimiento de nuestra fe, que tiene una importancia crucial para nosotros como maestro y guía moral? Resulta que no es aquel a quien confiesa la Iglesia, sino aquel cuyo retrato pintan los expertos en la investigación histórico-crítica de los

Evangelios. En este punto, como establecen una tensión entre el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”, los sucesores de Ritschl se topan con conflictos irresolubles cuando debaten sobre cuál fue exactamente el aspecto de la imagen de Jesús que produjo la fe y cómo tuvo lugar esto. ¿Fue su “vida interior”, su “energía moral” o fue, quizá y como sugería Harnack, solo la relación entre Dios Padre y el alma humana lo que dio a los humanos valor como participantes en el reino de Dios? En ese caso, solo el Padre, y no el Hijo, encajan en el evangelio como Jesús lo proclamó. Independientemente de cómo se entienda, está claro que en la escuela de Ritschl el contenido de la fe está restringido a la dimensión religioso-ética. Los seguidores de Ritschl afirman la importancia de las dimensiones históricas de la salvación en Cristo; aunque su cristología se ve empobrecida, prácticamente todos ellos siguen insistiendo en que, si la investigación histórico-crítica nos privase del señorío de Cristo, la fe cristiana se sublevaría como protesta. Por eso debemos estarles agradecidos. Pero también debemos protestar contra un método que deriva el *contenido* de la fe de la propia comprensión moral que tenga alguien de la enseñanza ética de Jesús, como hacen los partidarios de Ritschl. No podemos hacer esto fielmente sin relación con la fe de la Iglesia, ese cuerpo que él mismo formó en la Tierra.

[145] Este método ético-práctico de vindicar la religión y el cristianismo tiene mucho a su favor. La correspondencia entre una religión y las necesidades morales de los seres humanos es muy importante. La satisfacción del corazón y de la conciencia humanos son el sello y la corona de la religión. Una religión que no puede ofrecer ninguna consolación en momentos de lamento y de tristeza, en la vida y en la muerte, que no tiene nada que decir junto a los lechos de los enfermos y de los moribundos, no merece ese nombre. El contraste que se hace a menudo entre la verdad

y la consolación no debe figurar en la religión. Una verdad que no contenga consuelo, que no se vincule con la vida religioso-ética de los seres humanos, deja de ser por la misma razón una verdad religiosa. De la misma manera que la ciencia médica, en todas sus especialidades, se orienta a la sanación de los enfermos, la gente tiene derecho a buscar en la religión la paz y la salvación.

Este es el punto fuerte del método ético-psicológico. En este caso, la religión se juzga por su capacidad de satisfacer el corazón humano, de ofrecer consolación y alivio a las conciencias culpables y a las almas atribuladas. Concedemos que, para ser cierta, una religión debe ofrecer consuelo. Sin embargo, en sentido contrario, esta provisión no demuestra la veracidad de una religión. Después de todo, en todas las religiones se puede encontrar consuelo y satisfacción. Las experiencias de la tristeza y de la culpa, de la duda y la confianza, de la resistencia y la esperanza, están presentes no solo entre los cristianos, sino también, en diversos grados, entre los musulmanes y los budistas. Cuando Ritschl y otros separan la teología de toda metafísica y de su enraizamiento en hechos salvíficos-históricos, reducen la religión a la utilidad moral práctica y subjetiva “para nosotros”. Pero la experiencia y la evaluación religioso-éticas no pueden garantizar la veracidad de su objeto. “Valor” no es lo mismo que “verdad”. Yo puedo considerar que algo que es “falso” es *valioso para mí*. Cuando los juicios de valor se disocian de toda metafísica, no pueden ser el fundamento y el contenido de la dogmática. La religión implica la convicción de la realidad de su objeto. La evaluación religiosa y ética asume la verdad de la persona o del asunto con el que se relaciona. Los juicios de valor, en consecuencia, dependen de juicios factuales; se mantienen o se hunden juntos. Si la evaluación de un objeto no se basa en su realidad, no es nada sino un espejismo, una creación de la imaginación o la

formación de un ideal. No basta con buscar y satisfacer las necesidades percibidas de las personas. Los esfuerzos para postular la realidad de Dios, la libertad y la inmortalidad partiendo de la razón práctica, moral, no demuestran nada más que el “bien” que llevamos dentro. Al final lo que se produce ya estaba contenido en el propio punto de partida subjetivo. El conocimiento religioso se encuentra en el valor moral de la afirmación religiosa personal.

También debemos tener cuidado de no sobrevender la disposición religiosa de las personas para recibir el evangelio. Es cierto que, parafraseando a Agustín, somos creados para Dios y en nuestros corazones anida la inquietud de encontrarlo. Sin embargo, en el mundo real, uno apenas encuentra indicios de una aspiración inconsciente del alma hacia *el cristianismo*. A menudo el evangelio se recibe con gozo como una liberación de la esclavitud, pero la historia de las misiones no nos enseña apenas nada sobre el anhelo de las personas de recibir el evangelio como tal. Por naturaleza, el evangelio no es del gusto de los humanos, ni es *una solución evidente para las necesidades de las personas* tal como ellas las imaginan. Fuera de la revelación, los seres humanos ni siquiera se conocen a sí mismos ni sus necesidades reales. La afirmación tan reiterada de que el cristianismo se corresponde con las necesidades humanas, aunque es cierta, lleva consigo el peligro muy real de que la verdad se manipule para encajar con la naturaleza humana. La tesis que dice que la verdad es auténticamente humana porque es tan intensamente divina se convierte fácilmente en su opuesto, a saber, que solo es divina porque es humana. La predicación que, en lugar de dirigirse al corazón de Jerusalén, lo alaba, no es infrecuente en los púlpitos cristianos. La experiencia religiosa, entendida como la articulación de necesidades humanas sentidas, no puede constituir una prueba fehaciente de la veracidad del

cristianismo. Y quienes la elevan al estatus de fuente o estándar de la verdad de la fe cristiana, gradualmente privan a esta última de su carácter histórico y permiten que se reduzca a una serie de difusas proposiciones religioso-éticas. Sin embargo, esto no es más que una nueva forma del cisma que frecuente, pero inútilmente se ha buscado establecer entre “idea” y “hecho” en el cristianismo. Si cortas el árbol ya no podrás recoger su fruto. Si ciegas la fuente, ya no fluirá de ella el agua fresca y clara.

[146] Aquí la objeción más importante es que este enfoque siempre procede de un dualismo radical entre la fe y el conocimiento y también acaba en él. Aunque admitimos una distinción, la fe posee su propia certidumbre, que no es la propia de la prueba científica. Pero el dualismo que ha llegado a prevalecer en la filosofía moderna permite que todo el mundo creado se divida en dos secciones totalmente separadas, y por consiguiente está en conflicto con la unidad del espíritu humano, la unidad de la ciencia y la verdad, la unidad del mundo, la unidad del propio Ser divino. Por este motivo también es incapaz de reconciliar el creer y el saber; de hecho, más bien intensifica el conflicto. Esto es intolerable e innecesario. En su ámbito, el corazón es un órgano tan bueno para la percepción de la verdad como lo es la cabeza. La fe con su fundamento tiene tanta validez como la ciencia con sus pruebas. La unidad del espíritu humano se rebela contra esa separación, y la variedad de formas que esta adopta demuestra su arbitrariedad. En concreto, el contenido histórico del cristianismo tiene una objetividad que no se puede reducir a la experiencia religiosa. La redención abarca la liberación de la falsedad y el descubrimiento de la verdad. La religión objetiva no es el producto de la religión subjetiva, sino que se otorga mediante la revelación divina; el dogma no es una interpretación simbólica de la experiencia espiritual, sino

una expresión de la verdad que Dios transmite mediante su Palabra.

LA FE Y SU FUNDAMENTO

[147] Debemos recordar que andamos buscando los medios por los cuales nos apropiamos de la revelación divina; buscamos la mejor manera de entender cómo recibimos la Palabra de Dios en nuestro ser. Hasta ahora, en este capítulo, hemos procurado demostrar que este “principio interno” de la religión y de la teología cristianas no se puede localizar en el intelecto o la razón, en el corazón o la voluntad de la persona “natural” (no espiritual). Después de todo, ninguna prueba ni argumento, ninguna experiencia religiosa o satisfacción ética constituye el cimiento más profundo de la fe; todas presuponen un valor más sólido sobre el que se edifican y del que extraen su valor. A pesar de ello, es cierto que la teología cristiana, como área de investigación científica debe partir del sujeto humano. Esto no es subjetivismo; toda ciencia comienza aquí. La luz presupone el ojo, y el sonido es perceptible solo mediante el oído. Todo lo que es objetivo existe para nosotros solo por medio de una conciencia subjetiva; sin conciencia, el mundo entero está muerto para nosotros. En los seres humanos, el principio interno debe corresponderse siempre con el principio externo (revelación), para que exista relación entre objeto y sujeto.

Así, también, uno encuentra el principio interno que se corresponde con la revelación divina en este caso. La teología cristiana siempre ha adoptado su posición en el sujeto creyente, en la fe, en la comunidad de los fieles. El eslogan que guía y controla la teología cristiana es *per fidem ad intellectum* (“por medio de la fe, al entendimiento”). La propia Escritura nos dirige aquí, a la iluminación interna del Espíritu Santo. Después de que Dios nos hablase por medio del Hijo, el Espíritu Santo vino para

guiarnos a toda verdad. Dios no solo nos dio las Escrituras, sino que fundó y sustenta una Iglesia que por fe acepta y confiesa la Palabra de Dios.²⁷ La verdad de Dios se puede conocer solo por fe. Aunque en la Escritura se usan términos como “nacer de nuevo”, “pureza de corazón”, “el Espíritu de Dios”, entre otros, hablando del principio interno, de los medios por los cuales se apropia uno de la revelación, el término preferido es “fe”. Dado que todo conocimiento viene mediado por la conciencia humana, también la revelación se conoce como un acto de esta, es decir, de la fe. La revelación de Dios es un sistema de palabras y de actos de Dios, que existe fuera de nosotros y con independencia de nuestras personas. ¿Cómo iban a convertirse en nuestro conocimiento si no fuera mediante nuestra conciencia? La revelación de Dios es evangelio, una promesa, la promesa del perdón y la salvación; pero por nuestra parte, nada puede equipararse a una promesa excepto el hecho de creerla: la fe. Solo por fe la promesa se convierte en nuestra posesión. En consecuencia, la fe es el principio interno del conocimiento (*principium internum cognoscendi*) de la revelación y, así, de la religión y de la teología.

Tanto objetiva como subjetivamente, la revelación conecta con la naturaleza, la re-creación con la Creación. En todas las áreas de la vida, el primer paso es creer. Nuestra inclinación natural es creer. Lo que nos induce al escepticismo es solo el conocimiento adquirido y la experiencia. En última instancia, toda certidumbre está enraizada en la fe. La universalidad de la fe señala a la importancia de una comprensión inmediata, intuitiva, de la verdad; nuestro conocimiento fiable de la realidad no está limitado a lo que obtenemos mediante nuestros sentidos. Lo que posibilita la vida en comunidad, en la sociedad, es la certidumbre inmediata, no la certidumbre demostrable. Agustín entendía esto. Él dice que quienes no creen nunca

llegan al conocimiento: “A menos que hayas creído, no entenderás”.²⁸ Si las personas aceptasen la proposición “No debería creer en lo que no veo”, se romperían todos los vínculos de familia, amistad y amor. “Si, por lo tanto, se da el caso de que cuando no creemos lo que no vemos, la propia sociedad humana, padeciendo el colapso de la concordia, no se mantendría en pie, cuánto más debería aplicarse la fe a las cosas divinas, aunque no puedan verse”.²⁹ Por lo tanto, llegar a la certeza por otro medio que no sean las pruebas matemáticas y lógicas no es una actividad ajena a la naturaleza humana: es esencial para nuestra vida humana. Sin la creencia en sí, sin fe, no puede haber personas normales y una ciencia normal.

[148] A pesar de esto, la certeza inmediata general no es idéntica a la fe religiosa. La fe salvadora tiene como su objeto no solo las palabras y los actos de Dios como tales, sino la *gracia* de Dios en Jesucristo. La fe es también cuestión de conocimiento y de verdad, pero sobre todo es confianza en Dios y entrega a él, una relación religiosa entre un ser humano y Dios. El camino hacia el corazón humano que sigue el Espíritu de Dios pasa por la mente y la conciencia humanas. Aunque la revelación tuvo lugar en el espacio y el tiempo, y Cristo fue una persona humana de carne y hueso, el objeto de la fe cristiana es invisible y no susceptible de observación. Si podemos observar inmediatamente una cosa, la fe es superflua; la fe se opone a la vista (Ro. 8:24; 2 Co. 5:7), una convicción y una esperanza en cosas “invisibles” (He. 11:1). Muchas personas vieron a Jesús y aun así no creyeron en él; solo sus discípulos vieron en él “gloria como la del unigénito del Padre” (Jn. 1:14). Las categorías de verdad y falsedad no funcionan en este caso; la fe incluye una *confianza* sentida en una entrega total a Dios, quien se ha revelado en Cristo, y una apropiación personal de las promesas ofrecidas en el evangelio.

La fe salvadora en las promesas de Dios, en la gracia de Cristo, difiere también de la fe en general en el sentido de que nuestro conocimiento de ella nos llega mediante el testimonio de otros (p. e., los apóstoles). Por eso el conocimiento de la fe salvadora está ligado a la Escritura; su verdadero objeto, como dice Calvino, es Cristo “revestido de su evangelio”.³⁰ En consecuencia, la fe llega mediante un único acto a la persona de Cristo y a la Escritura. Incluye a Cristo como Salvador y la Escritura como Palabra de Dios. Por consiguiente, ambos enfoques son ciertos: por Cristo a la Escritura y por la Escritura a Cristo; la Escritura nos lleva a Cristo y dirige el pensamiento y los afectos de los seres humanos a aquel que ahora habita en los cielos. Inversamente, la fe en Cristo afecta a nuestra creencia en la Escritura. Nos vincula y nos sujeta firmemente a la Escritura, llevándonos a confiar en momentos de angustia y de muerte. Nuestra alma, en consecuencia, puede estar inseparablemente unida a Cristo, el Señor viviente en los cielos, mediante la unión mística forjada por el Espíritu Santo; aun así, para nuestra conciencia, Cristo, y de hecho todo el ámbito de “las cosas que esperamos”, existe solamente por medio del testimonio de Dios en su Palabra. Por este motivo, la fe que salva siempre incluye un componente cognitivo. Nuestra fe está atada a la Sagrada Escritura; descansa sobre el testimonio de los apóstoles y de los profetas como Palabra de Dios.

Cuando la fe se entiende principalmente como un asentimiento intelectual, como sucede en el catolicismo romano, se objetiva como “fe histórica”. El [Primer] Concilio Vaticano describió la fe como “una virtud sobrenatural por medio de la cual, con la inspiración y la ayuda de la gracia de Dios, creemos que lo que se ha revelado es cierto, no porque su verdad intrínseca sea percibida por la luz natural de la razón, sino debido a la autoridad del propio Dios que la revela, y que no puede engañar ni ser engañado”.³¹ Según

el pensamiento católico romano, la fe es un asentimiento firme y seguro de las verdades de la revelación sobre la base de la autoridad de Dios en la Escritura y en la Iglesia.³² Comprensiblemente, esta fe se consideró insuficiente para la salvación y hubo que aumentarla. La adición por la cual esta fe “informe” se convierte en “formada” (*fides formata*) es otra virtud de la voluntad, a saber, el amor. Por lo tanto, la gracia se degrada a una de las siete “preparaciones” para la “gracia infundida” de la “justificación”, y entonces el punto de gravedad se desplaza al amor, es decir, las buenas obras. De este modo, la *sola fide* de la Reforma se rechazó en favor del mérito del asentimiento espiritual como preparación para la gracia infundida de la justificación.

Mientras que para Roma la fe era solo preparatoria, según el pensamiento reformado la fe era un acto de una persona recién regenerada por la gracia especial del Espíritu Santo. La fe era religiosa en todo momento, y tenía su propio tipo de certeza. La Reforma estableció una distinción fundamental entre “la fe histórica” y “la fe que salva”. En algunos casos, la fe histórica puede preceder a la fe salvadora y tener un gran valor por sí misma, pero era y sigue siendo, esencialmente, distinta de la que salva. Para los reformadores, la fe salvadora no podía reducirse al conocimiento, pero sin duda que lo incluía. La Reforma fue unánime al confesar la fe salvadora como un don de Dios. No era fruto de la capacidad natural humana, ni de la gracia común, sino de la gracia especial del Espíritu Santo; era una actividad propia de la persona que ha nacido de nuevo, y por lo tanto era suficiente para la salvación. Aquí la fe recupera el lugar central que ocupa en el Nuevo Testamento; no tiene que verse aumentada por el amor; es suficiente para obtener una participación en todos los beneficios de la salvación. Quienes creen de ese modo no están en el vestíbulo de la verdad cristiana, sino en el mismísimo santuario. Han sido incorporados a Cristo,

participantes de todos sus beneficios, herederos de la vida eterna.

Con esta visión profunda de la fe, los teólogos de la Reforma se esforzaron por describir correctamente su naturaleza. Aparecieron definiciones divergentes: “Conocer”, “aceptar”, “confiar”, “refugiarse en”, etc. Lo importante era la convicción que hubo en la teología reformada de que la fe no era cuestión de conocer una serie de verdades doctrinales, sino que consistía en la unión del alma con la persona de Cristo conforme a las Escrituras y considerando estas la Palabra de Cristo. El objetivo de la fe que salva era la gracia de Dios en Cristo; su fundamento es el testimonio de Dios en su Palabra; su autor es el Espíritu Santo. En todos los sentidos, estaba determinada religiosamente. El conocimiento (*notitia*) y la aceptación se incluyen junto con la confianza (*fiducia*), y fue el error del fideísmo, junto con el pietismo, el hecho de mostrarse indiferentes al conocimiento y, así, a la doctrina y a la teología.

[149] La fe que salva va acompañada de su propia certeza, que descansa sobre el testimonio y las promesas de Dios mismo. La Escritura habla de la confianza (παρρησια, He. 4:16), la confianza del acceso a Dios (πεποιθις, Ef. 3:12), la plena certidumbre (πληροφορια, He. 6:11-12; 10:22) de fe; se le atribuyen cualidades como el coraje (θαρρος, Mt. 9:2), la alegría (καυχησις, Ro. 5:11); y el gozo (χαρα, 1 P. 1:8; etc.). Se contrasta con la duda, la ansiedad, el temor, la desconfianza (Mt. 6:31; 8:26; 10:31; 14:31; 21:21; Mr. 4:40; Lc. 8:25; Jn. 14:1; Ro. 4:20; Stg. 1:6). La certidumbre es una característica de la fe a lo largo de toda la Escritura. Incluso en medio de las pruebas más intensas, cuando todo les viene en contra, esperando contra toda esperanza, los creyentes se mantienen firmes como viendo al Invisible (Job 19:25; Sal. 23; 32; 51; Ro. 4:20-21; 5:1; 8:38; He. 11; etc.).

Prefieren renunciar a todo antes que a su fe. Para ellos nada hay más precioso que la fe; ni el dinero, ni sus bienes, ni el honor, ni siquiera sus vidas. La fe es “la victoria que ha vencido al mundo” (1 Jn. 5:4).

Esta certidumbre sobrepasaba a la filosofía griega conocida, tanto a la “opinión” (δόξα) que se obtiene mediante los sentidos como al “conocimiento” (ἐπιστημὴ) obtenido mediante la reflexión. Aristóteles estableció una distinción ulterior entre el conocimiento que se basa en pruebas y el que descansa sobre evidencias. De modo que en la ciencia había tres maneras de obtener la certeza: la percepción, la argumentación y la evidencia. Esto abrió claramente la puerta a debates interminables entre empiristas y racionalistas, pero, en lugar de dirimir el asunto, el cristianismo planteó incluso otra certidumbre: la certidumbre de la fe. De forma concreta y práctica, la comunidad de creyentes expuso esta certeza a un mundo escéptico, sobre todo mediante los mártires. Teóricamente, se afirmó y desarrolló dentro de la teología cristiana.

Es aquí, sobre este asunto de la certidumbre, donde vemos la diferencia real entre Roma y la Reforma. La pregunta clave es si la certidumbre de fe también incluye la seguridad de la salvación, la certidumbre absoluta de la propia salvación. A partir de Agustín, la Iglesia católica romana y su teología han negado y combatido esta seguridad de la salvación. Sin embargo, los teólogos católicos romanos admiten la certidumbre de fe al respecto de las verdades objetivas de la revelación. Agustín escribió: “Dudaría más fácilmente de que estoy vivo que de que allí existe la verdad, que ‘se aprecia claramente, siendo entendida por las cosas que han sido hechas’ (Ro. 1:20)”.³³ Por lo general, los teólogos protestantes aceptan esto, y nadie ha manifestado esta certidumbre de fe más radical y vigorosamente que Calvino. Dentro de su pensamiento, la fe es “cierta”, “firme”, “plena e inamovible”, más

“certidumbre” que “aprehensión”, “una confianza y una seguridad sentidas”.³⁴ Dentro del pensamiento de los teólogos luteranos, así como de los reformados, la fe es “el asentimiento firme”, un “conocimiento cierto” que excluye toda duda e incertidumbre.³⁵

Por el contrario, la certidumbre moral, que Kant defendía como el fundamento de la razón práctica, separa la razón práctica de la teórica y, por lo tanto, no logra sustentar la veracidad de la revelación cristiana. Mientras que, en términos de Kant, creer es una forma más débil de conocer, según la tradición cristiana creer es la propia certidumbre. Por lo general, Kant aceptaba los tres tipos de certeza, la empírica, la lógica y su propia contribución, la certidumbre moral. Dado que Dios es suprasensible y, por lo tanto, incognoscible, nos queda la certidumbre moral, que surge de las verdades morales que necesitamos para vivir en comunidad. Sobre un fundamento práctico y psicológico, los seres humanos creen en la existencia de Dios, el alma y la inmortalidad. Eso es la fe moral. La certidumbre garantizada por esta fe no tiene una naturaleza teórica, sino que es práctica y moral.

La teoría kantiana de la certidumbre moral ha tenido una gran influencia sobre la teología. Después de que se socavara la autoridad de la Escritura y de la Iglesia, las personas buscaron el fundamento de la religión y de la teología en la certeza moral. El pasaje familiar de Juan 7:17,³⁶ ya citado por el propio Kant,³⁷ se convirtió en el punto de partida de esta escuela de pensamiento. Una vez más, aunque podemos apreciar la verdad profunda en su concepción de la certidumbre moral, no es aconsejable que cambiemos la certeza religiosa de la Sagrada Escritura, la Iglesia y la teología cristiana por el tipo de certidumbre moral de Kant.

Para empezar, es necesario decir que la certidumbre es un estado mental, y que es el estado habitual de la mente

humana, de la misma manera que la salud lo es del cuerpo. Por el contrario, la duda, la incertidumbre, es desasosiego, inquietud, tristeza. Por consiguiente, en términos estrictos, no se puede afirmar que la certidumbre como tal sea “moral”. Existe una certeza moral al respecto de las verdades *morales*; sin embargo, también hay una certidumbre que experimenta el intelecto cuando se satisface su búsqueda del conocimiento y de la verdad. Cuando encuentra la verdad, se satisface; descansa en ella; se siente a salvo y seguro. La certidumbre es descanso, paz, gozo, alegría; en la verdad hay reposo y relajación (*in veritate requies*). Es un error oponer la certeza (verdad) científica a la certeza moral (práctica); en realidad, semejante dualismo no existe. La cabeza y el corazón, hablando subjetivamente, no se pueden escindir en dos de esta manera. Se puede sostener que la “verdad” científica se establece o bien sobre un fundamento moral o sobre uno inmoral, y es la mente la que debe sopesar los cimientos de las verdades morales. El corazón también tiene algo que decir en nuestras exploraciones científicas. Por todos estos motivos, la certidumbre moral de Kant no puede sustituir a la certidumbre de fe cristiana.

EL TESTIMONIO DEL ESPÍRITU SANTO

[150] Entonces, ¿por qué creemos lo que creemos? ¿Cómo podemos estar seguros de lo que creemos? Por sí mismo, el acto de creer no es una prueba de la verdad que se cree. Existe una enorme diferencia entre la certidumbre subjetiva y la verdad objetiva. En el caso de la fe o la creencia, todo depende del fundamento sobre el que descansa. Desde el principio, cuando la teología cristiana luchaba con estas cuestiones, ha creído que las pruebas intelectuales e históricas no pueden proporcionar el fundamento último de la fe. Aunque las pruebas pueden hacer creíble la revelación, es y sigue siendo una verdad de la fe, un don de

la gracia. Solo el Espíritu de Dios puede hacer que una persona esté íntimamente segura de la verdad de la revelación divina. La revelación de Dios se puede creer solo en un sentido religioso, basándose en la propia autoridad de Dios. El fundamento de la fe es el testimonio interno del Espíritu Santo. Una vez más, Agustín es nuestro guía: todo es por gracia. “Dios obra nuestra fe, actuando de manera maravillosa en nuestro corazón para que podamos creer”.³⁸ Después de todo, creer es siempre voluntario: “Nadie cree excepto voluntariamente”. Con este fin Dios, en su gracia, doblega la voluntad y nos incita a creer con el intelecto.³⁹

Incluso Roma admite esto. El jesuita Suárez⁴⁰ sostenía el paradigma de que no solo el objeto, sino también el propio cimiento de la fe era cuestión de fe. No solo creemos que la Escritura es cierta *dado que* Dios se ha revelado a sí mismo en ella, sino que también creemos *que* Dios se reveló en ella porque el propio Dios da testimonio de ese hecho en la Escritura. La revelación es simultáneamente el “por medio de lo cual” (*quo*) se cree y el “qué” (*quod*) se cree. “Porque es uno solo el acto por el que se cree en Dios y se cree por Dios”. De la misma manera que el ojo percibe los colores, así como la luz mediante la cual esos colores se hacen visibles, y de igual modo que la razón conoce las verdades derivativas, así como los primeros principios gracias a los cuales se vuelven cognoscibles las verdades secundarias, la fe sabe que tanto las verdades reveladas como el testimonio en el que se apoyan son divinos. Y el [Primer] Concilio Vaticano decretó que “nadie puede consentir a la predicación del evangelio, como debe hacerlo para obtener la salvación, sin la iluminación y la inspiración del Espíritu Santo”.⁴¹ Por consiguiente, Roma adopta en última instancia el mismo punto de vista subjetivo que las iglesias de la Reforma. El Espíritu de Dios es el único que puede hacer que una persona esté íntimamente segura de la veracidad de la revelación divina.

Ahora debemos abordar el problema de que esta postura parece circular y conduce a la regresión infinita. Creemos que la Escritura es la revelación de Dios porque la Biblia nos lo dice. Esta circularidad solo puede interrumpirse mediante la convicción interna de que Dios ha hablado. Este testimonio de Dios es el cimiento final de la fe; nuestra voluntad de creer es, por la gracia de Dios, la causa final de nuestra fe. ¿Esto no es puro fideísmo? Nuestra respuesta es bipartita: nuestra primera respuesta inmediata a la pregunta “¿Por qué creemos?”, debe ser: “Porque Dios ha hablado” (*Deus dixit*). No hay fundamento más profundo. Pero aún cabe decir algo más. Dios nos ha proporcionado testigos fieles de su Palabra. El testimonio de los profetas y los apóstoles es el vehículo mediante el cual Dios nos habla. Tomás usa la imagen de un embajador a este respecto.⁴² Un embajador se autentifica por el contenido de su mensaje, es decir, por los secretos que solo puede conocer aquel que le envió. Así, el cumplimiento de la profecía autentifica el mensaje del profeta. En el caso de la enseñanza de los Evangelios sobre nuestro Señor, dependemos de la fidelidad del testimonio apostólico de su vida, su muerte y su resurrección (p. e., 1 Co. 15).

[151] A partir de aquí, llegamos a la conclusión de que el testimonio del Espíritu Santo relativo a la veracidad de la Escritura es un testimonio confirmado en el cuerpo de los creyentes en Cristo de este mundo. El testimonio apostólico, la proclamación del evangelio, por medio de la obra del Espíritu Santo, creó la Iglesia. De esta manera, hablando en términos generales, pero certeros, la Escritura (es decir, el evangelio sobre Jesucristo) creó la Iglesia. Así, la autoridad de la Escritura surge de su propio contenido; no viene concedida por la decisión de la Iglesia. Esto es lo que los maestros de la Reforma como Calvino querían decir cuando hablaban de la Escritura, por medio de la obra del Espíritu Santo, como autojustificativa (*αὐτοπιστος*). La Iglesia entera se

origina y existe solo por la obra del Espíritu. La aplicación entera de la salvación es una obra del Espíritu Santo, y el testimonio que da de la Escritura es solo una de sus numerosas actividades dentro de la comunidad de creyentes. Este testimonio no es una iluminación interior privada, sino la experiencia de todos los cristianos. Tampoco es, contrariamente al racionalismo de los socinianos, remonstrantes e incluso algunos de los teólogos reformados como Amyrald, una iluminación del intelecto. El Espíritu nos lleva a aceptar las promesas de Dios con una fe confiada. Estas se nos transmiten en la Sagrada Escritura. A la Escritura se la reconoce por su propia verdad por medio del testimonio del Espíritu en los corazones de los creyentes como miembros del cuerpo de Cristo. Aunque las pruebas y los razonamientos tienen un gran valor, este testimonio las sobrepasa con creces; es más excelente que toda razón o intuición práctico-moral. Este es el único lugar en que pueden apoyarse la fe y la teología: tanto los teólogos protestantes como los católicos tienen que admitir que el cimiento último y más profundo de la fe no puede hallarse fuera de nosotros, en las pruebas y argumentos, en la Iglesia y la tradición, sino que solo puede hallarse en los propios seres humanos, en el sujeto religioso como miembro de la Iglesia de Jesucristo.

[152] A algunos teólogos que desean unos fundamentos histórico-apologéticos más definitivos les inquieta adoptar esta postura sobre el sujeto religioso y la fe de la Iglesia. Tenemos que recordarnos que, de hecho, toda verdad, toda ciencia, tiene un punto de partida subjetivo; la realidad objetiva solo se puede abordar desde el ventajoso punto de vista del sujeto; la cosa por sí sola es incognoscible y no existe para nosotros. La obligación de los teólogos cristianos es reflexionar sobre este punto religiosa y teísticamente. Dios, quien creó todas las cosas, situó a los seres humanos en una relación significativa con los otros seres creados. De

aquí surge la convicción de que el acuerdo entre sujeto y objeto, que es fundamental para todo conocimiento, nace en la mente divina del Creador. Es el mismísimo Logos que hizo todas las cosas dentro y fuera de los seres humanos. Es antes que todas las cosas, y todas siguen existiendo unidas por medio de él (Jn. 1:3; Col. 1:15-17). Y es el Espíritu de Dios el que es fuente y agente de toda vida en la humanidad y en el mundo (Gn. 1:2; Sal. 33:6; 104:30; 139:7; Job 26:13; 33:4), sobre todo de la vida intelectual, ética y religiosa (Job 32:8; Is. 11:2). Toda cognición de la verdad es testimonio del Espíritu de Dios al Verbo, por quien son hechas todas las cosas. Todo conocimiento humano es en sí mismo un testimonio del espíritu humano a los fenómenos correspondientes fuera de él. Nuestro espíritu no hace otra cosa que dar testimonio constante de la verdad que llega hasta nosotros desde fuera. Ese espíritu no saca la verdad de sí mismo mediante el pensamiento y el razonamiento; no lo crea o lo produce; solo lo *re-produce* y *re-flexiona* sobre él. La verdad antecede al espíritu humano y es independiente de él; descansa en sí misma, en el Verbo, en el que todas las cosas existen. Como seres humanos, no creamos la verdad; la captamos, la absorbemos y damos testimonio de ella.

Por analogía, lo que es cierto en general del conocimiento humano lo es también de la verdad del evangelio. Jesús dio testimonio de lo que había visto y oído (Jn. 3:32). Dio testimonio de la verdad (Jn. 18:37); de igual modo, los apóstoles fueron testigos del Verbo de Vida que habían visto y tocado en Cristo (Jn. 15:27; 1 Jn. 1:3). No descubrimos esta verdad solos; más bien, es ella la que nos ha encontrado. Habiendo encontrado la verdad, nos convertimos en sus testigos. Toda verdad convierte a todos los que la conocen en sus testigos, proclamadores, profetas. Penetrando en nuestro espíritu, va acompañada de su propio testimonio; engendra en nosotros ese testimonio, por

sí sola. Este testimonio que da el espíritu humano de la verdad es la presuposición y el fundamento, así como una analogía, del testimonio del Espíritu Santo.⁴³ Pero analogía no es sinónimo de identidad. El fundamento externo (*principium externum*) de la religión cristiana no es la revelación general de Dios en la naturaleza, sino una revelación especial de Dios en Cristo. El principio interno (*principium internum*) debe corresponderse con ese principio externo. Dado que la persona “natural” (no espiritual) no está equipada para discernir las cosas del Espíritu, debe tener lugar un renacimiento y una iluminación especial del Espíritu Santo. El Espíritu, el Paracleto (Jn. 15:26; 16:14), prometido por los profetas del Antiguo Testamento (Jer. 31:34; Ez. 36:25 y ss.; Jl. 2:28 y ss.) fue derramado el día de Pentecostés (Hch. 2). Es el Espíritu quien crea la nueva humanidad en la que habitará Dios para siempre.

La verdad del evangelio es atrayente en un sentido muy parecido al que lo son todos los “primeros principios”. La ley moral también es *αὐτοπιστος*; no se puede demostrar a quien rechaza la ley moral que el acto de robar es malo. Esa ley es poderosa porque existe, se postula y se mantiene por sí misma. Obliga porque es categórica y no permite excusas o excepciones. La misma situación prevalece en la teología. Aquí las pruebas solo son posibles al respecto de proposiciones inferidas. La deidad de Cristo se puede demostrar a la persona que admite la autoridad de la Escritura. Pero la autoridad de la Escritura descansa sobre sí misma y no se puede demostrar. La Sagrada Escritura da testimonio de sí misma (*αὐτοπιστος*), y por consiguiente es el cimiento último de la fe. No se puede proponer un terreno más profundo. Si bien es posible que un cristiano responda a la pregunta de “¿Por qué crees en la Biblia?” señalando indicadores y criterios de la Escritura, la majestad de su estilo, el cumplimiento de la profecía, lo sublime de su

contenido, la profundidad de sus conceptos, el fruto abundante que ha dado, etc., no son fundamentos para la fe del creyente. El vínculo del alma con la Escritura como Palabra de Dios está más allá de la conciencia [del creyente] y por debajo de las pruebas. Tiene una naturaleza mística, como la creencia en los primeros principios de las diversas ciencias. “Dijo Dios” (*Deus dixit*) es el principio fundacional (*primum principium*) hasta el que puede seguirse el rastro de todos los dogmas, incluyendo el dogma de la Escritura.

[153] A muchos, esta conclusión les parece arbitraria. Después de todo, ¿es que los musulmanes no apelan a la misma lógica para defender su fe en el Corán? ¿Tienen los creyentes algo más que su subjetividad como respuesta a los adversarios de la fe? Como respuesta, destacamos que también la incredulidad hunde sus raíces en el corazón humano. Las pruebas y los argumentos afectan tanto a la fe como a la incredulidad, pero no son concluyentes en ninguno de los dos casos. El creyente no se encuentra en desventaja en este punto. Además, Dios es universalmente conocido incluso para quienes lo niegan (Ro. 1:18 y ss.); es suficientemente cognoscible para aquellos que lo buscan, y está lo bastante oculto para quienes huyen de él. “Hay suficiente luz para quienes solo desean ver, y suficiente oscuridad para quienes muestran una actitud contraria. Hay suficiente claridad para iluminar a los elegidos y suficiente oscuridad para humillarlos. Hay suficientes tinieblas para que el réprobo no vea, y suficiente claridad para condenarlo y hacer que no tenga excusa”.⁴⁴ Aparte de esto, el testimonio interno del Espíritu no es privado, sino universal. La Iglesia de todos los tiempos da testimonio de las Escrituras como Palabra de Dios. La fe, nutrida en la comunidad, no llega a existir gracias a la perspicacia de nuestro intelecto o por una decisión de nuestra voluntad, sino mediante la iluminación abrumadora y llena de gracia del Espíritu de Dios. Por eso la mayoría de personas se

queda en las comunidades de fe donde nacieron y se criaron; sus Escrituras confirman lo que experimentan en la comunidad.

Por supuesto, se producen conversiones; la historia de las misiones cristianas depende de ello y es una prueba de que es así. Tales conversiones tienen siempre una naturaleza ético-religiosa, espiritual. Lo que realmente nos lleva a creer, o a cambiar nuestra creencia, no es solo la agudeza de nuestro intelecto, ni primariamente una decisión de nuestra voluntad, sino un poder que es superior a nosotros, doblega nuestra voluntad, ilumina nuestra mente, y sin compulsión, pero eficazmente, lleva cautivos nuestros pensamientos y nuestras reflexiones a la obediencia de Cristo (2 Co. 10:5). Creer supone una vinculación inmediata (es decir, no mediada por pruebas) de la conciencia humana con la revelación divina. También es una transformación de nuestra voluntad que se hace voluntariamente: “Nadie cree sin quererlo” (*Nemo credit nisi volens*). Debido a que nuestras voluntades se transforman y renuevan, el acto de creer es un acto libre de negación de uno mismo. El verdadero conocimiento de Dios es atrayente, pero nunca obligado. La *Carta a Diogneto* lo expresa de un modo hermoso: “No es propio de Dios usar la compulsión”.⁴⁵ Creer no es algo arbitrario, pero tampoco se hace a ciegas. De la misma manera que el ojo humano, al ver el sol, se convence de inmediato de su realidad, la persona regenerada “ve” la verdad de la revelación divina. Los creyentes no pueden renunciar a esta fe del mismo modo que no pueden renunciar a sí mismos.

La oposición a la fe también proviene del interior. Los pecados del corazón y los errores de la mente se alían contra la fe cuando los creyentes siguen experimentando el conflicto interior entre “espíritu” y “carne”, lo “viejo” y lo “nuevo”. Mientras los creyentes estén en este mundo, este tipo de dualismo espiritual permanece en ellos. Esto no

debe destruir la fe, sino confirmarla; ¿qué mejor prueba tenemos de que nuestra fe no se origina en nuestra alma, o el producto de un silogismo, o un acto de nuestra propia voluntad? ¡Y aun así creemos! Nuestra lucha con la vieja carne pecadora demuestra que nuestro propio espíritu, por naturaleza, no nos empuja a llamar Padre a Dios y a contarnos entre sus hijos. Solo el Espíritu Santo puede dar testimonio a nuestra alma “Yo soy tu salvación”, y reconocemos fácilmente lo diferente que es ese testimonio de la tentación de Satán, cuando susurra “Paz, paz, no hay peligro”. “¿Puede una persona, impulsada por el diablo, llamar a Dios ‘¡Abba, Padre!’ con fe?”.⁴⁶ Esta es la primera seguridad que nos ofrece el Espíritu Santo: somos hijos de Dios.

[154] Es importante que no restrinjamus este testimonio del Espíritu Santo solo a la Sagrada Escritura. Jesús prometió el Espíritu Santo como Consolador, el Espíritu de verdad, que guía a la verdad primero a los apóstoles y luego, por la palabra de estos, al resto de creyentes. Testifica de Cristo y lo glorifica (Jn. 14:17; 15:26; 16:14). Con este propósito, convence a las personas de pecado (Jn. 16:8-11), las regenera (Jn. 3:3) y las exhorta a confesar a Cristo como Señor (1 Co. 12:3). Por añadidura, les da la seguridad de ser adoptados como hijos de Dios, y de su herencia eterna (Ro. 8:14 y ss.; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13; 4:30), da a conocer todas las cosas que los creyentes han recibido de Dios (1 Co. 2:12; 1 Jn. 2:20; 3:24; 4:6-13), y dentro de la Iglesia es el autor de todas las virtudes y dones espirituales cristianos (Gá. 5:22; 1 Co. 12:8-11). Partiendo de esto es evidente que el Espíritu está íntimamente relacionado con la plena vida de fe de los creyentes. El Espíritu Santo se comunica en, con y por medio de nuestro espíritu por fe. La propia fe es la obra del Espíritu Santo (1 Co. 12:3), y recibe su sello y su confirmación en el Espíritu de adopción. El propio acto de creer es un testimonio del

Espíritu Santo en nuestros corazones y por medio de nuestro espíritu.

Como nuestros espíritus pecaminosos se enfrentan a menudo con el Espíritu de Dios y este debe llevarnos a una obediencia mayor, una obra importante del Espíritu Santo es la de asegurarnos que somos hijos de Dios. La iluminación del Espíritu Santo no es la fuente cognitiva de la verdad cristiana; solo sella en nuestros corazones la verdad de la Escritura y de la historia de salvación. La fe se centra en las realidades históricas de la redención, y da como resultado la confianza en que esos hechos históricos son actos salvíficos de Dios para nosotros. Este es el mismo Espíritu que inspiró el testimonio apostólico y que ahora sella la verdad de ese testimonio en los corazones de los creyentes. Los cristianos se someten a la Escritura porque creen que es una Palabra divina, una Palabra que viene de Dios. En este sentido, el verdadero objeto del testimonio del Espíritu Santo no es la autenticidad, ni la canonicidad, ni siquiera la inspiración de la Escritura, sino su *divinidad*, su autoridad divina, que es el verdadero objeto del testimonio del Espíritu Santo. Toda crítica de la Escritura que menoscabe esta divinidad de la Sagrada Escritura es profundamente perturbadora, porque socava el testimonio de la Escritura sobre nuestra adopción como hijos, la esperanza de gloria y la seguridad de la salvación. Por lo tanto, la doctrina de la Escritura conlleva un profundo interés religioso. Su carácter y su autoridad, inspirados por Dios e inspiradores, no son un asunto baladí, un préstamo de fuentes no cristianas, sino que los confiesa esa comunidad basándose en la Palabra de Dios, y se hallan íntegramente conectados con su propia existencia. Dado que Cristo es el centro de la Escritura, nuestra fe en ella aumenta y decrece junto con nuestra confianza en él. Lo que está en juego al hablar de la autoridad de la Escritura es la verdad del propio cristianismo y del testimonio del

Espíritu Santo, quien ilumina nuestro intelecto, abre nuestros corazones y nos garantiza que “el Espíritu es la verdad” (1 Jn. 5:6). Este testimonio lo ofrece la propia Escritura, está encarnado en las bendiciones que ha experimentado la Iglesia a lo largo de los siglos en obediencia a ese mensaje y testimonio, y está implícito en el vínculo que tienen los creyentes individuales con la Escritura, un vínculo que halla su expresión en la convicción personal de que la Palabra de Dios es la verdad.

[155] Este testimonio del Espíritu Santo no queda anulado por las respuestas variables que ofrecen los creyentes. Existen diferencias de confesión y son importantes, en especial por la selectividad con la que abordan la Escritura. Aun así, por lo que respecta a las convicciones sobre la propia Escritura, existe una notable unidad entre los diversos sectores eclesiales. La unidad de la Iglesia cristiana al respecto de la Escritura es mucho mayor que en cualquier otro dogma, sin exceptuar siquiera el de la Trinidad y el de la deidad de Cristo. La Escritura ha sido dada a la Iglesia al completo, y el testimonio del Espíritu relativo a la Escritura es una piedra angular de la existencia de la propia Iglesia. Si quitamos el testimonio del Espíritu Santo, no solo en relación a la Escritura, sino a todas las verdades de la redención, ya no queda Iglesia. Y es que el testimonio que da el Espíritu Santo de la Escritura como Palabra de Dios es simplemente uno de los tonos que forman parte del cántico que ha puesto en labios de la comunidad de creyentes. No es más que una pequeña parte de esa espléndida obra divina asignada al Espíritu Santo: hacer que la plenitud de Cristo habite en su comunidad.

Nunca debemos infravalorar el poder del Espíritu Santo y de las Escrituras, ni siquiera a pesar de (y especialmente frente a) sus adversarios, dado que el testimonio que da el Espíritu Santo a los corazones de todos los hijos de Dios relativo a la verdad tal como se halla en Cristo Jesús nuestro

Señor, no deja de impresionar incluso al adversario más recalcitrante. De la misma manera que la conciencia humana no queda impotente debido a esas personas inmorales que se oponen a su testimonio, y que la ciencia no se acalla por los vestigios de la superstición y el escepticismo, la Escritura no es ineficaz porque su verdad caiga en los oídos sordos de personas no espirituales. El poder de todas estas fuerzas morales radica precisamente en el hecho de que no ofrecen una prueba racional de ellas mismas, sino que con una majestad sublime abordan la conciencia de todos los seres humanos. Son poderosas como resultado de la autoridad con la que se afirman. La Escritura ha conservado su autoridad en la Iglesia de Cristo hasta nuestros días. Ha inducido a todos los creyentes (incluso a las mentes más preclaras y los espíritus más nobles) a ceder ante su autoridad. ¿Qué poder de este mundo es comparable al de la Escritura? El testimonio del Espíritu Santo es el triunfo de la locura de la cruz sobre la sabiduría del mundo, la victoria de los pensamientos de Dios sobre las deliberaciones de los seres humanos. En este sentido, el valor apologético del testimonio del Espíritu Santo es antes que todo. Sin duda, esta es la victoria que derrota al mundo, ¡nuestra fe! (1 Jn. 5:4).

LA FE Y LA TEOLOGÍA

[156] ¿Es suficiente este apoyo en el testimonio del Espíritu Santo para tener certidumbre de fe? El creyente en Cristo no necesita más; él o ella no *necesita* una teología científica. Aun así, la Iglesia cristiana, no satisfecha con limitarse a la fe, casi desde el principio aspiró al conocimiento de la verdad religiosa y dio a luz a una rama especial de la ciencia: la teología. No todos los creyentes estuvieron de acuerdo por completo; algunos cristianos desafiaron (y siguen haciéndolo) la validez y el valor de la teología. En palabras de Tertuliano: “Por lo que a nosotros

respecta, no hay necesidad de sentir curiosidad por Jesucristo ni por la investigación en el evangelio. Cuando creemos no deseamos nada aparte de creer”.⁴⁷ También se dice que Dios no pide nada a los cristianos excepto buenas obras, y es mejor “que cada uno busque, con una mente sencilla y libre, su propio camino, antes que dedicar mucha atención al estudio de los decretos y de las opiniones eruditas”.⁴⁸ En la Iglesia cristiana hay una larga tradición de hostilidad hacia la teología porque prefiere un cristianismo más sencillo y más práctico; “el corazón y las manos antes que la cabeza” no es un eslogan nuevo.

Siguiendo el rechazo por parte del humanismo renacentista del escolasticismo medieval, también los pensadores de la Reforma se concentraron al principio en los beneficios prácticos de la fe. Es bien conocida la evaluación que hizo Lutero de Aristóteles, el escolasticismo y la razón. Melanchtón, en su primera edición de sus *Loci*, escribió: “Esto es lo que significa conocer a Cristo: conocer sus beneficios, no lo que enseñáis vosotros (los escolásticos), observar sus naturalezas y la manera de su encarnación”. Zwinglio dijo que ser cristiano “no consiste en parlotear sobre Cristo, sino en andar como él anduvo”. Calvino pone el mismo énfasis intenso en esta faceta práctica de la fe.⁴⁹ Pero muchos fueron más allá y rechazaron toda teología, sobre todo dentro de la tradición anabaptista y más adelante en los círculos pietistas. En el siglo XVII, cuando en las iglesias protestantes empezó a abrirse paso el tratamiento escolástico de la teología, se produjo una reacción en todos los ámbitos. Calixto y Cocceius, Spener y Zinzendorf, Fox y Wesley, etc., se sintieron impelidos por el deseo de una mayor simplicidad y verdad en la doctrina de la fe. La tendencia hacia un cristianismo práctico, no dogmático, se intensificó a medida que avanzaba el siglo XIX, gracias, entre otras cosas, a la crítica histórica y a la teología del sentimiento de

Schleiermacher. Con el tiempo, la antipatía hacia la dogmática se generalizó más. La teología llegó a considerarse la prole de un malhadado matrimonio entre la fe cristiana y la filosofía griega, en la que se había adulterado el evangelio puro y sencillo de Jesús.⁵⁰ Se dijo que la vida del amor cristiano se había convertido en una ortodoxia fría y árida, un “conocimiento” que choca con la ciencia moderna y, así, aliena de la fe cristiana a las clases educadas.⁵¹

Algunas de estas quejas contra la teología son válidas. A veces ha carecido de la humildad idónea y ha degenerado cayendo en análisis innecesarios. Con demasiada frecuencia ha olvidado que nuestro conocimiento en la Tierra supone en parte conocer y en parte mirarse en un espejo, oscuramente. A veces la teología pareció basarse en la idea de que podía contestar a todas las preguntas y resolver todos los problemas. A menudo ha carecido de modestia, ternura y sencillez. Especialmente, la teología debería tomarse en serio la advertencia de “no tener un más alto concepto de sí que el que debe tener” (cf. Ro. 12:3), y evitar las especulaciones. Es mejor admitir honestamente que algo no está claro que aventurar una hipótesis. Sin embargo, el abuso no prohíbe el uso (*abusus non tollit usum*), e ignorar la teología reduce la religión cristiana al sentimiento o a la moral. La teología no solo es importante por amor a la claridad; también lo es para evitar las interpretaciones unilaterales del evangelio que surgen del cisma entre la fe y la metafísica. El evangelio se basa en la realidad; si Dios y la historia de la salvación no son reales, sino solo estados de los deseos de nuestra alma y de nuestro anhelo moral, toda religión es un engaño. La religión que solo consiste en la práctica moral no consuela apenas; todos nuestros intentos de autoayuda no nos han podido salvar. Los intentos de localizar un evangelio “puro” tras los dogmas de la Iglesia cristiana nos llevan a un canon dentro del canon, y rompen

la comunión con la Iglesia universal de todos los tiempos. Invalidar la historia del dogma también destruye la oportunidad de influenciar en la cultura y en la ciencia de nuestros tiempos. La vida cristiana cae en las patologías del misticismo y del separatismo, y el pensamiento científico no queda liberado del error por la verdad de Cristo. Lo que es la esencia del cristianismo, aquello en lo que consiste la revelación o la Palabra de Dios, quién es la persona de Cristo, todas estas cuestiones no las deciden los apóstoles; todo el mundo resuelve estos asuntos de acuerdo con su propio entendimiento. No queda una Iglesia apostólicamente definida, solo sectas individuales.

Una vez se introdujo este principio de la crítica en la tradición consensuada católica del cristianismo, no hubo vuelta atrás. El análisis exhaustivo de la historia del dogma revela que las doctrinas del Logos, la Trinidad, el primer y segundo Adán (etc.), todos ellos dogmas que se dice que demuestran la mezcla de filosofía griega, se hallan —quizá no en tantas palabras, sino, ciertamente, en la sustancia— presente ya en la Escritura. Bajo su punto de vista, la promesa del Espíritu que llevaría al pueblo de Dios a toda verdad resulta haber sido una promesa vacía. La Iglesia por fe no venció al mundo; lo cierto es lo contrario. Si es así, entonces el testimonio apostólico por sí mismo, incluyendo los escritos del Nuevo Testamento, deben someterse también al aguzado bisturí de la cirugía crítica. Según parece, para esas personas, ya los apóstoles, sobre todo Pablo y Juan, falsificaron el evangelio. En un momento tan temprano como 1893, Ernst von Bunsen afirmó que Pablo alteró el evangelio de Jesús convirtiéndolo en una teología especulativa, y muchas personas están de acuerdo con él.⁵² Aunque resulta difícil extirpar un hecho del evangelio como es la resurrección de Cristo, a pesar de ello las personas intentan arrebatarse su valor religioso.⁵³ El resultado es que la historia del dogma se vuelve sospechosa; se convierte en

una enorme aberración del espíritu humano (es decir, cristiano). En pocas palabras, la historia de los dogmas es (como en Strauss) la historia de su crítica.⁵⁴

La validez y la justificación de la teología surgen de la esencia de la propia fe cristiana cuando la revelación divina se dirige a la humanidad en su totalidad y en todas sus relaciones de vida. La revelación tiene como objeto a todo el mundo. Se une a la lucha contra el engaño en todas las áreas de la vida. Ofrece material para los procesos de pensamiento más profundos, y en el campo de la ciencia planta el conocimiento de Dios junto con el de la humanidad y el del mundo, y en conexión orgánica con ellos. Este también es el motivo de la estrecha relación entre la teología y la filosofía.

[157] Desde el principio, la teología cristiana ha utilizado las conclusiones de la tradición filosófica para comprender y explicar la fe. La teología cristiana no se limitó a adoptar un sistema filosófico entero, sino que tomó prestado de muchos, aunque siempre evaluando las filosofías mediante la revelación. Así, la teología surge de la Iglesia a medida que los creyentes reflexionan en los preceptos de la fe, haciendo un uso selectivo de la filosofía como su siervo. La Iglesia primitiva solo utilizó la filosofía más idónea para reflexionar sobre la verdad de Dios y defenderla. Se pusieron a obrar eclécticamente, y no adoptaron ningún sistema filosófico único, ya fuera el de Platón o el de Aristóteles, sino que con la ayuda de la filosofía griega produjeron una filosofía cristiana propia. En todo momento, la Iglesia estuvo alerta contra el mal uso de la filosofía; no solo rechazó el gnosticismo, sino que condenó también el origenismo. Después de mostrarse suspicaces al principio del escolasticismo y de la filosofía, los reformadores pronto se dieron cuenta de que, si querían evitar convertirse en una secta, su obra teológica necesitaba de la filosofía. Por consiguiente, incluso Lutero y Melanchtón retomaron el uso

de la filosofía y reconocieron su utilidad.⁵⁵ Calvino asumió desde el principio esta elevada postura, vio en la filosofía un “don notable de Dios” y en esta conclusión lo siguieron todos los teólogos reformados. La teología solo funciona correctamente con la filosofía cuando lleva consigo sus propios criterios, prueba toda filosofía según ellos y se queda con lo que considera verdadero y útil. Aquí no funciona ningún sistema filosófico único; lo que necesita la teología es la filosofía en general.

[158-59] Aunque la teología pasa “de la fe al entendimiento” (Agustín), aun así es distinta a la fe y es fruto de la Iglesia como organismo, no tanto como institución. La distinción entre fe y teología queda clara partiendo de los esfuerzos de la Iglesia para distinguir las verdades básicas que cabe afirmar como cristianas del número más amplio de verdades de las que hablan los teólogos. El concepto católico romano de “fe implícita”, así como la distinción protestante entre “teología infusa” (todos los creyentes) y “teología adquirida” (solo teólogos científicos), o más tarde entre artículos de fe “fundamentales” y “no fundamentales”,⁵⁶ reflejan la distinción entre fe y teología tanto en su contenido como en su alcance. Lamentablemente, llevaron a la inútil pregunta sobre el mínimo grado de conocimiento requerido para ser salvo. Los teólogos protestantes que lucharon con este problema fueron conscientes de la yuxtaposición (empleada en la descripción de fe) de un cierto conocimiento “por el que sostengo como cierto todo lo que Dios ha revelado en su Palabra” y “la confianza en que todos mis pecados han sido perdonados por la obra de Cristo”.⁵⁷ Esto podría dar pie a localizar el punto de gravedad bien en la fe “general” o bien en la fe “especial”, a enfatizar el “conocimiento” o la “confianza”. Una vez más, estos debates condujeron, en algunos sectores, a divisiones entre los creyentes al

respecto de la mente y el corazón, la doctrina y la vida y el racionalismo frente al pietismo.

Aunque la distinción entre los artículos de fe esenciales y no esenciales fue importante para las relaciones ecuménicas entre los grupos protestantes, tuvo el potencial para reducir la fe a una medición cuantitativa. Semejante potencial aritmético para reducir la relación con Cristo cualitativa, llena de gracia, personal, orgánica, tan importante para la protesta de la Reforma contra el sacramentalismo católico romano y su doctrina de la fe implícita. Para los reformadores, la fe es la confianza en la gracia de Dios y no es calculable; es una relación personal con Cristo y no está sujeta a una adición cuantificable. El contenido de la fe no es reducible a una adición aritmética de los artículos. Todos los creyentes, en principio, comparten el mismo conocimiento y confianza en la gracia de Dios. Existe una diferencia entre la fe y la teología, no en esencia, sino en grado. La teología es una fuente de fe; su “objeto” es accesible solo por medio de la fe, refleja el contenido de la fe y debe hacerse en fe. La propia teología tiene un carácter religioso, que también pertenece al ámbito de la fe. “Una teología de los no regenerados” es posible en el mismo sentido que “una fe histórica”, pero se corresponde igualmente, tanto o tan poco, con la verdadera teología como se corresponde “la fe histórica” con “la fe salvadora”. La verdadera teología cristiana depende de y amplía el conocimiento fruto de la fe, pero sigue indisolublemente unido a él. La fe y la teología se necesitan mutuamente. La fe protege a la teología frente a la secularización; la teología protege la fe del separatismo. Así, la Iglesia y las escuelas de teología deberían colaborar entre sí; la buena teología debe situarse en la vida de la comunidad de fe de los creyentes. La fe y la teología tienen en común el principio, la Palabra de Dios; el objeto, el conocimiento de Dios; la meta, la gloria de Dios. La relación

distorsionada que existe hoy en todas partes entre la Iglesia y la teología es una catástrofe para ambas.

Dado que la teología es una reflexión creyente sobre la fe, también debemos considerar el papel que juega la razón dentro de la teología. La razón y la fe no deben estar separadas dualistamente al situar la fe por encima (*supra*) o incluso como opuesta (*contra*) a la razón. Por un lado, amenaza el racionalismo, y por el otro el sobrenaturalismo. Después de todo, la fe no es un órgano o una facultad que esté al lado de la razón o por encima de ella, sino una disposición o hábito de la propia razón. La fe es un acto voluntario de la conciencia humana (los animales no creen), y en tanto en cuanto que hábito, se convierte en el aliento natural de los hijos de Dios. Creer es un acto *libre*: los cristianos no creen porque se lo manden, por miedo o como respuesta a la violencia. Su sometimiento a la Palabra de Dios no es esclavitud, sino libertad. En este sentido, la fe no es un sacrificio del intelecto, sino salud mental (*sanitas mentis*). La fe no libra a los cristianos del deseo y de la necesidad de estudiar la fe y reflexionar sobre ella; los acicatea para hacerlo. La teología requiere una preparación disciplinada en las artes, en términos más amplios. En el templo de la teología no se puede entrar, sino mediante el estudio de las artes. La formación filosófica, histórica y lingüística es indispensable para quien practique la ciencia de la teología. Esto prepara a la persona para la labor de elaborar orgánicamente un sistema teológico partiendo de la totalidad de la Escritura dentro de su diversidad literaria. Luego viene la tarea de extraer intelectualmente el material sacado de la Escritura y recapitularlo dentro de un sistema de pensamiento significativo propio de la época.

Está bien enfatizar la importancia que tiene utilizar toda la Escritura en la labor teológica. El dogma tiene que elaborarse no a partir de unos pocos pasajes aislados, sino de la Escritura al completo. Debe surgir orgánicamente de

los principios que están presentes en todas partes de la Escritura con este propósito. Las doctrinas de Dios, de la humanidad, del pecado, de Cristo, etc., no deben encontrarse, después de todo, en unos cuantos pronunciamientos, sino que están esparcidos por toda la Escritura y no se contienen en unos pocos pasajes de prueba, sino también en una amplia gama de imágenes y parábolas, ceremonias e historias. No podemos olvidar ninguna parte de la Escritura. La incapacidad de ser fieles a este principio ha conducido a una selectividad arbitraria al usar la Escritura, a la unilateralidad y al error en la teología y a la patología en la vida religiosa. El error marcionista que fue rechazar el Antiguo Testamento ha reaparecido muchas veces en la Iglesia cristiana, y juega un papel importante también en la teología moderna.

La totalidad de la Escritura llevó a la Iglesia a sus conclusiones dogmáticas; las doctrinas de la Trinidad, las dos naturalezas de Cristo, la expiación vicaria, los sacramentos, etc., no se basan en pasajes de prueba escriturales únicos, sino que se elaboran partiendo de muchos hechos consumados que hallamos por toda la Biblia. Los dogmas son resúmenes concisos en nuestro propio idioma de todo lo que enseña la Escritura sobre el tema en cuestión. En esta labor, a menudo es necesario usar un lenguaje que no se toma literalmente de la Escritura. Los teólogos tanto católicos romanos como protestantes defendieron el derecho a hacer esto, no porque querían ser menos escriturales, sino más. Para ellos, la Escritura por encima de todo se manifestaba en su máximo esplendor no cuando se citaba un pasaje aislado, sino cuando toda la verdad contenida en muchos pasajes se condensaba y se reproducía en un dogma. Dios no nos ha llamado a repetir lo que ha pensado y expresado en su revelación, sino a *re-flexionar* sobre ello. La labor de la mente pensante teológica consiste en reunir y recapitular

toda la verdad en un solo sistema.⁵⁸ El sistema es el *desiderátum* supremo de toda ciencia. Además, la teología no descansa hasta que ha descubierto la unidad subyacente en la revelación. Puede que no imponga ese sistema desde fuera, ni enclaustre la verdad en un sistema filosófico ajeno a su naturaleza. Pero sí sigue buscando hasta que el sistema que está presente en el propio objeto se ha reproducido en la mente humana. La fe y la razón no chocan; la religión cristiana es “una forma de adoración razonable” (λογικη λατρεία; Ro. 12:1).

[160] La labor teológica también exige humildad. La teología cristiana siempre ha tenido que ver con los misterios que conoce y que la maravillan pero que no comprende plenamente ni puede sondear. Estos no deben identificarse con el concepto neotestamentario del misterio. El término neotestamentario *μυστηριον* no denota una verdad de fe intelectualmente incomprendida e incomprensible, sino una materia que antes estaba oculta en Dios, que luego se dio a conocer en la historia de la salvación que culmina en Cristo y que ahora entienden los creyentes.⁵⁹ Tampoco es una gnosis secreta accesible solo a una élite, ni es desconocida debido a la gran separación entre lo natural y lo sobrenatural. La división no es tanto metafísica, sino espiritual; *el pecado* es la barrera. El pecado, no la ignorancia ni la estupidez, es la barrera que se interpone en el camino de la visión plena de Dios. Es posible que los creyentes de esta era no comprendan del todo la maravilla del amor divino, pero lo que se conoce y se ve en parte es conocido y visto. Maravillados en fe, los creyentes no son conscientes de vivir frente al misterio que sobrepasa a la razón, que por tanto no supone una carga intelectual. Más bien, en el gozo de la gracia divina se halla la liberación intelectual. La fe se convierte en asombro; el conocimiento termina en adoración, y la confesión se convierte en un

cántico de alabanza y de acción de gracias. La fe es el conocimiento de que es vida, “vida eterna” (Jn. 17:3).

1. A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. James Moffatt (Londres: Williams and Northgate, 1908; reimpr., Nueva York: Harper Torchbooks, 1961), 225-26.

2. Nota del ed.: el ejemplo más notable fue Justino Mártir (ca. 100-ca. 165), a quien se podría considerar el mayor apologeta del siglo II, quien fue autor del *Diálogo con Trifón el judío*, *La primera apología*, *La segunda apología* (en ANF, I, 159-270).

3. El Concilio Vaticano [Primero] sesión III, cap. 3, “Sobre la fe”, declaró: “Solo a la Iglesia Católica pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia misma por razón de su admirable propagación, su sobresaliente santidad y su incansable fecundidad en toda clase de bienes, por su unidad católica y su invencible estabilidad, es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su misión divina” (H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma [Enchiridion Symbolorum]*, trad. de la 30ª ed. por Roy J. Deferrari [Londres y St. Louis: Herder, 1955], #1794). El anatema dice lo siguiente: “Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos, y que por lo tanto los hombres deben ser movidos a la fe solo por la experiencia interior de cada uno o por inspiración privada: sea anatema” (ibíd., #1812).

4. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I.vii.4-viii.13 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:78-92).

5. Zacarías Ursino, *Volumen Tractationum Theologicarum* (Neustadtii Palatinorum: Mathes Harnisch, 1584), 1-33; Girolamo Zanchi, *Operum Theologicorum*, 8 vols. ([Ginebra]: Sumptibus Samuelis Crispini, 1617), col. 335 y ss.; Amandus Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae*, 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), I, 17 y ss., 27-28; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae* (Leiden: Donner, 1881), disp. 2, 10 y ss.; cf. Heinrich Heppe, *Dogmatik der evangelischen-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friedrich, 1861), 20-22. Nota del ed.: ET: *Reformed Dogmatics*, trad. Ernst Bizer (Londres: Allen & Unwin, 1950); H. E. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. Charles A. Hay y Henry Jacobs, 5ª ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 57 y ss.

6. Nota del ed.: “Escuela de Erlangen” se refiere a un grupo de teólogos luteranos que, desde ca. 1840, enseñaron en la facultad de teología de la Universidad de Erlangen (Bavaria). Entre sus miembros influyentes se cuentan el teólogo bíblico J. Chr. K. von Hofmann (1810-77), el erudito en Nuevo Testamento Theodor Zahn (1838-1933) y los teólogos dogmáticos G. Thomasius (1802-75) y Franz Herrmann Reinhold Frank (1827-94). Aunque menos ligada a

la ortodoxia confesional luterana que muchos otros luteranos, la Escuela de Erlangen contribuyó a un avivamiento decimonónico del interés por la confesión y por la teología luteranas.

7. Nota del ed.: Franz Herman Reinhold Frank escribió dos obras sistemáticas primordiales sobre la “certidumbre”: *System der Christlichen Gewissheit* [Sistema de la certidumbre cristiana], 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1870–73); y *System der Christlichen Wahrheit* [Sistema de la verdad cristiana]. *System der Christlichen Wahrheit* fue publicado en dos volúmenes en 1878–80 por A. Deichert, Erlangen; 2ª ed., 1885–86; 3ª ed., 1894.

8. Nota del ed.: en su *Sistema de la certidumbre cristiana*.

9. Nota del ed.: en su *Sistema de la verdad cristiana*.

10. Franz Herman Reinhold Frank, *Dogmatische Studien* (Erlangen: A. Deichert, 1892), 56.

11. *Ibíd.*, 68–69.

12. F. H. R. Frank, *Gewissheit*, I, 193.

13. Estas tres verdades, en su conjunto, forman el grupo de verdades trascendentes e indican los factores que han producido este cambio moral de renacimiento en Cristo.

14. Tertuliano, *El testimonio del alma*, 1; cf. *ídem*, *Apología*, 17.

15. Justino Mártir, 2 *Apología*, 13; cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896–99), II, 129 y ss., 144 y ss.

16. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. N. K. Smith (1929; reimpr., Nueva York: St. Martin’s Press, 1965), 327–67, 386–93.

17. *Ibíd.*, 333–41.

18. *Ibíd.*, 386, 554, 576, 586, 589, 593 y ss.

19. I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 92–122.

20. L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doesburgh, 1887), 325, 328.

21. I. Kant, *Practical Reason*, 119 nota.

22. *Ibíd.*, 92–122.

23. I. Kant, *Pure Reason*, 640–66.

24. I. Kant, *Practical Reason*, 119–21.

25. Sobre la razón práctica como postulado teórico de Kant, ver, *inter alia*, Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6ª ed., 2 vols. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 610–25. Nota del ed.: ET disponible: *The World as Will and Representation*, 2 vols. (Nueva York: Dover, 1969).

26. L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte*, 116 y ss., 366 y ss.

27. Véase H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 504–7 (#131).

28. Agustín, *La Trinidad*, XV, 2, y *passim*.

29. Agustín, *De la fe en lo que no se ve*, cap. 3; ídem, *La utilidad de la fe*, cap. 10 y ss.; ídem, *Confesiones*, VI, 5.
30. J. Calvino, *Institución*, III.ii.6; cf. Lutero en J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 434 y ss.
31. Documentos del Primer Concilio Vaticano, 1869-1870, sel. y trad. John F. Broderick (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971), sesión III, “De la fe”, cap. 3; H. Denzinger, *Sources*, #1789.
32. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, pr. 2, art. 1, pr. 4, art. 2.
33. Agustín, *Confesiones*, VII, 10.
34. J. Calvino, *Institución*, I.vii.5; II.ii.8; III.ii.14 y ss.; III.xiv.8; III.xiv.24.
35. H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, 412 y ss.; Catecismo de Heidelberg, P&R 21; H. Heppe, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche*, 384 y ss.
36. “El que esté dispuesto a hacer la voluntad de Dios reconocerá si mi enseñanza proviene de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta” (NIV).
37. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York: Harper & Row, 1934), 104.
38. Agustín, *La predestinación de los santos*, 2, 6.
39. Agustín, *Confesiones*, XIII, 1; ídem, *A Simpliciano, sobre diversas cuestiones (De diversis quaestionibus ad Simplicianum)*, 1, pr. 2, n.º 21. Nota del ed.: disponible en J. H. S. Burleigh, *Agustín: Earlier Writings* (Philadelphia: Westminster, 1953), 404-5; ídem, *Sobre la predestinación de los santos*, 19; ídem, *Sobre el don de la perseverancia*, 16.
40. Nota del ed.: Francisco Suárez (1548-1617), jesuita español, es el fundador de un “nuevo” tomismo que concebía a la persona individual como objeto de la gracia divina; propuso un sistema de “congruencia”, en el que utilizó un concepto de conocimiento medio para enseñar que Dios solo “preveía” los actos de los seres humanos.
41. Documentos del Primer Concilio Vaticano, sesión 3, “De fide”, cap. 3.
42. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 43, art. 1.
43. J. Calvino, *Institución*, II.viii.1.
44. B. Pascal, *Oeuvres*, 3 vols. (París: Hachette, 1869), I, 345.
45. *Diogn.*, cap. 7.
46. Johann Heinrich Heidegger, *Corpus Theologicae Christianae*, 2 vols. (Zürich: J. H. Bodmer, 1700), XXIV, 78.
47. Tertuliano, *Prescripción contra los herejes*, 8.
48. Juan Damasceno, “De haeresibus”, *Opera Omnia* (Basilea, 1575), 585.
49. J. Köstlin, *Theology of Luther*, I, 137 y ss.; P. Melanchtón, *Loci Comm.*, ed. Augusti (1821), 9; H. Bavinck, *De Ethiek. van Ulrich Zwingli* (Kampen: Zalsman, 1880), 119; J. Calvino, *Institución*, I.ii.2; I.v.9; I.xii.1; ídem, *Comentario sobre Ro. 1:19*.

50. A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 17; E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Londres, 1890); cf. también J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894).

51. Cf., p. e., J. Kaftan, *Glaube und Dogma*, 3ª ed. (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1889).

52. Ernst Bunsen, *Die Reconstruction der Kirchlichen Autorität* (Leipzig: Brockhaus, 1893); ver también H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 117-18 (#36).

53. A. von Harnack, *History of Dogma*, V, 83 y ss.

54. Incluso Auguste Sabatier dice: “La historia de un dogma es su crítica genuina”. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (París: Librairie Fischbacher, 1904), xi; cf. ídem, *Esquisse* (París: Fischbacher, 1898), 208 y ss.

55. Cf. H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Church*, §5.

56. Así, Juan Calvino: “Pues no todos los artículos de la verdadera doctrina son del mismo tipo. Algunos es tan necesario conocerlos que ningún hombre debería cuestionarlos como los principios idóneos de la religión. Estos son: Dios es uno; Cristo es Dios y el Hijo de Dios; nuestra salvación descansa en la misericordia de Dios; y demás. Entre las iglesias hay otros artículos de doctrina en disputa, que aun así no rompen la unidad de la fe” (*Institución*, IV.i.12; IV.ii.1).

57. Nota del ed.: Bavinck toma esto del Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 7, P&R 21.

58. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 38-46 (##6-8).

59. Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. D. W. Simon y William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1872), s.v. “προνοια”; Johann Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. “μυστηριον.” Nota del ed.: Bavinck cita los siguientes pasajes de la Escritura sobre μυστηριον: sobre la ocultación del reino de Dios: Mt. 13:11; Mr. 4:11; Lc. 8:10; Ap. 1:20; 17:5, 7; sobre el decreto universal de Dios sobre la redención en Cristo: Ro. 16:25; Ef. 1:9; 3:3; 6:19; Col. 1:26-27; 2:2; 4:3; sobre la manera en que se pone por obra: Ro. 11:25; 1 Co. 15:51; 2 Ts. 2:7; Ap. 10:7; sobre el misterio revelado ahora por los apóstoles como administradores del misterio de Dios: Ro. 16:25-26; Col. 1:26; Mt. 13:11; 1 Co. 4:1; sobre su manifestación progresiva en la historia: 1 Co. 15:51-52; 2 Ts. 2:7; sobre su conocimiento dado a los creyentes: Mt. 11:25; 13:11; 16:17; Ro. 11:33; 1 Co. 1:30; sobre caminar por fe, porque caminando por fe en parte conocemos, y vemos como en un espejo, oscuramente: Ro. 11:34; 1 Co. 13:12; 2 Co. 5:7.

SEGUNDA PARTE:

EL DIOS TRINO Y LA CREACIÓN

7. CONOCIENDO A DIOS
8. EL DIOS VIVO QUE ACTÚA
9. EL DIOS TRINO Y SU CONSEJO
10. CREADOR DE CIELOS Y TIERRA

7. CONOCIENDO A DIOS

EL MISTERIO Y LA INCOMPREENSIBILIDAD DIVINOS

[161] El conocimiento de Dios es el contenido exclusivo de la teología. Todas las doctrinas tratadas en la teología dogmática (tanto si hablan del universo como de la humanidad, Cristo, etc.) son solo la explicación de uno de los dogmas centrales del conocimiento de Dios. Todas las cosas se estudian a la luz de Dios, que las incorpora, y se entroncan en él como punto de partida. Este conocimiento es inseparable de nuestro conocimiento de nosotros mismos. Agustín no deseaba conocer más que a Dios y a sí mismo. “Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? No, nada en absoluto”.¹ También por este motivo, Calvino empezó su *Institución* con el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos, y por este motivo el catecismo de Ginebra, respondiendo a la primera pregunta, “¿Cuál es el fin primero de la vida humana?”, afirmó: “Que los seres humanos puedan conocer al Dios que los creó”.²

El misterio es la fuerza vital de la reflexión teológica. Desde el principio de su tarea, la teología dogmática está envuelta en el misterio; se encuentra ante Dios, el incomprensible. Este conocimiento lleva a la adoración y a la alabanza; conocer a Dios es vivir. Conocer a Dios es posible para nosotros porque Dios es personal, exaltado sobre la Tierra y aun así en comunión con los seres humanos que viven en ella. La buena teología expone al público este conocimiento de Dios. No permite que la teología degenera en la retórica, una teología solo de *palabras*; busca el meollo del asunto, conocer a Dios para adorarlo, amarlo y servirlo. Esta teología nunca es una

actividad árida y académica; es eminentemente práctica y superlativamente fructífera para la vida. Después de todo, el conocimiento de Dios en Cristo es la vida misma (Sal. 89:16; Is. 11:9; Jer. 31:34; Jn. 17:3).

Aquí tenemos que hacer una pausa para destacar cuán audaces son nuestras pretensiones de conocer a Dios y hablar en su nombre. ¿Cómo osamos? ¿Cómo podemos? Nosotros somos humanos, y él es el Señor nuestro Dios. Entre él y nosotros no parece existir un parentesco o una comunión que nos permitiera nombrarlo con veracidad. ¿De verdad podemos *conocer* a Dios? La Escritura no nos deja dudas al respecto, ni por un instante. Por consiguiente, en la Escritura la cognoscibilidad de Dios nunca es un problema. El necio puede decir en su corazón “No hay Dios”, pero quienes abren sus ojos perciben desde todas direcciones el testimonio de su existencia, de su eterno poder y deidad (Is. 40:26; Hch. 14:17; Ro. 1:19-20). Nos atrevemos a hablar en nombre de Dios por un solo motivo: él se ha revelado. Nuestro conocimiento de Dios no surge de nuestra propia investigación y reflexión, sino del hecho de que Dios por su parte se nos reveló en la naturaleza y en la historia, en la profecía y el milagro, por medios ordinarios y extraordinarios. El propósito de la revelación divina, según la Escritura, es precisamente que los seres humanos puedan conocer a Dios y así recibir la vida eterna (Jn. 20:31).

Gracias a esa revelación es seguro, antes que nada, que Dios es una persona, un ser consciente y con libre albedrío, no confinado al mundo, sino exaltado por encima de él. La concepción panteísta que equipara a Dios con el mundo es absolutamente ajena a la Escritura. Aunque exaltado sobre la Tierra, Dios es también plenamente inmanente, y se relaciona activamente con un pueblo en concreto. La relación especial de Dios con su pueblo Israel, con Sion como su morada, no sugiere confinamiento o limitación, sino elección. Dios eligió a un pueblo para sí. Los relatos

evolucionistas de la religión israelita no hacen justicia a la narrativa bíblica. La religión israelita no evolucionó del henoteísmo al monoteísmo ético, sino que hunde sus raíces en el llamado divino de Abraham/Israel, y en la iniciativa divina de establecer un pacto con Israel. La revelación es el fundamento de la religión de Israel, aunque hay que admitir que su práctica religiosa a menudo no logró estar a la altura del llamamiento divino revelado ni de su voluntad. Aunque el Antiguo Testamento se refiere a “otros dioses”, nunca se toma en serio su realidad. El Dios de Israel es el único Dios, el Señor de los cielos y de la tierra. Es el Creador de ambas esferas, que se manifiesta de maneras específicas a personas determinadas y en momentos concretos.

Esta revelación veterotestamentaria nunca abarca todo el ser de Dios, sino que es parcial y preparatoria de la revelación suprema y permanente en Jesucristo. Sin embargo, es una revelación *verdadera*. Los sucesos del Antiguo Testamento como el sueño de Jacob en Betel, Moisés y la zarza ardiente, el pilar de fuego que condujo al pueblo de Israel, los truenos en el monte Sinaí, etc., no abarcan y confinan a Dios, pero son señales genuinas e indicadores de su presencia. Este Dios personal que se acerca, que se limita en su revelación, por así decirlo, a lugares, momentos y personas concretos, es al mismo tiempo exaltado infinitamente sobre todo el reino natural y sobre toda criatura. A lo largo de todo el Antiguo Testamento estos dos elementos van de la mano: Dios está con quienes tienen un espíritu contrito y humillado, y sin embargo es también el Altísimo, que habita en la eternidad (Is. 57:15). El Nuevo Testamento nos enseña lo mismo: Dios habita en medio de una luz inaccesible. Nadie le ha visto ni puede hacerlo (Jn. 1:18; 6:46; 1 Ti. 6:16). Está por encima de todo cambio (Stg. 1:17), tiempo (Ap. 1:8; 22:13), espacio (Hch. 17:27-28) y criaturas (Hch. 17:24). Nadie lo conoce, sino el Hijo y el Espíritu (Mt. 11:27; 1 Co. 2:11). Pero Dios ha

hecho que su plenitud habite en Cristo físicamente (Col. 2:9), resida en la Iglesia como en su templo (1 Co. 3:16) y haga su morada en aquellos que aman a Jesús y guardan su Palabra (Jn. 14:23). O, usando el lenguaje teológico moderno, en la Escritura van de la mano la personalidad y la naturaleza absoluta de Dios.

[162] Esta unidad de la personalidad y de la naturaleza absoluta de Dios no se mantiene fuera de la revelación dada en la Escritura. Los filósofos, notablemente en la tradición platónica, conciben a Dios (el Bien) como el distante, el incognoscible, que trasciende incluso al propio Ser. En Plotino solo permanece la teología negativa; solo podemos decir qué no es Dios. El gnosticismo fue un paso más allá, considerando a Dios como alguien absolutamente incognoscible e inefable, el abismo eterno y silente. La teología cristiana admite que el conocimiento de Dios no es exhaustivo; no podemos conocer a Dios en su esencia. Dado que no hay ninguna descripción o nominación de Dios que sea adecuada, el lenguaje humano se esfuerza incluso por decir lo que Dios no es. La *Carta a Bernabé* ya plantea la pregunta: “Si el Hijo de Dios no se hubiera encarnado, ¿cómo podrían los humanos haberlo visto y vivir?”. Justino Mártir califica a Dios de inexpresable, inmóvil, innominado. Incluso las palabras como “Padre”, “Dios” y “Señor” no son nombres reales, sino “apelativos derivados de [su] beneficencia y sus obras”. Si a pesar de ello le llamamos “uno”, “bueno”, “Padre”, “Creador”, “Señor” y demás, con estos términos no expresamos su verdadera esencia, sino solo su poder. Incluso trasciende la unicidad. Tal como dijo Atanasio, “trasciende todo ser y toda comprensión humana”.³ Orígenes, Eusebio y muchos otros teólogos de los primeros siglos se expresaron de maneras parecidas, como lo hizo Agustín.⁴

En su descripción de Dios, Agustín parte del concepto de “ser”. Él es el que es, como indica el nombre YHWH. Este es

su verdadero nombre, el nombre que señala lo que él es en sí mismo; todos los otros apelativos indican lo que es al respecto de nosotros (*Serm.* 6 n.º 4; *Serm.* 7 n.º 7). Por consiguiente, cuando queremos decir lo que él es, solo estamos diciendo qué no es en comparación con todos los seres finitos. Es inexpresable. “Es más fácil para nosotros decir qué no es que decir lo que es”. No es tierra, mar, cielo, ángel, etc.; nada creado. Lo único que podemos decir es lo que no es (*Expositions on the Psalms*, Sal. 85 n.º 12; *On Christian Doctrine*, I, 6; *On Order*, II, 47). “Al pensar, intentamos alcanzar una naturaleza por encima de la cual no hay nada mejor ni más sublime” (*On Christian Doctrine*, I, 7). “¿Quién hay cuya concepción de Dios se corresponda con lo que él es?” (*Isa.* VI, 29). Dios es incomprensible y tiene que serlo, “porque si lo comprendes, no es a Dios a quien comprendes” (*Serm.* 117 n.º 5). Por lo tanto, si queremos decir finalmente lo que pensamos de él, el lenguaje es una barrera. “Porque lo que se piensa de Dios es más cierto que lo que se dice, y su ser es más verdadero que lo que se piensa” (*The Trinity*, VII, 4). Si aun así insistimos en decir algo sobre él, nuestro lenguaje no es “idóneo”, sino que solo sirve para permitirnos decir algo, y pensar en un ser que sobrepasa todo lo demás (*On Christian Doctrine*, I, 6). “De la misma manera que ningún intelecto puede concebir correctamente a Dios, ninguna definición puede definirlo o describirlo idóneamente” (*De cogn. verae vitae* 7). “A Dios se lo conoce mejor por el desconocimiento” (*On Order*, II, 44).

[163] Esta incomprensibilidad de la esencia de Dios fue afirmada vigorosamente por el Pseudo Dionisio y Juan Escoto Erígena, para quienes Dios trasciende incluso el ser y el conocimiento. Si nosotros, como la Escritura, podemos nombrarlo en función de sus efectos es solo porque él es la causa y el origen de todas las cosas. Así, por un lado, es “innominado” (anónimo) y, por otro, “tiene muchos

nombres". Pero incluso los nombres positivos que asignamos a Dios en virtud de sus obras no nos revelan su esencia, porque ellas se adaptan de una manera totalmente distinta e infinitamente más perfecta que las criaturas. En consecuencia, la teología negativa es más excelente que la positiva: nos da a conocer a Dios como alguien trascendente a todas las criaturas. Aun así, incluso la teología negativa es incapaz de proveernos de un conocimiento del ser de Dios, porque en última instancia Dios sobrepasa tanto la negación como la afirmación, todo aserto y toda negativa. Solo sabemos que Dios es, no quién es.⁵

La teología escolástica fue más prudente y positiva, pero afirmaba la incognoscibilidad esencial de Dios. Tomás de Aquino distinguía entre la visión inmediata de Dios, o el conocimiento por fe, y el conocimiento mediante la razón. La primera suele reservarse para el cielo; en la Tierra, todo conocimiento viene mediado. Dios es cognoscible solo en sus obras, notablemente en las perfecciones de sus criaturas. Dios es cognoscible solo "hasta el punto en que se representa en las perfecciones de sus criaturas".⁶ Sin embargo, con el desarrollo ulterior del escolasticismo, gracias al elaborado tratamiento dialéctico aplicado a todos los atributos divinos, esta verdad de la incomprensibilidad de Dios fue arrumbada a un segundo plano. La existencia de Dios, sus nombres, su esencia, sus personas y sus atributos se elaboraron tan exhaustiva y precisamente que no quedó lugar para su incomprensibilidad. El nominalismo y el misticismo fueron las dos respuestas a esta tendencia.

El nominalismo protestó incluso contra la ligera afirmación de Escoto de que existía un conocimiento de Dios quiditativo, aunque imperfecto,⁷ y se volvió más o menos escéptico. Así, Occam declaró: "No podemos conocer ni la esencia divina, ni la esencia substancial de Dios, ni nada que pertenezca a la naturaleza divina, ni nada que sea

verdaderamente Dios, de modo que no hay nada más que provenga de Dios en calidad de objeto”.⁸ Hubo místicos como Nicolás de Cusa quien, en su obra *Sobre la docta ignorancia* (1440), afirmó que ninguna verdad se puede obtener mediante la razón, sino solo por fe, la fe concebida místicamente como un nuevo órgano en los humanos. Tras la Reforma, la teología católica romana regresó al escolasticismo y adoptó de nuevo la doctrina de la incognoscibilidad de la esencia de Dios tal como la entendía Tomás.⁹ En el Concilio Laterano, convocado por el papa Inocencio III, esta doctrina llegó incluso a definirse y a proclamarse eclesiásticamente: “Dios es inefable”.

La teología de la Reforma no modificó esta concepción. Lutero distinguió entre lo “oculto” y lo “revelado”; en otras palabras, el propio Dios y la Palabra de Dios. Incluso cuando se concentró en el Dios que se ha revelado en el Cristo encarnado, Lutero no admitió la revelación de la plenitud del ser divino; por el contrario, en Dios siempre queda un trasfondo oscuro y oculto: “Dios, tal como es en su propia naturaleza y majestad, Dios en su absoluto”. Y según Lutero, él es “claramente incognoscible, incomprensible e inaccesible”.¹⁰ Los teólogos luteranos posteriores, aunque no establecieron una distinción tan marcada entre la esencia de Dios y su revelación, aun así afirmaron que no existe ninguna posibilidad de nombrar y definir adecuadamente a Dios.¹¹

Aunque no siguiendo necesariamente al “Dios oculto” de Lutero, la teología reformada, debido a su aversión a toda idolatría, ha insistido en que Dios sobrepasa infinitamente nuestro entendimiento, nuestra imaginación y nuestro lenguaje. Calvino escribe que cuando formulamos la pregunta “¿Qué es Dios?”, no hacemos más que jugar con especulaciones vanas. Para nosotros basta con preguntar: “¿Cuál es su naturaleza y qué es coherente con ella?”.¹² Los teólogos reformados afirman unánimemente

que Dios sobrepasa infinitamente nuestro entendimiento, nuestra imaginación y nuestro lenguaje. Sin embargo, dentro de la teología reformada también se fue perdiendo de vista cada vez más la importancia de la incomprensibilidad de Dios. Aunque aún se enseñaba, existía en lo abstracto y no ejercía influencia alguna. Por el contrario, aunque con resultados parecidos, las rupturas del pensamiento reformado, a saber, el socinianismo y el arminianismo, se mostraron bastante indiferentes a la propia pregunta. Se consideraba que toda disquisición sobre *conocer* a Dios era una especulación metafísica inútil, que cabía descartar a favor de la simplicidad y de la obediencia a la voluntad de Dios. Es como si la gente hubiese perdido todo sentido de la majestad y de la grandeza de Dios. Sin tener en cuenta todas las llamadas “preguntas metafísicas”, la gente corría hacia la voluntad de Dios para conocerla y hacerla. La vida eterna, sostenían, no consiste en conocer a Dios, sino en hacer su voluntad.

[164] A medida que fue menguando la conciencia de la incomprensibilidad divina propia de la tradición reformada, los filósofos, notablemente Kant, la reafirmaron. Según el filósofo de Königsberg, las tres ideas trascendentales (el alma, el mundo y Dios) no se pueden demostrar objetivamente; solo se pueden postular como las condiciones necesarias del conocimiento. El hecho de que sean “conocidas” por la razón práctica no añade nada a nuestro volumen de conocimiento real, entendido como científico; lo único que hacen estas ideas es regular nuestro conocimiento. El concepto de Dios no encaja en la metafísica (aquello que no existe), sino en la ética.¹³ Este compromiso con el agnosticismo filosófico y con la incognoscibilidad divina lo compartieron Fichte¹⁴ y Schleiermacher. En su *Fe cristiana*, Schleiermacher afirmó que Dios es el origen de nuestra existencia; y siendo una causalidad tan absoluta, no puede ser objeto de nuestro

conocimiento, sino solo el contenido del sentimiento de dependencia absoluta.¹⁵ Con la excepción de Hegel, la doctrina de la incognoscibilidad divina ha penetrado en la conciencia moderna. Ahora se entiende que todos los predicados sobre Dios son afirmaciones amplificadas sobre la humanidad. Dios es una proyección humana (Feuerbach); la religión es la deificación de la propia humanidad. Sin embargo, para otros este tipo de ateísmo afirmaba demasiado. Las limitaciones humanas y la finitud del conocimiento humano deberían llevarnos a abstenernos de semejantes juicios. El conocimiento está limitado a lo observable (Augusto Comte; positivismo), y confesamos nuestra ignorancia de lo que haya más allá de este ámbito (agnosticismo). El resultado es parecido: se rechaza la especulación porque se desconfía de la metafísica.

Como respuesta, la teología fue víctima del temor al agnosticismo, y acalló su voz, apenas atreviéndose ya a hablar de un *conocimiento* de Dios.¹⁶ Intentó todo lo posible excluir toda metafísica y restringirse al ámbito de lo “religioso”, se concibiera como se concibiese esto. La teología se avergonzó de su propio nombre, y permitió que la rebautizaran como una ciencia de la religión. Porque, aunque de hecho el agnosticismo es la muerte de la teología, muchos teólogos lo han sostenido bajo otra forma, intentando lo que suponen una misión de rescate para la teología. Kant recuperó mediante la razón práctica lo que había perdido debido a la razón teórica. El inglés Herbert Spencer, quien combatió vigorosamente la cognoscibilidad de Dios usando una batería de argumentos,¹⁷ dejó aun así espacio para la veneración religiosa de lo Incognoscible. De la misma manera, otros buscaron una compensación en el humanismo, el idealismo moral, la formación de ideales, el espiritismo, la teosofía, el budismo, etc., a cambio de lo que la ciencia les había robado en la teología cristiana.

[165] El agnosticismo tiene de su parte argumentos de peso. Siendo humanos, estamos limitados por nuestra finitud. Como los sofistas y los escépticos de toda laya han sabido y proclamado, todo conocimiento humano es subjetivo y relativo. En el universo nada está aislado: objeto y sujeto son interdependientes. Por consiguiente, nunca podemos decir qué es esencialmente una cosa en ausencia de nuestra observación de ella. Solo podemos decir que en un momento determinado algo nos parece que es tal o tal cosa. En este sentido, “el hombre es la medida de todas las cosas”. Este es sin duda un argumento de peso; demuestra demasiado, como hemos demostrado cuando tratábamos el idealismo.¹⁸ Las apelaciones excesivas a la subjetividad de nuestro pensamiento hacen que todo el mundo externo carezca de sentido para nosotros; desacredita todo conocimiento. A pesar de ello, lo que es cierto del agnosticismo al respecto de nuestro conocimiento en general es especialmente cierto sobre nuestro conocimiento de Dios. Debemos añadir a nuestras incertidumbres *epistemológicas* el hecho de que el conocimiento de Dios es antropomórfico; se adapta a nuestras limitaciones necesarias como seres creados. Hay que abordar los argumentos de Kant de que las ideas trascendentes de Dios, el mundo y el alma regulan nuestra conducta, pero no son factibles de demostrarse científicamente. El pensamiento moderno, después de Fichte, va más lejos y arguye que la naturaleza absoluta de Dios y la personalidad son eternamente incompatibles. Concebir a Dios en términos personales supone hacerlo finito. Para que Dios se relacione con nosotros debe estar en cierto modo limitado. Quienes desean a un Dios así siguen en manos del eudemonismo.¹⁹ Por consiguiente, lo único que nos queda razonablemente es cierta versión de un orden moral cósmico. Esta línea argumental está muy extendida en el mundo moderno.

Ahora bien, la teología cristiana siempre ha admitido la tensión existente entre nuestro concepto de Dios como personal y como absoluto. Estamos limitados al conocimiento obtenido mediante la percepción sensorial; afirmamos la inescrutable majestad y altura soberana de Dios; pero, aunque Dios está así más allá de nuestras plenas comprensión y descripción, confesamos tener el conocimiento de Dios. Este conocimiento es analógico y es el fruto de la revelación. Conocemos a Dios por medio de sus obras y en su relación con nosotros, sus criaturas. Esta verdad está más allá de nuestra comprensión; es un misterio, pero no una contradicción de términos. Más bien refleja la distinción clásica que siempre ha hecho la teología cristiana entre la teología negativa (*apofática*) y positiva (*catafática*). Entonces, admitimos que, en términos estrictos, hablar de “conocer lo absoluto” es una contradicción. Para nosotros, conocer es hacer distinciones, abstraer, restringir y limitar. Si así es como se estructura el pensamiento, entonces invariablemente o bien rebajamos el Absoluto al nivel de lo finito y convertimos a Dios en un ser personal, limitado y semejante a los humanos, o bien intentamos trascender todas las limitaciones del espacio y el tiempo, despojamos a nuestra idea de Dios de toda semejanza con una criatura finita, y acabamos con una idea vacía y abstracta que no tiene valor alguno para la religión. Por medio del pensamiento, el Absoluto ha quedado reducido a nada. Estamos atrapados en una antinomia irresoluble. Es como si solo dispusiéramos de la elección entre el crudo realismo y el vacío idealismo, entre un Dios que no es más que una versión ampliada de una persona humana y una fría abstracción que congela y destruye la religión del corazón.

[166] Hasta un grado considerable, podemos sostener y afirmar sinceramente esta doctrina de la incognoscibilidad de Dios. No hay sustantivo que exprese plenamente su ser,

ninguna definición que lo contenga. Él trasciende infinitamente nuestra imagen de él, nuestras ideas sobre él, nuestro lenguaje sobre su persona. No es comparable a ninguna criatura. La teología cristiana siempre se ha opuesto en los términos más firmes a toda forma de racionalismo superficial que considera una posibilidad el conocimiento plenamente adecuado de Dios.²⁰ Agustín articuló la profunda importancia religiosa de esto cuando dijo: “Hablamos de Dios. ¿Es de extrañar que no lo comprendas? *Porque si lo comprendes, aquello que entiendes no es Dios.* Es mejor una confesión piadosa de ignorancia que una osada profesión de conocimiento. Obtener el más ligero conocimiento de Dios es una gran bendición; sin embargo, comprenderlo es totalmente imposible”.²¹ Dios es el único objeto de todo nuestro amor, precisamente porque es el infinito e incomprensible. Aunque la Escritura y la Iglesia, por así decirlo, aceptan las premisas del agnosticismo y están incluso más profundamente convencidas que Kant y Spencer de las limitaciones humanas y de la grandeza incomparable de Dios, extraen de estas realidades una conclusión muy diferente. Hilario lo expresó de este modo: “La perfección del conocimiento es conocer a Dios de tal manera que, aun siendo consciente de que es incognoscible, lo conoces como indescriptible”.²² La teología cristiana enseña que nuestro conocimiento de Dios es *analógico*. Es el conocimiento de un ser que es incognoscible en sí mismo, pero aun así capaz de dar a conocer una parte de él en el ser que creó. Lo que el agnosticismo considera una contradicción irresoluble, la teología cristiana lo entiende como un misterio adorable. Es totalmente incomprensible para nosotros cómo puede Dios revelarse y, hasta cierto punto, darse a conocer en los seres creados: la eternidad en el tiempo, la inmensidad en el espacio, la infinitud en lo finito, la inmutabilidad en el cambio, el ser en el llegar a ser, el todo, por así decirlo, en

aquello que no es nada. Este misterio no se puede comprender; solo se puede admitir con gratitud y recibir con fe.

Si no podemos hablar de Dios analógicamente, no podemos hablar en absoluto de él. Si a Dios no se lo puede conocer, ni se lo puede sentir o experimentar de ninguna manera, no tenemos más opción que guardar silencio. Entonces toda religión implosiona, está vacía. Es cierto que algunos términos, tales como “personalidad”, cuando se aplican a Dios, significan algo distinto a lo que queremos decir cuando los aplicamos a las personas humanas. Aplicar esto estrictamente a Dios en el sentido en que las personas modernas hablan de “ellas mismas”, nos haría culpables de la herejía del triteísmo. Al mismo tiempo, eludir las analogías importantes entre las personas humanas y el Dios “personal” conduce inevitablemente a reducir a Dios a una idea abstracta o a un símbolo vacío. Al hacer esto, el agnosticismo filosófico moderno comete el mismo error que el gnosticismo antiguo. Al reducir a Dios a una “profundidad inexpresable” y a un “silencio eterno”, hacen que el universo quede sin Dios, en el sentido más absoluto de la palabra. Todo se reduce a si Dios ha querido hallar y ha hallado una manera de revelarse en la esfera de las criaturas. Esto, afirman la Iglesia cristiana y su teología, es lo que ha sucedido. Gracias a la revelación, tenemos un verdadero conocimiento de Dios, un conocimiento que es relativo y finito, no globalizador. La incomprendibilidad no implica agnosticismo, sino un ingrediente de la afirmación cristiana de haber recibido mediante la revelación un conocimiento específico, limitado, pero bien definido y verdadero. En palabras de Basilio, “el conocimiento de Dios consiste en la percepción de su incomprendibilidad”.

EL PROBLEMA DEL ATEÍSMO

[167] Partiendo de lo anterior concluimos que el conocimiento de Dios, dado mediante la revelación, es tan rico y profundo que nunca lo puede comprender plenamente ningún ser humano. El conocimiento y el poder de Dios no están confinados al mundo ni se manifiestan exhaustivamente en él; la revelación plena a las criaturas no es ni siquiera posible en tanto en cuanto lo finito no puede asimilar lo infinito. “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt. 11:27; cf. Dt. 29:29). Al afirmar esto no estamos anulando ni mucho menos la cognoscibilidad de Dios. Su incomprendibilidad, muy lejos de cancelar la cognoscibilidad de Dios, la presupone y la declara. Aunque nunca podemos conocer a Dios en la plena riqueza de su ser, se da a conocer a toda persona por medio de su revelación en la Creación, el escaparate de su gloria. Según la Escritura, todo el universo es una creación y, por tanto, también una revelación de Dios (Hch. 17:23-24; Ro. 1:19-20). El mundo nunca está sin Dios. Tomado en un sentido absoluto, como negación de un poder absoluto, el ateísmo es casi inconcebible. En última instancia, todas las personas reconocen un poder que veneran como Dios. Hasta el propio agnosticismo es una prueba de esta conclusión: como el escepticismo, no puede sustentarse excepto con ayuda de aquello a lo que se opone. Y precisamente porque no se puede concebir un mundo sin Dios, no hay pueblos ateos y no religiosos. Al final, no hay ateos; solo hay discrepancias sobre la naturaleza de Dios. Así, los paganos llegaron incluso a acusar a los cristianos de ser “ateos”, porque no adoraban a las deidades locales,²³ y más recientemente, empleándolo en un sentido amplio, Boecio lo aplicó también a Descartes.²⁴

Es cierto que existe un ateísmo práctico, que significa vivir sin Dios en el mundo (Sal. 14:1; 53:2; Ef. 2:12). Pero un ateísmo teórico consciente en un sentido absoluto, si es que surge alguna vez, es infrecuente. El naturalismo ateo y otras

formas similares de pensamiento son tendencias filosóficas antes que religiosas, y deben su existencia a la crítica de los paradigmas religiosos de otros. Nunca surgen espontáneamente ni dan pie a comunidades de creyentes que subsisten en el tiempo. Aun los filósofos reconocen esto cuando consideran que las representaciones religiosas son necesarias para personas que son incapaces de auparse a las alturas del conceptualismo puro. La creencia en un Dios personal es tanto natural como normal; aparece espontánea y universalmente en la conciencia humana. La incredulidad requiere un enorme esfuerzo. No dispone de pruebas. Para demostrar que Dios no existe uno tendría que ser omnisciente y omnipresente, es decir, *iser* Dios!²⁵ Los seres humanos no pueden resistirse a la admisión de un Poder Supremo; en el mismo momento que niegan al Dios verdadero, se construyen un dios falso. Así, el ateísmo filosófico, el naturalismo y el materialismo se convierten en panteísmo una y otra vez.²⁶ El impulso religioso es universal.

[168] Las explicaciones para este impulso religioso universal varían. Ya en los tiempos antiguos se sugería que la religión es algo innato a los seres humanos. Es una conclusión razonable. Desde nuestra más tierna infancia somos conscientes de realidades psíquicas, espirituales y morales como la fe, la esperanza y el amor, que para nosotros son tan reales (si no más) que las fuerzas puramente materiales como la gravedad y la temperatura. La maravilla de la conciencia de uno mismo es esta; pensamos y somos conscientes de que estamos pensando. Agustín tenía razón cuando escribió que la verdad de las cosas espirituales es mucho más segura que la de las cosas visibles. “Nada puede ser más absurdo que decir que los objetos que vemos con nuestros ojos tienen ser, mientras que las cosas que discernimos con nuestro intelecto no tienen que ser, dado que solo un necio dudaría del hecho de

que el intelecto tiene un rango incomparablemente superior a los ojos”.²⁷ Al analizar esta cuestión de cómo aprendemos, la filosofía griega habló de ideas universales. Platón creía que el aprendizaje era cuestión de la memoria, un proceso por el que el alma encarnada recordaba las formas o ideas puras de las que fue testigo en su estado preexistente;²⁸ Aristóteles partía de la percepción sensorial, pero aun así juzgaba que lo inherente a la razón como tal es una serie de principios muy generales que son axiomáticos, subyacen en todos los argumentos y todo el mundo reconoce;²⁹ los estoicos hablaban de ideas “comunes” o “naturales”, “preconcepciones implantadas”, conceptos que todos extraemos de la percepción sensorial en virtud de la estructura del pensamiento humano.³⁰ En términos estrictos, fue Cicerón el primero que elaboró el concepto de “ideas innatas” o “principios connaturales de las virtudes”, implantados por Dios en el alma, y concluyó que “creemos por naturaleza que los dioses existen”.³¹

Dentro de la filosofía moderna, la trayectoria del pensamiento iniciada con Descartes, aunque consideraba que a todo conocimiento lo activaban los sentidos, al final concluyó que surgía de la capacidad interna de representación que tiene la mente. Kant modificó este concepto con su enseñanza sobre las formas de percepción innatas, las categorías mentales y las formas de la razón. El idealismo, notablemente el de Fichte y Hegel, amplió este concepto al considerar que todo conocimiento, de hecho, todo ser por sí mismo, surgía del proceso intelectual. La concepción de las ideas innatas descansa sobre la premisa de que todo aprendizaje presupone cierto tipo de conocimiento antecedente. El razonamiento y las pruebas se basan en principios que son axiomáticos, *a priori*, ciertos. La experiencia no hace más que proporcionar “opiniones”, verdades contingentes. Las verdades universales y necesarias solo pueden nacer en la mente humana. El

hecho de que tales verdades universales y necesarias existen queda establecido por un consenso universal. La oposición entre alma y cuerpo, especialmente, tiene una naturaleza tal que las representaciones y los conceptos mentales no pueden tener su origen en la percepción sensorial. Deben explicarse en términos de la mente humana o del Espíritu de Dios, en quien todos los humanos visualizan todas las ideas.

El concepto de las ideas innatas lo criticó el socinianismo, que rechazó toda teología natural, y también los empíricos como Locke y Hobbes, que insistieron en que todo conocimiento procede de la percepción sensorial. “No hay nada en la mente que no estuviera previamente en los sentidos.” Para ellos, la teoría de las ideas innatas era superflua, dado que el origen de esas ideas se puede explicar perfectamente de otra manera. La historia enseña que existe una gran diversidad en la representación humana y en la formación de conceptos entre los pueblos y las culturas. Incluso los principios morales son distintos entre las personas, de modo que no pueden ser innatos. La máxima divergencia posible de opinión se centra en el tema del bien y el mal. Y, como creía Herbert Spencer y muchos que vinieron después, la teoría de la evolución tiene una explicación perfectamente razonable que potencialmente resuelve el antiguo conflicto entre empirismo y nativismo. La aplicación de la ley de la evolución a la mente humana llevó a la conclusión de que esta no llegó a existir de golpe, ni fue dotada desde buen principio con un conjunto inmutable de capacidades, sino que se convirtió gradualmente en lo que es ahora. Bajo este punto de vista, el empirismo tenía razón al respecto de los primerísimos inicios de la historia humana; originariamente, la mente humana era un lienzo en blanco. Pero la experiencia de incontables generaciones ha conformado gradualmente la mente de tal manera que ahora podemos pensar que tiene

toda una batería de formas e ideas mediante las cuales está adaptada naturalmente a todo su entorno. Esta es la verdad del nativismo.³²

[169] ¿Qué piensa la teología cristiana del concepto de las ideas innatas? A primera vista, podría parecer que es una formulación anuente con la hipótesis teológica cristiana universal de que hay verdades que se conocen por naturaleza y no por revelación, verdades que se obtienen espontáneamente, por así decirlo, y no mediante el estudio y la reflexión intencionales. Además, esto sería una contestación significativa al desafío del ateísmo, si una idea de Dios es innata a todos nosotros. Sin embargo, esta no es la postura que adoptó la teología cristiana. Esta asumía que alguna verdad natural se conocía universalmente, aparte de la revelación especial, pero rechazaba uniformemente la existencia de ideas innatas. Es dentro de la experiencia mística donde algunos, como Agustín y Buenaventura, enseñaron un conocimiento de Dios que es inmediato, aparte de los sentidos. Sin embargo, incluso entonces, ambos pusieron límites a este conocimiento; era un don de la gracia, y por lo tanto no una idea estrictamente innata. Todo lo que podemos decir es que, como seres creados, tenemos la disposición o la capacidad que nos ha dado Dios para conocerlo. La teología escolástica rechazó el concepto de las ideas innatas, y enseñó en cambio que la esencia de las cosas es el verdadero objeto del conocimiento intelectual; que todo conocimiento empieza con la percepción sensorial; y que el intelecto tiene la capacidad de crear ideas abstrayendo de determinadas cosas lo que es común y universal en ellas. Estas ideas no son innatas, no vienen prefabricadas con el intelecto, sino que, conforme a su naturaleza, se abstraen de la observación de las cosas *sensoriales*. Esto también es cierto de la idea de Dios. Dios no es la sustancia, sino la *causa* de las cosas. En consecuencia, su existencia y sus perfecciones pueden,

hasta cierto punto, ser conocidas mediante la percepción y la reflexión sobre sus obras. Podemos hablar de un conocimiento innato solo en el sentido de que en nuestro entendimiento ha sido creada una disposición natural (*habitus*) para pasar de lo finito a lo infinito, de lo particular a lo universal.³³ Esto es lo que queremos decir con “teología natural”: la afirmación de que esta disposición o capacidad *natural* para conocer a Dios existe en toda persona humana creada.

LA TEOLOGÍA NATURAL

Esta capacidad es lo que Calvino llamaba *sensus divinitatis* y *semen religionis*.³⁴ Aunque Lutero y las confesiones luteranas son muy negativos al respecto de toda teología natural,³⁵ las confesiones y los teólogos reformados la respaldaron siempre.³⁶ Calvino distinguía entre la gracia general y la especial, y explicó todo el bien que quedaba incluso en la humanidad pecadora en términos de la gracia común.³⁷ “El propio Dios implantó en todos los humanos el entendimiento de su majestad divina, renovando persistentemente su recuerdo e instilando sin cesar nuevas gotas” (*Inst.* I.iii.1). Esta semilla de la religión nunca se puede eliminar (*Inst.* I.iii.3). Junto con “esta semilla de la religión” viene la revelación de Dios en sus obras; por tanto, ahora “las personas no pueden abrir los ojos sin verse obligadas a contemplarlo” (*Inst.* I.v.1). “No hay ningún lugar en el universo en el que no puedan discernirse al menos algunas chispas de su gloria” (*Inst.* I.v.1). Antes que nada, como microcosmos, un ser humano como tal es un taller excelente para las innumerables obras de Dios (I.v.3-4), pero esto también es cierto de todo el ámbito de la naturaleza, que, hablando con reverencia, incluso podríamos llamar Dios.³⁸ Todos los símbolos y teólogos reformados dicen lo mismo. Boecio, por ejemplo, defendía

vigorosamente la teología natural y al mismo tiempo repudiaba resueltamente el concepto de las ideas innatas de Descartes. Para Boecio, los términos “teología implantada” (*theologia insita*) expresan “una capacidad o un poder o una aptitud que pertenece a las facultades racionales; o una luz natural en el sentido de que el intelecto puede captar la verdad de los principios sin esfuerzo, estudio previo o razonamiento”. Además, esta capacidad del intelecto tiene algo de atrayente o de necesario; la persona se siente inducida “a aceptarlo partiendo de una especie de necesidad natural y por la fuerza de su propio peso inherente”. Es tan atrayente como el ojo abierto se siente atraído para ver las cosas visibles. Así, en consecuencia, el dicho conocido “no hay nada en el intelecto que antes no estuviera en los sentidos” se admite como cierto en el sentido de que en cierto aspecto, como objeto directo o como producto, o como componente, o a modo de contraste, el mundo que nos rodea es necesario para proporcionarnos el conocimiento consciente.³⁹

[170] A estas alturas debería estar claro por qué la teología cristiana afirma la teología natural mientras rechaza a la vez el concepto de “ideas innatas”. El peligro de esta teoría es doble: el racionalismo y el misticismo. Si los seres humanos, cuando nacen, estuvieran plenamente dotados de un conocimiento claro y preciso de Dios (Descartes), del ser o de todas las ideas (Platón), serían completamente autónomos y autosuficientes, y no necesitarían ni a Dios, ni al mundo ni la revelación. Abandonando la revelación divina, podrían hallar más eficazmente el conocimiento perfecto en sus propias mentes que en la naturaleza o en la Escritura. Aparte de esto, la teoría de las ideas innatas crea un abismo insalvable entre mente y materia, alma y cuerpo. Lo visible no se entiende como creación, como encarnación de los pensamientos de Dios; todo conocimiento de lo divino llega

por la vía de la autorreflexión sobre lo divino interior. El cosmos se convierte en el yo, y el yo en el cosmos.

Esto es lo que pasó en realidad. Bajo la égida del concepto neoplatónico de las ideas innatas, las formas de misticismo recurrieron cada vez más a patrones contemplativos que rechazaban las ayudas externas y se satisfacían con el mundo interior, la luz espiritual, la visión de Dios y la comunión con él en los recovecos más íntimos del alma. Entonces, el dualismo, unido a la teoría de la idea innata de Dios que introdujo Descartes en la filosofía moderna, llevó a Leibniz, Wolff y más tarde a Kant, Fichte y Hegel a un racionalismo que construye todo el universo del ser partiendo de los procesos intelectuales inmanentes de la mente humana. Esta autarquía humana (autosuficiencia) y este desprecio por el cuerpo y por el universo material son totalmente ajenos a la Escritura, que enseña que somos portadores de la imagen de Dios, alma y cuerpo. Los vínculos que nos unen al mundo material no son cadenas de esclavo, sino medios que nos acercan más al Dios Creador. Usando el espléndido lenguaje de Calvino, “no hay ningún lugar en el universo en el que no puedan discernirse al menos algunas chispas de su gloria”.⁴⁰

La teología cristiana comparte la polémica del empirismo contra el misticismo y el racionalismo, una polémica que suscita objeciones psicológicas e históricas al concepto de las ideas innatas. Mientras que los místicos y los racionalistas tienen razón al sostener que la esencia de las cosas no se puede captar por medio de la percepción sensorial, sino que solo se aprehende en Dios (Malebranche), en el alma mediante el recuerdo (Platón) o mediante los procesos intelectuales de la mente humana (Descartes, Hegel), se equivocaron de tres maneras: al menospreciar la primacía de los sentidos; al exaltar nuestra conciencia inmediata más allá de su rol auténtico; y, sobre todo, al confundir el orden del conocimiento humano con el

orden de la existencia. Así, los sentimientos de los racionalistas y de los místicos son panteístas, confundiendo a Dios y el orden de la existencia con el orden humano del conocimiento. Confunden la luz de la razón con la luz de Dios, las verdades universales que hay en nosotros con las ideas en la mente de Dios, nuestro “logos” con “el Logos de Dios”.

Por el contrario, la teología cristiana parte del mundo como creación de Dios, una revelación a los humanos. No conocemos a Dios inmediatamente; todo nuestro conocimiento de Dios se obtiene indirectamente, y tiene un carácter *analógico*. Como todo conocimiento, el conocimiento de Dios nos viene mediado por nuestros sentidos, por medio del lenguaje y del símbolo, por nuestros padres y por otros. Si esto no fuera así, no podríamos explicar la gran diversidad de representaciones de Dios. Si el conocimiento de Dios, del orden moral, de lo hermoso, fuera innato, sería idéntico universalmente, y se reconocería como tal. Sabemos que esto dista mucho de la verdad. Aunque somos creados con un radar innato que percibe a Dios, este no nos proporciona el contenido específico o la creencia religiosa concreta. El paralelo se encuentra más bien en el lenguaje humano. Es humano tener la capacidad de hablar, que es una parte esencial de la imagen de Dios en nosotros. A pesar de ello, el lenguaje concreto, que existe en incontables formas, no es de nacimiento, sino que se adquiere; se aprende. De igual manera, la capacidad religiosa natural con la que somos creados se manifiesta en una gran diversidad de maneras. Por consiguiente, aunque hemos hablado de la “teología natural” en un sentido general, en términos estrictos, la *religión natural* o la *teología natural* no existen nunca de forma concreta, igual que no lo hacen los “derechos naturales” y la “moral natural”.

[171-72] Nuestro rechazo de la doctrina de las ideas innatas y nuestra insistencia en la primacía de la percepción sensorial para todo conocimiento, incluyendo el conocimiento de Dios, no deben llevarnos al error opuesto, que es infravalorar lo que es básico y común a nuestra experiencia universal como portadores de la imagen divina. En este sentido es correcto hablar de un “conocimiento de Dios implantado” en cierto grado. Partiendo de todo el entorno de la naturaleza, tanto exterior como interior a nosotros, los humanos, recibimos impresiones y obtenemos atisbos que fomentan en nosotros el sentido de Dios. Es el propio Dios quien no nos priva de un testimonio. Aquí es importante distinguir entre el conocimiento de Dios *implantado* y el *adquirido*. En el caso del primero, la revelación divina actúa sobre la conciencia humana, creando impresiones e intuiciones. En el caso del conocimiento de Dios adquirido, los seres humanos *reflexionan* sobre esa revelación de Dios y buscan, mediante el razonamiento y la prueba, trascender las impresiones y las intuiciones llegando hasta ideas más claras. Esto es lo que llamamos “teología”, y forma parte de un deseo natural humano más amplio de explicar *científicamente* el cómo y por qué de nuestro conocimiento. La distinción entre implantado y adquirido no debe restringirse a la llamada teología natural, en oposición a la teología revelada o bíblica. Dios se nos revela en la obra de su Creación, pero incluso los creyentes en Cristo dependen de la Escritura y de la iluminación del Espíritu Santo para conocer verdaderamente al Dios Creador.

Lo que decimos aquí sobre el conocimiento de Dios es cierto en todas las esferas de la vida: en la religión, el arte, la moral, la jurisprudencia, la ciencia, etc. Las “semillas de las ciencias” son inherentes por naturaleza a los humanos. Toda ciencia está fundamentada en principios generales y evidentes por sí mismos. Todo conocimiento descansa sobre

la fe. Toda prueba, en última instancia, presupone “un principio de demostración”, y estos son universales. Las leyes del pensamiento son las mismas para todos; la teoría de los números es en todas partes la misma; la diferencia entre el bien y el mal es una que todos conocen. No son cosas innatas. No nacemos en este mundo siendo adultos, sino como bebés indefensos que necesitan cuidados. Aun así, cada bebé llega al mundo ocultando en su interior el potencial del adulto que será un día. Cuando nuestros ojos ven y somos lo bastante mayores para tener conciencia de nosotros es cuando buscamos el conocimiento y la ciencia; extraemos los datos de nuestras impresiones y trabajamos con ellos. Los humanos no nos satisfacemos con las impresiones de las cosas y con la mera conciencia en ningún área del conocimiento. Queremos saber, y saber que sabemos. Deseamos explicar el *cómo* y el *porqué* de nuestro conocimiento. Por eso el conocimiento común, cotidiano y empírico va destinado a alcanzar un conocimiento verdadero, científico. Lo mismo es cierto para la teología y para nuestro conocimiento de Dios. Todos los humanos poseen en su mente la *capacidad* de ver a Dios en sus obras, y tienen el requisito de la ley escrito en sus corazones (Gn. 1:26; Hch. 17:27; Ro. 1:19; 2:15). No nacemos con un verdadero conocimiento de Dios incorporado, sino que lo adquirimos mediante nuestra nutrición y nuestra educación. Sin embargo, esto no es externo a nosotros; no es impuesto, sino natural. Del mismo modo que unos ojos que ven inducen a las personas a buscar el conocimiento de lo que es visible, nuestras almas anhelan el conocimiento de Aquel cuya presencia nos es manifiesta. Con lo que llegamos al mundo es con la *capacidad* (aptitud, facultad) y con la *inclinación* (*habitus*, disposición) para llegar a un conocimiento de Dios firme, seguro e infalible. Cuando usamos palabras como “implantado”, “natural” e “innato” rechazamos la idea de que los seres humanos son páginas de papel en blanco en

las que escriben fuerzas externas que nos presentan a Dios por primera vez. Deseamos afirmar, antes bien, que la conciencia humana de Dios surge espontáneamente, sin coacción, sin argumentación científica ni pruebas, simplemente porque somos creados con la *capacidad* innata de conocerlo y de vivir en un mundo que habla de él. Somos creados a imagen de Dios; vivimos en el mundo de Dios. Dios no deja sin testimonio a nadie (cf. Hch. 14:17). Tanto si Dios nos habla en el ámbito de la naturaleza como en el de la gracia, en la Creación o en la recreación, por medio del Verbo o en Cristo, en el Espíritu de Dios o en el Espíritu de Cristo, es siempre el mismo Dios al que escuchamos hablar. La naturaleza y la gracia no son opuestos: tenemos un Dios gracias ante quien, por medio de quien y para quien existimos.

LAS “PRUEBAS” DE LA EXISTENCIA DE DIOS

[173] Esta apreciación nos ayuda a reflexionar bien sobre las llamadas pruebas de la existencia de Dios, sin sobrestimarlas ni infravalorarlas. Es cierto que la Escritura no intenta jamás demostrar la existencia de Dios.⁴¹ Parte de ella y da por hecho que los humanos conocen a Dios y lo reconocen como tal. “Levantad en alto vuestros ojos, y mirad quién creó estas cosas” (Is. 40:26). La Escritura no pone ante nosotros un argumento en defensa de Dios y nos permite decidir si pensamos que ese argumento es convincente o no. Por el contrario, habla con autoridad. La teología cristiana sí que acepta, no obstante, el respaldo que la filosofía pagana ofrece a sus convicciones sobre Dios, aun juzgando esas pruebas dentro de la doctrina de la fe, no como preámbulos a ella. La convicción cristiana sobre lo que puede saberse de Dios aparte de la revelación especial es una teología natural válida. Sin embargo, cuando esta teología natural actúa sola, y de una manera autosuficiente y racionalista deja a un lado la necesidad de la revelación

especial, es una actividad inválida e impía. Bajo la crítica del pensamiento moderno, notablemente la de Kant y Darwin, las pruebas ontológicas y teleológicas han pasado por un mal momento. El argumento moral sigue teniendo cierto poder de convicción en determinados círculos. Concluiremos este capítulo con un breve repaso de los principales argumentos o, tal como se los llama a menudo y erróneamente, las “pruebas” de la existencia de Dios.

[174] Aunque las pruebas pueden recibir nombres distintos y se pueden afirmar de maneras diferentes, normalmente todas se reducen a lo mismo. Dos de las pruebas (el argumento cosmológico y el teleológico) deducen respectivamente la existencia de Dios a partir del origen y el propósito del mundo. Otros dos se basan, respectivamente, en la naturaleza racional y moral de los humanos (los argumentos ontológico y moral). Los dos restantes se fundamentan especialmente en la historia, y deducen la existencia de Dios, respectivamente, de la admisión universal y de la historia de la humanidad (el argumento del consenso y el argumento histórico-teológico).⁴²

EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

El argumento cosmológico pretende deducir la existencia de una causa a partir de la existencia demostrable de un efecto. El mundo está aquí, ergo debe tener una causa. Por sí sola, esta conclusión es perfectamente legítima, a pesar de las críticas de Kant y de Hume. Si ya no podemos aplicar la ley de la causalidad, toda ciencia es imposible. El argumento depende de la verdad de la hipótesis de que es inconcebible una cadena infinita de causas, y que la ley de la causalidad también es aplicable al universo en su totalidad. De hecho, una serie infinita de causas es inconcebible e imposible. Nadie acepta semejante serie infinita. Por lo tanto, eso nos lleva a la idea de una Causa

del mundo auto existente, ergo infinita, eterna y absoluta, un Fundamento absoluto. Independientemente de cómo se describa y del nombre que se le ponga (un ser primario, Dios, el Absoluto, la Sustancia, el Poder, la Materia o la Voluntad), esta conclusión es importante. Pero fijémonos qué poca distancia nos permite recorrer este argumento; no sabemos nada sobre la naturaleza o el carácter de la causa cósmica. ¿Es trascendente o immanente, personal o impersonal, consciente o inconsciente? Quienes se esfuerzan por deducir las respuestas a estas preguntas partiendo del propio argumento cosmológico intentan lo imposible. De modo que nos queda la conclusión de que, aceptando la imposibilidad de una serie infinita de causas, el argumento cosmológico, como mucho, nos lleva hasta una causa mundial autoexistente, primera y absoluta. Esto ya es algo, pero aún estamos muy lejos de la enseñanza sobre Dios de la Escritura.

EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

El argumento teleológico, derivado del orden, la armonía, la belleza y el propósito del mundo, nos lleva un paso más lejos para inferir una causa inteligente que debe ser consciente. Kant objetó este argumento diciendo que, como mucho, lleva a un ser que formó el mundo, no que lo creó.⁴³ El materialismo objeta que no hay un propósito, y que toda la aparente teleología en la naturaleza se puede explicar mediante sistemas inmanentes. El panteísmo, por otro lado, afirma el propósito, pero insiste en que es impersonal e inconsciente, y que no hay fundamento para afirmar una causa inteligente. Por supuesto, ambas son afirmaciones de fe antes que de ciencia. Lo mismo debemos decir sobre los intentos de admitir cierta teleología y explicarla a través de fuerzas impersonales, evolutivas, como la selección natural o incluso el vitalismo. Frente a estas objeciones podemos decir que la Escritura nos enseña claramente que en la

Creación hay un propósito (Gn. 1; Pr. 8; 1 Co. 3:21-23; Ro. 8:28, etc.), que casi todos los filósofos lo respaldan, y que nuestra experiencia cotidiana nos lo evidencia. Nuestra experiencia del clima y de las estaciones, nuestro conocimiento de la circulación sanguínea, la fertilización de las plantas y los ecosistemas más amplios, por no mencionar estructuras corporales tan complejas como la mano y el ojo, no nos parecen fruto del azar. Evidencian un diseño inteligente.⁴⁴ Entendemos instintivamente que el universo no se puede interpretar como fruto del azar del mismo modo que la *Ilíada* de Homero no se puede formar esparciendo de cualquier manera las letras del alfabeto. Una vez más llegamos a una conclusión modesta: si podemos establecer la presencia de un propósito en el mundo, esto conlleva la existencia y la conciencia de un Ser Supremo.⁴⁵

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

[175] El argumento ontológico, bajo sus diversas formas, intenta deducir la existencia a partir del pensamiento. Sus expresiones clásicas pueden hallarse en el *Monologion* y en el *Proslogion* de Anselmo. Nuestro sentido común reconoce que este argumento no es cierto en lo tocante a las criaturas. Se pueden concebir seres inexistentes. En el caso de Dios, el asunto es ligeramente distinto. Aunque no podemos demostrar convincentemente la realidad de Dios partiendo de nuestras ideas sobre él, es cierto que siempre que pensamos en Dios pensamos *necesariamente* que Dios existe. *Si* Dios existe, por supuesto que existe necesariamente; la existencia y la esencia coinciden. Pero esto es precisamente lo que debemos demostrar. En términos estrictos, el argumento ontológico no es una “prueba”. Lo único que podemos decir es que la creencia en que Dios existe no es arbitraria; en el momento en que pensamos en Dios tenemos que concluir que Dios existe. La

ventaja de este argumento es que los seres humanos se enfrentan a la decisión de confiar en este testimonio necesario de su conciencia o bien desesperar de ella.

EL ARGUMENTO MORAL

El argumento moral infiere la existencia de un Legislador supremo y soberano partiendo de fenómenos morales tales como la conciencia humana, el temor a la muerte y al juicio, el arrepentimiento, la recompensa o el castigo. Aunque tales fenómenos son un testimonio potente de la naturaleza moral permanente de la humanidad, aun estando caída, son menos que una prueba de la existencia de un Dios justo y santo. Aquí especialmente, los defensores modernos de una comprensión evolutiva del cosmos y de la humanidad creen que cuentan con una explicación alternativa satisfactoria. La moral es un mecanismo de supervivencia; con el tiempo, los seres humanos reconocieron que determinadas conductas beneficiaban la supervivencia, y otras no. Así, la moral es un constructo humano, desarrollado a lo largo de un dilatado periodo de tiempo; es un producto de las circunstancias. Además, la persistencia de la conducta inmoral y malvada, por no mencionar “el mal natural”, parece contradecir el concepto de un Legislador supremo y bueno. La virtud no siempre se ve recompensada, ni la maldad se castiga siempre. Incluso a menudo el malvado disfruta de prosperidad y de paz, mientras que los justos son perseguidos y oprimidos; y, aparentemente, la naturaleza se muestra indiferente al bien y al mal, de modo que mediante sus desastres y catástrofes golpea una y otra vez a quienes no pueden ser otra cosa que inocentes. No tenemos ninguna garantía de que al final el bien triunfará sobre el mal.

Una vez más, aquí no tenemos una “prueba” en ningún sentido de la palabra; lo que sí tenemos es un testimonio contundente de que en este mundo la fuerza bruta de la

naturaleza no tendrá la última palabra. Nuestras conciencias no nos abandonarán del todo; el orden moral se reafirmará incluso en medio de la más flagrantes inmoralidad y ausencia de ley. Aunque todo el mundo se levantara en oposición y el intelecto forjase incontables objeciones a este orden, los humanos seguirán afirmándose como agentes morales; perseverarán en su creencia en la existencia y en la supremacía del orden mundial moral, y esta convicción les llevará instintivamente a la admisión de un Dios justo y santo, que gobierna sobre todas las cosas.⁴⁶

EL ARGUMENTO DEL CONSENSO UNIVERSAL

[176] Lo mismo se puede decir del argumento basado en la realidad universal de la religión. Este, reconocido hace mucho tiempo por escritores como Cicerón, se ha visto reforzado por los estudios modernos sobre la historia y la psicología de la religión. Hoy día prácticamente todos los científicos de la religión admiten que esta es la posesión común de toda la humanidad. Además, las explicaciones no religiosas de este fenómeno siempre se quedan cortas; la única conclusión que nos parece plausible es afirmar el carácter fundamentalmente religioso de todos los seres humanos. Este hecho da testimonio poderoso de la existencia, la revelación y la cognoscibilidad de Dios, pero no puede como tal desmontar la afirmación de que refleja una patología universal de la mente humana, una fase transitoria o una ilusión. De aquí no podemos deducir indudablemente nada sobre el futuro de la religión o sobre la existencia de Dios. A pesar de ello, aquí nos enfrentamos a la decisión de confiar en el consenso universal o de dudar de él; si elegimos negarlo, desafiamos la credibilidad del consenso de la humanidad y debemos resignarnos a un escepticismo más radical.

EL ARGUMENTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO

Por último, los argumentos basados en el propósito de la historia presuponen lo que intentan demostrar. La afirmación de que el desarrollo de la historia señala a un Gobernador mundial sabio y omnipotente se enfrenta a argumentos de peso en todas partes, argumentos tan sólidos que podrían conmovir fácilmente la fe del individuo en la providencia de Dios si esta no contase con otros apoyos. La historia nos enfrenta constantemente a acertijos insolubles. No obtenemos respuestas al “¿por qué?” que pronuncian nuestros labios cada dos por tres. Incluso cuando admitimos que se ha producido un progreso en el desarrollo intelectual y en la cultura material, nos abocamos a inmensas diferencias de opinión sobre el tema de si la raza humana está progresando desde el punto de vista religioso o el moral, y no hay ciencia estadística que pueda respondernos. Lo que cabe destacar es lo importante que es para la humanidad mantener cierta esperanza de un futuro mejor; la mente humana está inquieta hasta que al final de la historia encuentre cierta satisfacción.⁴⁷ Así, a medida que la creencia en la providencia fue menguando, las personas modernas comenzaron a aceptar la fe en el progreso evolutivo. La lógica y la ciencia no pueden demostrar la veracidad ni la falsedad de estas creencias. La historia es susceptible a distintas interpretaciones que son, en última instancia, una cuestión de fe, no de prueba. El árbitro final es el corazón, no el intelecto. Pero cabe destacar que la creencia en la guía y en el propósito de la historia está indisolublemente implantada en el corazón humano, y es un componente indispensable de la filosofía de la historia. Aquí nos enfrentamos de nuevo al dilema: ¿es esto ilusión o realidad y, en definitiva, elegimos el teísmo o el ateísmo?

[177] Por último, este debe ser también nuestro juicio al respecto de estas “pruebas” en general. Incluso el término “pruebas” es lamentable. El testimonio cosmológico, teleológico y moral de Dios no es una cuestión de prueba

lógica, matemática, sino que pertenece a la categoría de la verdad moral y religiosa. Es posible que las pruebas aumenten y fortalezcan nuestra fe, y a menudo nos ayudan a clarificarla, pero no son su fundamento. Más bien son las consecuencias, los productos de la observación del mundo que hace la fe. Las pruebas no inducen la fe, y las objeciones contrarias no la destruyen. Son, en cambio, testimonios mediante los cuales Dios puede fortalecer una fe ya dada. En su calidad de testimonios, proclamados como la revelación del Dios de cuya existencia todo ser humano, por naturaleza (y antes de cualquier razonamiento o estudio), tiene firme constancia tienen un gran valor. Forman parte de la revelación divina a la humanidad; son evidencias de que Dios interpela a todo ser humano. En su conjunto, nos lo dan a conocer como el ser divino al que debemos concebir como necesario y como necesariamente existente; quien es la Causa única, primera y absoluta de todas las criaturas; quien conscientemente y con propósito gobierna todas las cosas, y quien por encima de todo se revela como el Santo en la conciencia de todos los que creen.

PONIÉNDOLE NOMBRE A DIOS: ADAPTACIÓN Y ANTROPOMORFISMO

[178] Ahora que pasamos a reflexionar sobre el conocimiento de Dios que recibimos en la Escritura, tenemos que considerar algunas cuestiones formales adicionales, concretamente la naturaleza de ese conocimiento: si Dios es realmente incomprensible, ¿cómo describimos nuestros propios esfuerzos por nombrarlo? ¿Hasta qué punto es fiel al autoconocimiento de Dios nuestro conocimiento de él? ¿Cuán fieles a Dios son los nombres que le damos, aunque se basen en la revelación? En la Escritura, el nombre de Dios es su autorrevelación. Solo Dios puede ponerse nombre; su nombre es idéntico a las perfecciones que manifiesta en y hacia el mundo. Los

nombres son un rasgo característico por el que se conocen las cosas; para las personas son identificadores individuales. Aunque nuestra era moderna no concede a los nombres la importancia que le daban en la antigüedad, donde se vinculaban directamente con el carácter del individuo, siguen siendo indicadores importantes para nuestra individualidad, nuestra identidad, nuestro honor y nuestro valor. Nos ofende que se escriba o se pronuncie mal nuestro nombre; es una ofensa para nuestra dignidad. ¡Cuánto más es cierto esto de Dios! Nosotros no nombramos a Dios; él se nombra a sí mismo. Revela a su pueblo su verdadero nombre; para Israel fue Yahvé, para la Iglesia cristiana es Padre. El nombre es el propio Dios cuando se revela en una relación u otra (Lv. 24:11, 16; Dt. 28:58).

Lo primero que cabe destacar es que los nombres revelados de Dios no revelan su ser como tal, sino a Dios en su revelación y en sus múltiples relaciones con sus criaturas. Sin embargo, estos nombres no son arbitrarios; Dios se revela como lo hace porque es quien es. A pesar de ello, cabe destacar el hecho de que la revelación bíblica va dirigida específicamente a la humanidad y utiliza el lenguaje humano. Dios nos habla con palabras humanas, e incluso se manifiesta en forma humana. Por consiguiente, debemos hablar de la adaptación divina. La Escritura es un lenguaje adaptado; acomodado a nuestro lenguaje y condición humanos, es siempre antropomórfico. A Dios se lo describe en términos humanos por medio de facultades humanas, partes del cuerpo, emociones, sensaciones y acciones. En la Escritura toda la Creación, el expositor de la gloria divina, se explota para la descripción del conocimiento de Dios, dado que este es inmanente en toda la Creación. Por consiguiente, la teología cristiana se opone a todo dualismo, incluyendo los de la modernidad, esa realidad creada vacía de Dios, porque de no hacerlo, la teología no podría hablar de Dios en absoluto. Negar que podemos apreciar a Dios en

sus obras y nombrarlo de acuerdo a su autorrevelación en ellas supone negar la posibilidad de conocer a Dios en absoluto.

Todos los nombres que Dios aplica a sí mismo y que nos permite usar para hablarle son antropomórficos, derivados de relaciones terrenales y humanas. Cuando a Dios se lo llama El, fuerte; El Shaddai, el poderoso; Yahvé, aquel que es; o Padre, Hijo, Espíritu, bueno, misericordioso, lleno de gracia, justo, santo, etc., todas estas son expresiones que antes que nada se aplican a las criaturas y luego se transfieren a Dios por la vía de la eminencia. Incluso los llamados atributos incommunicables de Dios (la inmutabilidad, la independendencia, la simplicidad, la eternidad y la omnipresencia) se desprenden del mundo finito y se expresan negativamente. La eternidad no se puede definir excepto como la negación del tiempo. Además, todo lo que en la Escritura se atribuye a los humanos se atribuye también a Dios. Se dice que Dios tiene alma (Lv. 26:11) y un Espíritu (Gn. 1:2; Mt. 12:28, etc.); entre otras cosas, la Escritura habla del rostro de Dios (Éx. 33:20, 23; Is. 63:9; Sal. 16:11; Mt. 18:10; Ap. 22:4), sus ojos (Sal. 11:4; He. 4:13), sus oídos (Sal. 55:3), su nariz (Dt. 33:10), su boca (Dt. 8:3), sus labios (Job 11:5), su lengua (Is. 30:27), su cuello (Jer. 18:17), su brazo (Éx. 15:16), su mano (Nm. 11:23), su diestra (Éx. 15:12), su dedo (Éx. 8:19), su corazón (Gn. 6:6), sus entrañas (Is. 63:15; Jer. 31:20; Lc. 17:8); su seno (Sal. 74:11; Jn. 1:18) y sus pies (Is. 66:1). Las emociones humanas, tales como el gozo (Is. 62:5; 65:19), el enojo (Sal. 78:40; Is. 63:10), la tristeza (Sal. 95:10), el temor (Dt. 32:27), los celos (Dt. 32:21), el arrepentimiento (Gn. 6:6), el odio (Dt. 16:22), la ira (Sal. 2:5) y la venganza (Dt. 32:35) no quedan excluidas. Entre los actos humanos se incluyen: la investigación (Gn. 18:21), el olvido (1 S. 1:11), el recuerdo (Gn. 8:1; Éx. 2:24), la reprensión (Sal. 18:15; 104:7), el reposo (Gn. 2:2), el trabajo (Jn. 5:17), el acto de

sentarse (Sal. 9:7), el de levantarse (Sal. 68:1), caminar (Lv. 26:12), visitar (Gn. 21:1), escribir (Éx. 34:1), matar (Gn. 38:7), herir (Gn. 12:17), juzgar (Sal. 58:11), condenar (Job 10:12), grabar (Is. 49:16), lavar (Sal. 51:2), ungir (Sal. 2:2), adornar (Ez. 16:11), vestir (Sal. 132:16) y coronar (Sal. 8:5). A Dios se lo describe frecuentemente con nombres que denotan una determinada ocupación, oficio, posición o relación entre las personas: novio (Is. 61:10), padre (Dt. 32:6), juez, rey, legislador (Is. 33:22), guerrero (Éx. 15:3), arquitecto y constructor (He. 11:10), jardinero (Jn. 15:1), pastor (Sal. 23:1), médico (Éx. 15:26), etc. En relación con estas descripciones ocupacionales, se menciona su asiento, trono, estrado, vara, cetro, armas, arco, flechas, escudo, carro, bandera, libro, sello, tesoro, herencia, etc. Por último, la relación entre Dios y los suyos se describe con imágenes derivadas de la Creación orgánica e inorgánica: a Dios se lo compara con un león (Is. 31:4), un águila (Dt. 32:11), un cordero (Is. 53:7), una gallina (Mt. 23:37), el sol (Sal. 84:11), la estrella de la mañana (Ap. 22:16), una luz (Sal. 27:1), una lámpara (Ap. 21:23), un fuego (He. 12:29), un manantial o fuente (Sal. 36:9; Jer. 2:13), comida, pan, bebida, agua, ungüento (Is. 55:1; Jn. 4:10; 6:35; 55), una roca (Dt. 32:4), un refugio (Sal. 119:114), una torre (Pr. 18:10), una fortaleza (Sal. 9:9), una sombra (Sal. 91:1; 121:5), un escudo (Sal. 84:11), un camino (Jn. 14:6), un templo (Ap. 21:22), etc.

[179] Por lo tanto, vemos que en la Escritura se aprovecha toda la Creación para describir el conocimiento de Dios. No se pone casi ningún límite al uso del lenguaje antropomórfico. Todas las criaturas, animadas e inanimadas, orgánicas e inorgánicas, proveen nombres con los que, de alguna manera, acercarnos la grandeza de Dios. Aunque en sí mismo carece de nombre, dentro de su revelación Dios posee muchos nombres. Agustín escribe: “De Dios se pueden decir todas las cosas, pero ninguna de ella se puede decir dignamente. Nada está más extendido que esta

pobreza [de expresión]. ¿Buscas un nombre adecuado para él? No lo hallarás. ¿Intentas hallar alguna manera de hablar de él? Descubrirás que él lo es todo”. Para clarificar esto, Agustín hace referencia al cuerpo humano y a sus numerosas necesidades y usos, muchas y diversas fuentes; las fuentes proporcionan agua, el sol ofrece luz. Pero en lo relativo a nuestros espíritus, las cosas son diferentes; la provisión para nuestra alma no procede de fuentes multiformes, sino siempre del mismo ser divino.

[Para satisfacer nuestras necesidades físicas, acudimos a diversas fuentes]: lo que es el pan no lo es el agua; lo que es un vestido no lo es una casa; y lo que son tales cosas no lo es Dios, porque ellas son cosas visibles. Dios es para ti todas estas cosas: si tienes hambre, es pan; si tienes sed, es agua; si vives en las tinieblas, es luz para ti, pues permanece incorruptible. Si estás desnudo, es un vestido de inmortalidad cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal se revista de inmortalidad.⁴⁸

Buenaventura lo expresa incluso mejor cuando habla de transferir “a lo divino lo que pertenece a la criatura”. Es necesario que hagamos esto para poder glorificar a Dios con mayor entendimiento. Pero aún hay más:

La gloria de Dios requiere esta transferencia. Porque, dado que Dios es digno de gran alabanza, para que no carezca de esta debido a la escasez de palabras, la Sagrada Escritura nos ha enseñado que los nombres de las criaturas (de número indefinido) deben transferirse a Dios para que, de la misma manera que toda *criatura* glorifica a Dios, todo *nombre* que se atribuye a las criaturas pueda glorificarle, y para que él, que es tan glorioso que ningún nombre puede hacerle justicia (porque sobrepasa, por así decirlo, todo nombre), pueda ser glorificado por todos los nombres.⁴⁹

Calvino está de acuerdo, con unas palabras que se acercan peligrosamente al panteísmo, como él mismo admite. “No hay un solo átomo en el mundo en el que uno no pueda discernir al menos algunas chispas relucientes de su gloria”. Dios es inmanente en la totalidad de la Creación; el puro de corazón ve a Dios en todas partes. Y Calvino añade: “Confieso, claro está, que se puede decir

reverentemente, siempre que el pensamiento proceda de una mente reverente, que la naturaleza es Dios”.⁵⁰

Esta afirmación no ignora la desigualdad y la jerarquía dentro de la Creación. Toda criatura refleja algún aspecto del ser divino, pero solo los seres humanos tienen el honor de ser llamados “imagen, hijos, hijos de Dios”; solo a ellos se les llama “descendencia de Dios”. Esta gloriosa realidad no nos permite despegarnos del reino natural. Tampoco podemos postular que nada de la Creación está a la par de Dios o se opone a él, como lo hacen esquemas dualistas como el gnosticismo, el maniqueísmo y el neoplatonismo. Cuando el cosmos ya no se entiende como parte integral de la revelación divina a los humanos, la teología cae en una existencia privatizada en el corazón, la conciencia o la voluntad humanas. Los ámbitos más amplios de la naturaleza y de la cultura se consideran áreas neutrales que existen fuera de Dios. La naturaleza y el mundo ya no tienen nada que decir a los creyentes, y la revelación pierde toda influencia en la vida pública. La religión, confinada a los recovecos internos del corazón y a la privacidad de los hogares, renuncia a toda pretensión de relacionarse eficazmente con nuestra vida pública y civil. La teología se encoge diariamente, porque ya no puede hablar de Dios dado que ya no habla de parte de él y por medio de él. Ya no tiene nombres con los que llamar a Dios. Este se convierte en el gran Desconocido; primero el mundo se vuelve un entorno sin Dios (ἄθεος), y luego un ámbito contra Dios (αντιθεος).

[180] Nuestro intento de nombrar a Dios supone un verdadero desafío. Anteriormente, en este capítulo vimos que Dios es incomprensible y mucho más elevado que cualquier criatura finita. Sin embargo, en sus nombres se rebaja al nivel de lo finito, haciéndose como sus criaturas. Lo que encontramos aquí es una antinomia que parece irresoluble. Por un lado, Dios no tiene nombre; por otro,

posee muchos. Después de rechazar primero todo antropomorfismo, ahora lo reintroducimos. ¿Qué derecho tenemos a aplicar a Dios estos nombres? ¿Con base en qué se los atribuimos a Dios, que es infinitamente superior a todas sus criaturas y lo finito no puede contenerlo? Los filósofos plantean regularmente esta objeción. Ellos (por ejemplo, Platón, Hegel) procuran entonces encontrar una solución al rechazar las representaciones concretas de Dios a favor de abstracciones, como el Absoluto, el Único, la Vida, la Razón, etc. Pero, insistimos, también estos son antropomorfismos; son intentos, mediante la negación, de pasar de lo finito a lo infinito. Rechazar los antropomorfismos a favor de las abstracciones no es una solución. Debemos admitir, sencillamente, que, aunque nuestro entendimiento de Dios es limitado, ino por ello es menos cierto! Poseemos un conocimiento exhaustivo de pocas cosas; toda realidad, incluyendo lo visible y lo físico, sigue siendo un gran misterio para nosotros. Cuando hablamos de asuntos espirituales, incluyendo los relativos a nuestras almas, recurrimos necesariamente a un lenguaje metafórico, figurativo, poético. Pero esto no significa que lo que digamos sea falso o incorrecto. Por el contrario, la auténtica poesía es la verdad, porque se basa en el parecido, la similitud y el parentesco que existen entre grupos de fenómenos distintos. Todo lenguaje participa de esta rica interpenetración de lo visible y lo invisible. Si hablar figurativamente fuera una falsedad, todo nuestro pensamiento y nuestro conocimiento serían una ilusión, y el propio lenguaje sería imposible.

Por supuesto, todo nuestro conocimiento de Dios es *ectípico*, o derivado de la Escritura. Solo el autoconocimiento de Dios es adecuado, no derivado, o *arquetípico*. Sin embargo, nuestro conocimiento finito, inadecuado, sigue siendo verdadero, puro y suficiente. El conocimiento ectípico no debe entenderse como algo

meramente simbólico, un producto de la imaginación poética. Entonces Dios se convierte en una mera proyección, y la religión en un simple arte subjetivo. Aquí son importantes las palabras que elegimos para describir nuestro conocimiento de Dios. Para muchos teólogos modernos, la preferencia de lo “simbólico” representa un rechazo del concepto de *analógico* y *ectípico*, términos que se usan para afirmar la plena verdad proposicional de nuestro conocimiento de Dios. “Símbolo” sugiere una afirmación estética en lugar de una pretensión de verdad; no es un aserto “verdadero o “falso” sobre el *conocimiento*, sino un *juicio* subjetivo sobre algo que valoramos. La teología cristiana enseña lo opuesto. Utiliza plenamente el término “símbolo”, como por ejemplo cuando C. Vitranga lo usa para referirse a la teología cuyo objeto es explicar los símbolos sagrados que aparecen en la Escritura y en la Iglesia, una rama que puede llamarse *theologia symbolica* (1726).⁵¹ Pero las personas religiosas no consideran que las representaciones de Dios sean fruto de su propia imaginación; las consideran como algo objetivamente cierto, y su religión languidece y muere en el mismo momento en que empiezan a dudar de este hecho. Mientras que las obras de arte son producto de nuestra imaginación, en el momento en que convertimos la religión en arte perdemos toda su autoridad sobre nosotros, religiosa y éticamente. Somos creación de Dios, no a la inversa. Aunque nuestro conocimiento de él está acomodado y es limitado, no es menos real, verdadero y confiable. Dios es realmente tal como se revela. Sus atributos revelados manifiestan con precisión su naturaleza. Si convertimos los nombres de Dios en nada más que un reflejo de nuestra propia vida interior, perdemos todo fundamento para la certidumbre de la fe. No podemos acercarnos a Dios para tener seguridad, y entonces la propia humanidad se

convierte en el estándar de la religión: Dios es como sean los humanos que lo adoran.

Por supuesto, esta es una carga imposible de sobrellevar. La Escritura nos libera de ella cuando declara que Dios es el Creador de cielos y tierra, que todas las cosas que existen, existieron o existen eternamente como ideas en la mente de Dios. Derivan su origen de Dios, están vinculadas con él en mayor o menor grado y, por lo tanto, tienen la capacidad de manifestar sus perfecciones ante los ojos de sus criaturas. Dado que el universo es creación de Dios, también es su revelación y su automanifestación. No hay un solo átomo del mundo que no refleje su deidad. Entre todas las criaturas, además, los seres humanos ocupan una posición única. Mientras que las criaturas en general manifiestan solo vestigios de las perfecciones divinas, los humanos somos su imagen y semejanza. De este hecho se desprende nuestro derecho a referirnos a Dios con unos nombres que nacen del ámbito de las criaturas, sobre todo del de la humanidad. Conocemos a Dios porque él nos conoce: “Comprendo porque soy comprendido” (von Baader). Tenemos el derecho a hablar de Dios recurriendo al antropomorfismo porque él mismo lo hizo cuando creó a los seres humanos (Jacobi). Sin embargo, en todo esto, la Escritura nos confronta de continuo con la trascendencia absoluta de Dios sobre todas las criaturas. En la Creación está implícita tanto la trascendencia divina como su inmanencia, la diferencia esencial, así como la estrecha relación entre Dios y sus criaturas. Vive en un lugar alto y santo, sí, pero también está con quienes tienen un espíritu contrito y humillado; este es el tema que llega hasta nuestros oídos desde todas las páginas de la Escritura (Is. 57:15).⁵² Por estos motivos, la teología cristiana debe llamarse *ectípica* o *analógica*, no *simbólica*. De aquí se desprenden las siguientes conclusiones:

1. Todo conocimiento de Dios viene de Dios y está mediado por él, basado en su revelación, es decir, en la razón objetiva.
2. Para transmitir el conocimiento de Dios a sus criaturas, él se adapta a la capacidad de comprensión de aquellas.
3. Nuestro conocimiento de Dios tiene siempre y solamente un carácter analógico, y, por consiguiente, una imagen finita, una débil semejanza y una impresión propia de los seres creados, del conocimiento perfecto que tiene Dios de sí mismo.
4. Por último, nuestro conocimiento de Dios sigue siendo cierto, puro y digno de confianza porque se fundamenta en la propia conciencia que tiene Dios de sí mismo, su arquetipo, y su autorrevelación en el cosmos.

1. Agustín, *Soliloquios*, libro I, cap. 2.

2. Cf. Catecismo Breve de Westminster, P&R 1, en *Creeds of Christendom*, ed. P. Schaff y rev. D. S. Schaff, 6ª ed. (Nueva York: Harper & Row, 1931; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), III, 676. Nota del ed.: sobre el Catecismo de Ginebra, incluyendo su traducción, ver I. John Hesselink, *Calvino's First Catechism: A Commentary, Columbian Studies in Reformed Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1997). También se puede encontrar una traducción del catecismo online en: <http://www.ondocrine.com/2cal0504.htm>

3. Barn., cap. 5; Justino Mártir, 1 *Apología*, 61; ídem, 2 *Apología*, 6; ídem, *Diálogo con Trifón*, 127; Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 20; Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 11-12; ídem, *Paedagogus*, I, 8; Atanasio, *Contra los paganos*, 2.

4. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 1, 5 y ss.; ídem, *Contra Celso*, VI, 65; Eusebio, *Preparación para el evangelio*, V, Teófilo, *Para Autólico*, I, 3; Taciano, *Oratio ad Graecos* (Leipzig: Heinrichs, 1888), 5; Minucio Félix, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, trad. G. W. Clarke (Nueva York: Newman, 1974); Novaciano, *Novatiani Romanae urbis Presbyteri de trinitate liber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 2; Cipriano, *Sobre la vanidad de los ídolos*, 5; Lactancio, *Divine Institutes*, trad. Sister Mary Francis McDonald (Washington, DC: Catholic University of American Press, 1964), I, 6.

5. Pseudo Dionisio, *The Divine Names*, I, 1 (588B), en *Pseudo Dionisio: The Complete Works*, trad. Colin Luibheid, *Classics of Western Spirituality* (Nueva York y Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987), 49–50. Pseudo Dionisio, *The Divine Names and Mystical Theology*, trad. John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), c. 1 §1 y ss., §2; c. 5. Erígena, *The Divine Nature*, I, 7 y ss.; II, 23 y ss.; III, 19 y ss.; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864–66), I, 45 y ss.; F. C. Baur, *Die christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1841–43), II, 274; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1876), 133 y ss.

6. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, pregs. 12–13.

7. Duns Scotus, *Sentencias*, I, dist. 3, preg. 2.

8. Según A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864–66), II, 1009.

9. Cf., p. e., Franciscus Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis*, 4ª ed., 4 vols. (Antwerp, 1693), I, 96 y ss. Nota del ed.: una edición inglesa de 1726 (Venecia: Typographia Balleoniana) se encuentra disponible en microforma (Pius XII Memorial Library, St. Louis University, St. Louis, MO). C. R. Billuart, *Cursus theologiae*, 9 vols. (1769–70), I, 228 y ss.; Dionysius Petavius, *De theologicis dogmatibus*, 8 vols. (París: Vivès, 1865–67), I, cap. 5; VIII, c. 6; G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae fundamentalis* (Utrecht, 1875–77), II, 78 y ss.; *Theologia Wirceburgensi*, 3ª ed., 10 vols. in 5 (París: Berche et Tralin, 1880), II, 73 y ss.; Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (1895), II, 46 y ss.

10. J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99 y ss., 428 y ss.

11. Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863–75), II, c. 5; cf. Heinrich F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelische-lutherischen Kirche*, 9ª ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979), §17; Karl Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 4ª ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 443.

12. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, I.ii.2; I.v.9 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:41–43, 61–62); ídem, *Commentary, on Ro. 1:19*.

13. I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 103 y ss.

14. J. G. Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, trad. Garrett Green (Cambridge and Nueva York: Cambridge University Press, 1978), 152 y ss.

15. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §4.4.

16. Nota del ed.: esta postura de humildad epistemológica y el hecho de no hablar del conocimiento de Dios se puede encontrar también en la llamada teología posmoderna contemporánea. Ver, p. e., Brian J. Walsh y J. Richard Middleton, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern*

Age (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995). Normalmente la crítica se dirige contra lo que se tilda de “verdad proposicional”. Para una respuesta constructiva, ver Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth* (Wheaton, IL: Crossway, 2006).

17. H. Spencer, *First Principles*, 5ª ed. (Londres: Williams & Norgate, 1887), 68–97.

18. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 214–17 (#64).

19. J. G. Fichte, “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, en ídem, *Gesamtausgabe*, 15 vols. (Stuttgart: Bad Cannstatt, 1977), V, 318–57; cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2ª ed., 11 vols. (Heidelberg: Winter, 1924), V, 628 y ss.

20. Basilio, *Hexaemeron*, hom. 1; Gregorio Nacianceno, *Orat.* 28; cf. Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 2ª ed. de vols. I–II, 1ª ed. de vols. III–IV (Freiburg i.B.: Herder, 1882–95), II, 27 y ss. 21. Agustín, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 38, NPNF1, VII, 217–21.

21. Agustín, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 38, NPNF, VII, 217–21.

22. Hilario de Poitiers, *Sobre la Trinidad*, II, 7

23. Johann Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. “θεος”; Adolf von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905).

24. Johann Franz Buddeus, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, ed. J. Lulofs (1747), 116; sobre Boecio, ver A. C. Duker, *G. Voetius*, 4 vols. (Leiden: Brill, 1897–1915), II, 151 y ss.

25. G. Boecio, “De atheismo”, *Select. disp.*, I, 114–225; G. J. Vossius, “De origine ac progressu idololatriae”, *Opera omnia*, I, cap. 3; Leydecker, *Fax veritas*, III, contro. 3; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger y ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), III, preg. 2.; S. Maresius, *Syst. theol.* (1673), 44; Buddeus, *Theses theol.*; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1888), I, 198, 242; R. Flint, *Antitheistic Theories: Being the Baird Lectures for 1877* (Edimburgo y Londres: W. Blackwood, 1879), discurso 1; S. Hoekstra, *Das Christens Godsvrucht* (Ámsterdam: Gebroeders Kraay, 1866), 6; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 57 y ss.; J. B. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), III, 23 y ss.; P. B. Adlhoch, “Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus”, *Philosophisches Jahrbuch* 18/3–4 (1905); A. Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, trad. T. A. Seed (Nueva York: James Pott, 1902), 66 y ss.

26. Ludwig Büchner, *Force and Matter*, 4ª ed., trad. de la 15ª ed. alemana (Nueva York: P. Eckler, 1891), 370 y ss.; E. Haeckel, *Naturale Schöpfungsgeschichte* (Berlín: G. Reimer, 1889), 20, 32, 64; Nota del ed.: ET: *The History of Creation*, trad. E. R. Lankester, 2 vols. (Nueva York: D. Appleton, 1883); ídem, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 6ª ed. (Bonn: Emil Strauss, 1893); ídem, *The Riddle of the Universe at the Close of the*

Nineteenth Century, trad. Joseph McCabe (Nueva York: Harper & Brothers, 1900), 288 y ss.

27. Agustín, *De la inmortalidad del alma*, 10 n. 17; ídem, *Ciudad de Dios*, xix, 18.

28. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4ª ed., 3 vols. en 6 (Leipzig: O. R. Reisland, 1879-1920), II, 639, 643 y ss., 829.

29. Ibíd., III, 188 y ss.

30. Ibíd., IV, 74 y ss., 389 y ss.

31. Cicerón, *Tusculan Disputations*, I, 16, 36; III, 1, 2; ídem, *De finibus*, V, 21, 59; ídem, *The Nature of the Gods*, I, 1, 2; cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, IV, 659 y ss.

32. Charles Darwin, *The Descent of Man* (Nueva York: D. Appleton and Co., 1871), caps. 3-4; Spencer, según Spruyt, *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen* (Leiden: Brill, 1879), 342; L. Büchner, *Force and Matter*, 344 y ss.

33. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 223 (#67); Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 2, art. 1; ídem, *Summa contra gentiles*, I, 10-11; *Theologia Wirceburgensi*, 3ª ed., 10 vols. en 5 (París: Berche et Tralin, 1880), III, 5 y ss.; C. Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, 5ª ed., 4 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1935), II, 10-13; Joseph Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1863; 2ª ed. 1878), I, 67 y ss., 587 y ss.; H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Minerva-Verlag, 1856; reimpr., Würzburg: Stahel, 1967), II, 28 y ss.

34. J. Calvino, *Institución*, I.iii.1.

35. Lutero creía que la imagen de Dios en la humanidad caída se había perdido por completo. “Aparte del Espíritu Santo, la razón [humana] está sencillamente desprovista del conocimiento de Dios. En lo tocante a asuntos divinos, los humanos están totalmente a oscuras”. Lo único que queda es la “capacidad pasiva”, la capacidad de ser salvos. J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 344 y ss., 455 y ss.

36. Nota del ed.: cabe destacar la afirmación de Bavinck aquí dado que, gracias al rol magistral que ha desempeñado Karl Barth en la teología, reformada o no, durante el siglo XX, la afirmación de la teología natural pasó realmente por una mala época. Ver Emil Brunner, *Natural Theology: Comprising “Nature and Grace”, and the reply “No!” by Karl Barth*, trad. Peter Fraenkel, introd. de John Baillie (Londres: G. Bles, Centenary, 1946); cf. John W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner: The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916-1936* (Nueva York: Peter Lang, 2001); James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Clarendon, 1991); Ned Wisniefske, *Our Natural Knowledge of God* (Nueva York: Lang, 1990); Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Emory University Studies in Law and Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

37. Cf. H. Bavinck, "Common Grace", trad. R. Van Leeuwen, *Calvino Theological Journal* 24 (1989): 50-55.

38. J. Calvino, *Institución*, I.i-v; cf. II.ii.18; ídem, *Comentario sobre Sal. 8*; 19; Hch. 17; 27; 28; Ro. 1:19; He. 11:3.

39. Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), I, 141; V, 477 y ss., 516, 525.

40. J. Calvino, *Institución*, I.v.1.

41. A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. S. D. F. Salmond (Edimburgo: T&T Clark, 1904), 73 y ss.

42. Alexander Balmain Bruce, *Apologetics* (Edimburgo: T&T Clark, 1892), 159 y ss.; R. Flint, *Antitheistic Theories*; J. McCosh, *The Method of Divine Government* (Nueva York: R. Carter, 1860); Samuel Harris, *God the Creator and Lord of All*, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1897); J. Morris, *A New Natural Theology: Based on the Doctrine of Evolution* (Londres: Rivington, Percival, 1896)

43. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (1929; reimpr., Nueva York: St. Martin's Press, 1965), 522 y ss.

44. Nota del ed.: la expresión "diseño inteligente" no es de Bavinck, sino del editor, y no debe interpretarse como una aseveración sobre el candente debate del siglo XXI sobre la evolución y el diseño inteligente. La inserté deliberadamente para destacar que el tema del que habla Bavinck sigue vivo a día de hoy.

45. J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus* (Mainz: I. Kirchheim, 1901).

46. Un análisis del orden moral cósmico se puede ver, *inter alia*, en E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, 3 vols. (Leipzig: Fues [L. W. Reiland], 1865-84), III, 189 y ss.; M. Carrière, *De Zedelijke Wereldorde* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880); E. von Hartmann, *Das sittlichen Bewusstsein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 570 y ss.; P. Christ, *Die sittliche Weltordnung* (Leipzig: Brill, 1894); F. Traub, *Die sittliche Weltordnung* (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1892); A. B. Bruce, *The Moral Order of the World in Ancient and Modern Thought* (Londres: Hodder & Stoughton, 1900).

47. Nota del ed.: la persistencia de la esperanza como constante humana universal ha sido estudiada teológicamente, *inter alia*, por Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trad. Margaret Kohl (Londres: SCM; Nueva York: Harper & Row, 1967).

48. Agustín, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 13.5 (sobre Juan 3:22-29).

49. Buenaventura, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugduni, 1510), I, dist. 34, art. 1, preg. 4.

50. J. Calvino, *Institución*, I.v.1, 5.

51. Nota del ed.: la expresión "teología simbólica" se usa también para describir la rama de la teología que habla de los credos y de las confesiones, i.e., "símbolos" de la Iglesia cristiana. Así, Abraham Kuyper, en su magistral *Principles of Sacred Theology*, coloca la "Simbología" como primera parte de lo

que llama el “Grupo dogmatológico” en una enciclopedia de teología. Ver Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, 2ª ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1909), II, 366–75.

52. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 33–34 (#161).

8. EL DIOS VIVO QUE ACTÚA

LOS NOMBRES DE DIOS

[181] La Escritura nos ofrece una gran variedad de nombres para Dios. Estos nombres son siempre concretos, nunca abstractos, y la Biblia tiene la precaución de no destacar un atributo de Dios a expensas de otro, sino permitir que todas las perfecciones divinas tengan una expresión plena e igualitaria. Los nombres de Dios son designaciones de sus excelencias, sus actos poderosos, sus alabanzas (αρεται, 1 P. 2:9). El llamado de la Iglesia consiste en proclamar las “virtudes” de Dios, es decir, honrarle para la gloria (δοξα) manifiesta en todas sus obras. La Escritura no conoce nada del ser de Dios aparte de sus atributos. Es importante subrayar el hecho de que Dios tiene una naturaleza propia, que es un ser independiente cuya esencia es diferente de la del universo. Sin embargo, también debemos tener en mente que la Escritura no dice nada de una esencia divina que, aparte de la revelación, pueda ser descubierta y conocida mediante la capacidad del intelecto humano. No postula ninguna división, y mucho menos un contraste, entre la existencia ontológica de Dios y su autorrevelación “económica”. Dios se revela tal cual es; mediante sus nombres se vuelve cognoscible para nosotros. Aunque nuestro conocimiento de Dios nunca es exhaustivo, cada uno de sus atributos, que se nos dan a conocer en la revelación, nos revela la plenitud de su ser.

La teología cristiana siempre ha admitido esto. Al hablar de los nombres de Dios, los teólogos incluyeron todo lo que tenían que decir acerca de él, los atributos y las personas trinas, así como los nombres adecuados. Todos se incluían

en la idea de Dios.¹ Con el tiempo, empezaron a establecer distinciones entre los nombres mientras buscaban un atributo particular que diferenciase de inmediato a Dios de todas las criaturas, uno que describiera fundamentalmente la misma esencia de Dios y del cual se pudieran derivar todos los atributos, por así decirlo. Influido por el platonismo, el judío Filón lo había conectado con el nombre Yahvé, el único nombre que no denotaba un efecto ni un poder, sino el propio ser de Dios. Por consiguiente, a menudo llamaba a Dios “aquel que es”, o “aquello que es” (ὁ ὢν o bien το ὢν).² Esta descripción del ser de Dios fue entonces incorporada por la teología cristiana. Hubo algunas alternativas al punto de partida de “ser” como algo fundacional; por ejemplo, Duns Scoto consideraba que “esencia” se atribuía igual y unívocamente a Dios y a la humanidad, y distinguía simplemente entre ser finito e infinito.³ Otros hicieron tipos parecidos de distinciones, aunque partiendo de una postura consistente de Dios como ser absoluto.

[182] La teología reformada se mantuvo fiel a esta tradición teológica, incluyendo su diversidad. A medida que avanzaban los siglos XVII y XVIII, los socinianos, los arminianos y los deístas rechazaron las cuestiones metafísicas y pusieron todo el énfasis en la voluntad de Dios. Conocer a Dios es conocer su voluntad, nada más. El efecto fue que Dios se volvió más remoto y cada vez más distante del mundo y de la humanidad. Se produjo una reacción contra el concepto frío y moralista de Dios. Los filósofos llegaron a hablar del Ser Supremo, de la Naturaleza, o de la esencia divina como el Ser Infinito o incluso el Ser Inteligente. Spinoza, por ejemplo, veía a Dios “como la sustancia [absoluta] única, infinita, necesariamente existente... la primera causa inmanente”, y hablaba del “amor intelectual de Dios”, que es la fuente del gozo supremo.⁴ Las grandes mentes de la época (Goethe,

Lessing y Herder) se sintieron atraídas por esta concepción, así como el filósofo Hegel y el teólogo Schleiermacher. En sus manos, este tipo de especulación degeneró fácilmente cayendo en el panteísmo. Aunque a ese panteísmo se resistieron pensadores teístas como Jacobi, Rother, Lotze, Schelling, Fichte y Dorner, su defensa del teísmo hizo una concesión arriesgada: se pensó en la personalidad absoluta de Dios en términos de llegar a ser en lugar de ser; en el concepto de Dios se introdujo un proceso teogónico.

Desde nuestro punto de vista ventajoso, estos últimos intentos parecen una acción inútil de retaguardia. La separación entre teología y filosofía, religión y metafísica, es el patrón dominante en nuestros tiempos. La teología fue expulsada de la mansión de la ciencia (*Wissenschaft*), y confinada a las estancias de la servidumbre de la enseñanza privada en los seminarios. Su lugar en la academia fue ocupado por las ciencias de la religión exacta y positiva, por la historia y la psicología de la religión. A su vez, la religión buscó cada vez más liberarse de la ciencia y expulsar de su ámbito toda metafísica y toda filosofía. A medida que la teología del siglo XIX se alejaba de la metafísica, redujo la religión a la moralidad. Para la doctrina de Dios esto supuso que la esencia de Dios se identificara exclusivamente con la bondad ética. Así, Albrecht Ritschl consideraba que la estructura moral de la familia era la norma para nuestra forma de pensar en Dios.⁵ Él creía que, en el pensamiento cristiano, a Dios se lo debe entender no como Rey, Maestro o Señor, sino como Padre; Dios es el origen de la bondad y del amor; no es el Ser Absoluto, sino Amor.⁶ En consecuencia, la teología cristiana debe partir del concepto del amor, e intentar inferir de ese concepto todo lo demás (la Creación, la providencia, la reconciliación, la justificación).⁷ Hasta el presente, muchos teólogos siguen el camino que abrió Ritschl. En esta respuesta hay muchas cosas valiosas, pero es demasiado unilateral. El desafío de

la teología consiste en hacer justicia a todos los atributos de Dios revelados en la Escritura.

LA SIMPLICIDAD DIVINA: ESENCIA Y ATRIBUTOS

[183] Esta es la convicción que subyace en la enseñanza de la teología cristiana de que Dios es “simple”, es decir, no compuesto. Dios se identifica con cada uno de sus atributos; él es lo que posee. En Dios, “ser” equivale a ser sabio, a ser bueno o a ser poderoso. Todos los atributos de Dios son idénticos a su esencia. En todos sus atributos es un ser puro, una realidad absoluta. Negar esto, afirmar una esencia divina distinta de las cualidades de Dios, es abrir la puerta al politeísmo.⁸ Pero en la filosofía y en la teología se produce un error parecido, como cuando Platón plantea las ideas como arquetipos de cosas existentes y les atribuye una existencia independiente junto a Dios, o cuando Filón representa las energías divinas como hipóstasis (sustancias).⁹ Hasta los teólogos cristianos han sucumbido a este error. En la Edad Media, por ejemplo, Gilberto Porretano hizo una distinción entre la esencia o naturaleza de Dios (divinidad) y el propio Dios. Él afirmaba que la divinidad es la forma en virtud de la cual Dios es Dios, pero ella misma no es Dios. “Dios existe en virtud de la divinidad, pero la divinidad, en sí misma, no es Dios”.¹⁰ Es necesario rechazar todas estas separaciones entre el ser de Dios y sus atributos. Uno no puede hacer una distinción entre las determinaciones que van implícitas en el concepto de Dios y otras que se han añadido. Hacerlo empobrece nuestra comprensión de Dios; nos da la impresión de que los atributos clave de Dios, como su amor, no están presente en el mismo sentido absoluto en Dios como, por ejemplo, su infinitud o su poder. La majestad, el poder y el amor plenos de Dios quedan mermados. Es cierto que se ha dado la impresión de que la teología, al derivarse de la descripción de Dios como Ser Supremo, ha seguido el mismo camino

que la filosofía, que entiende a Dios como el Absoluto y se autolimita a esta abstracción. Sin embargo, convencida de que no podemos dejar de hablar del ser de Dios, la teología cristiana ha eludido prudentemente las trampas que acabamos de describir por medio de su doctrina de la simplicidad de Dios.

[184] Cuando la teología cristiana rechazó la distinción entre la esencia divina y sus atributos, esto no supuso negar que Dios tiene un “ser”, ni prohibir el uso del término “ser” en la doctrina de Dios. La distinción mantenía lejos de Dios todo lo que no era real, y expresaba con todo el énfasis posible que en todos sus atributos él es ser puro, realidad absoluta. Dado que Dios es puro ser (el ser absoluto, perfecto, único y simple), no podemos definirlo; no existe una categoría a la que pertenezca, ni rasgos distintivos específicos por medio de los cuales podamos distinguirlo de otros seres pertenecientes a esa categoría. Incluso al ser que Dios comparte con todas las criaturas hay que comprenderlo analógica y proporcionalmente, no unívocamente como idéntico. Aun así, tenemos que nombrarlo; no podemos evitar hablar de su “ser” y distinguirlo de todo lo que no es Dios. Pero aquí nos enfrentamos al problema de que Dios, por un lado, no tiene nombre (es anónimo) y, por otro, tiene muchos (es poliónimo). El número de atributos que ha revelado de sí mismo es tan grande que es imposible resumirlos del todo. Por lo tanto, debemos o bien privarnos totalmente de toda descripción o bien hacer una selección entre ellos. Hay diversas escuelas de teología que han nacido de la diversidad de intentos por ordenar y clasificar los nombres y los atributos de Dios.¹¹ Cuando se elige un solo atributo como fundamental afecta a la imagen general de Dios; una mala elección en este campo nos lleva a un Dios diferente del que se revela en la Escritura. Elegir el amor, por ejemplo, nos expone al peligro de considerar menos reales

otros atributos de Dios, como la justicia y la santidad.¹² La teología cristiana ha procurado evitar esta unilateralidad en su descripción de la esencia de Dios situando en primer plano la aseidad divina como atributo primario asociado tradicionalmente con el nombre YHWH tal como aparece en Éxodo 3:14. No se pliega al uso exclusivo de la filosofía y la determinación de la palabra “absoluto”. De hecho, hay mucho que decir a favor de la tesis de que el término “absoluto”, aun cuando lo usan los filósofos, en realidad tiene un carácter religioso porque surge de una necesidad básica humana, ya sea metafísica o religiosa.¹³ Para la religión y la teología, Dios debe ser siempre Dios, distinto de todas las cosas y por encima de ellas, el Creador y Gobernador de todo lo que existe, de quien pueden depender los creyentes en momentos de angustia y de muerte, porque sino, para ellos Dios ya no puede ser Dios. Como tal, Dios es el único ser estrictamente independiente y absoluto. El concepto de “absoluto” no es fruto de la abstracción, privado de todo contenido y considerado como el tipo de ser más general, sino que surge de la convicción religiosa de que Dios es Aquel que existe en sí mismo y por medio de sí mismo, el ser perfecto que es absoluto en sabiduría y en bondad, rectitud y santidad, poder y beatitud. Dios es un ser absoluto, es decir, independiente, que solo existe para sí. “Lo absoluto es lo que no depende de nada más”.¹⁴ Esta convicción es la enseñanza clara de la Sagrada Escritura. Es Dios de la eternidad a la eternidad, el primero y el último, de quien, por medio de quien y para quien son todas las cosas (Gn. 1:1 y ss.; Sal. 33:6, 9; 90:2; Is. 41:4; 43:10-13; 44:6; 48:12; Jn. 5:26; Hch. 17:24 y ss.; Ro. 11:36; Ef. 4:6; He. 2:10; Ap. 1:4, 8; 4:8, 11; 11:17, etc.).

[185] Si Dios es Dios, el único, el ser eterno y absoluto, esto implica que posee todas las perfecciones, una débil analogía de lo que puede discernirse en sus criaturas. Si Dios es el ser absolutamente existente, también es absoluto

en sabiduría y en bondad, en justicia y en santidad, en poder y en beatitud. En su calidad de Aquel que existe de, por medio de y para sí mismo, es la plenitud del ser, el Ser independiente y supremamente perfecto. Aunque no podemos distinguir la esencia de Dios partiendo de sus atributos, es permisible hacer distinciones entre ellos. Cada atributo expresa algo especial sobre Dios. El propio Dios nos revela sus numerosas perfecciones; lo nombramos con los adjetivos que nos ofrece la propia Escritura. Ninguna perfección expresa plenamente el ser de Dios. Esta diversidad no entra en conflicto con la simplicidad divina; Dios se revela a criaturas finitas por muchos nombres porque la esencia divina es tan infinita y profusamente rica que no podemos asimilarla de golpe, y Dios se relaciona con nosotros de muchas maneras, ahora mediante una relación, luego mediante otra.¹⁵ Dios es el mismo eterna e inmutablemente, pero nuestra relación con él varía de la misma manera que la luz que se descompone en diversos colores sigue siendo la misma (Agustín), y que el fuego no cambia tanto si nos calienta como si nos ilumina o nos consume (Moisés Maimónides). A Dios se lo llama por diversos nombres en función de los efectos variables que produce en sus criaturas debido a su ser constante. Aunque en esos nombres nos encontramos siempre con el mismo ser, cada uno, por sí mismo, nos ofrece una afirmación sucinta de lo que es verdaderamente ese ser en su plenitud infinita. En Dios, es posible que la santidad y la misericordia sean en esencia lo mismo, pero nuestra comprensión de esos dos atributos, formados a partir de la autorrevelación de Dios, difiere. No hay un solo nombre capaz de expresar idóneamente el ser de Dios. Dada esta realidad, muchos nombres sirven para darnos una impresión de su grandeza que todo lo trasciende.

[186-87] En el pasado, los teólogos han distinguido tres maneras de obtener los nombres de Dios, por la vía de la

negación, la *eminencia* o la *causalidad*, en relación con las criaturas. La primera vía comienza con afirmaciones sobre lo que *no* es Dios, pero luego se la lleva, de una manera defectuosa e inadecuada, a predicar algo también *positivo* sobre él. El Pseudo Dionisio, Juan Damasceno y Erígena, partiendo de esta idea, elaboraron una división formal, una teología bipartita, a saber, “apofática” y “catafática”.¹⁶ El Pseudo Dionisio describe explícitamente las tres maneras cuando dice que llegamos al conocimiento de Dios “mediante la negación y la trascendencia de todas las cosas, y por medio de la causa de todas las cosas”.¹⁷ El escolasticismo adoptó formalmente la división tripartita, y los teólogos católicos romanos, luteranos y reformados por igual siguen haciéndolo. Sin embargo, los pensadores modernos, desde Kant a Schleiermacher, repudian alguna o todas estas vías, a menudo al rechazar todo pensamiento analógico *desde abajo hacia* Dios e insistiendo en que solo podemos descender hasta el mundo desde una posición en Dios.¹⁸ Por supuesto, nosotros también insistimos en que nuestra manera de hablar de Dios debe comenzar con la revelación. El conocimiento de los atributos divinos existió mucho antes de que se concibiesen estas tres vías; surgieron de la reflexión sobre unos atributos que ya eran bien conocidos y se habían descrito. Además, teniendo en cuenta que la vía de la eminencia y la de la causalidad son una sola en realidad, se pueden postular en conjunto como la vía de la afirmación contrapuesta a la de la negación. Por último, no cabe duda de que el modo de conocimiento no debe confundirse con el modo de existencia. En realidad, lo primario es Dios, no la criatura. Él es el arquetipo (el original); la criatura es el ectipo (la semejanza). En él todo es original, absoluto y perfecto; en las criaturas, todo es derivado, relativo y limitado. Por consiguiente, a Dios no se lo nombra en función de las cosas presentes en las criaturas, sino que las criaturas se nombran en función de lo

que existe en un sentido absoluto en Dios. Por el contrario, dado que no tenemos conocimiento de Dios aparte del de su revelación en el mundo creado, caminamos por fe y no por vista; solo disponemos de un conocimiento análogo y proporcional de Dios, un tipo de conocimiento indirecto, un concepto derivado del mundo creado. Aunque no es exhaustivo, este conocimiento no es falso, dado que todas las criaturas son de Dios y manifiestan una parte de sus perfecciones. Por lo tanto, es posible recorrer con seguridad tanto la vía de la negación como la de la afirmación. Precisamente porque todo procede de Dios, todo señala a él, y podemos también ascender de la tierra al cielo. Todo pensamiento y discurso sobre Dios (ya sea por afirmación o por negación) usa formas e imágenes tomadas del mundo.

Si confesamos que las limitaciones propias de las criaturas y sus imperfecciones no se encuentran en Dios, mientras que él, en un sentido absoluto, tiene todas las perfecciones que observamos en las criaturas, llegamos a la conclusión de que las vías de la negación y de la afirmación son complementarias. Juntas constituyen el conocimiento puro de Dios; lo que negamos en Dios, podemos afirmarlo positivamente; lo que afirmamos en un sentido supereminente en Dios, negamos que esté presente de la misma manera en las criaturas. Confesamos que Dios es incomprensible y por lo tanto cognoscible; él es santo, bueno y justo, pero de una manera distinta a la de sus criaturas. Este es el motivo de que podamos decir que todos los atributos le corresponden y al mismo tiempo se le niegan. Al misticismo le gusta hablar de Dios de esta manera aparentemente paradójica. Dios es simultáneamente poliónimo (poseedor de todos los nombres) y anónimo (el que no posee nombre). Quienes mejor le conocen son quienes no le conocen, quienes piensan que trasciende lo concebible. La luz más brillante se halla en la oscuridad más profunda (Éx. 20:21). El Pseudo

Dionisio, en consecuencia, llama a Dios “la afirmación de todas las cosas y la negación de todas las cosas; la Causa más allá de toda afirmación y negación”.¹⁹ De todas las maneras para clasificar los atributos de Dios, entre los teólogos reformados la distinción entre las propiedades comunicables e incommunicables se convirtió en la favorita. Esta distinción afirma, por un lado, que todas las criaturas están relacionadas con Dios, y especialmente que los seres humanos son su imagen y semejanza, y por otro que Dios es esencialmente distinto de su Creación. “Incomunicable” pone el énfasis en la distintividad de Dios, sobre todo como opuesta a todas las formas de panteísmo, mientras que “comunicable” subraya la relación entre Dios y todas sus criaturas. En el primer grupo se incluían la unicidad, la simplicidad, la inmutabilidad, la eternidad; el segundo grupo solía dividirse aún más en los atributos de intelecto (conocimiento, sabiduría, veracidad), voluntad (bondad, justicia, santidad) y poder. Los atributos incommunicables acentúan la trascendencia de Dios; los comunicables, su inmanencia. La teología reformada usa los términos “incomunicable” y “comunicable” para destacar la fuerte oposición del teísmo cristiano a los errores gemelos del *panteísmo* y el *deísmo*.²⁰

La distinción de los atributos de Dios, de la manera que sea, nunca debe entenderse como una división de Dios en dos mitades, una separación entre la naturaleza absoluta de Dios y su capacidad de relacionarse con la Creación o entre su ser y sus perfecciones. Nuestro conocimiento de Dios es realmente ectípico y analógico, y está basado en su autorrevelación. Pero es conocimiento cierto, y dado que los atributos de Dios son idénticos a su ser, podemos hablar con seguridad de Dios como realmente es. Dado que, en sus perfecciones, Dios es absolutamente superior a nosotros y tiene comunión con sus criaturas, podemos decir, en diversos sentidos, que cada uno de sus atributos es

incomunicable y comunicable. Los términos relativos, como “señor”, “creador”, “sustentador”, “salvador” y demás pertenecen a Dios solo a causa de la Creación y debido a que esta llegó a existir. A nadie se le puede llamar “señor” a menos que tenga sirvientes. Los seres humanos, siervos de Dios, fueron creados en el tiempo, de modo que en el tiempo Dios se volvió nuestro Señor.²¹ Lo mismo es cierto de todos los apelativos metafísicos, incluyendo los antropomorfismos. De la misma manera, los nombres positivos (como “bueno”, “santo”, “sabio”) tienen cierto significado para nuestras mentes porque observamos ejemplos (ectipos) de ellos en las criaturas.²² Pero todos estos nombres, aunque relativos, metafóricos y positivos, denotan claramente algo en Dios que existe en él absolutamente, “idóneamente”, y por tanto también “negativamente”, es decir, en otro sentido al modo en que existe en las criaturas. Lo mismo sucede con los llamados atributos negativos o incomunicables; porque, aunque niegan a Dios alguna cualidad que pertenece a sus criaturas, en un sentido son todos ellos positivos, comunicables, transferibles y relativos. Si así no fuera, no podríamos ni conocerlos ni ponerles nombres. Los términos negativos también tienen un contenido positivo. Aunque no podemos entender la eternidad en un sentido positivo, significa mucho saber que Dios es exaltado sobre todas las condiciones del tiempo. Por medio de ese conocimiento nosotros, por así decirlo, corregimos continuamente nuestras ideas sobre Dios. Hablamos de él en términos humanos y le atribuimos una serie de cualidades humanas, pero al hacerlo somos tremendamente conscientes del hecho de que todas estas propiedades pertenecen a Dios en un sentido bastante diferente de aquel que encontramos en las criaturas. Solo podemos nombrar a Dios en términos de lo que nos es revelado sobre él en las criaturas, pero al hacerlo seguimos nombrando a aquel que está

infinitamente exaltado sobre todas sus criaturas. En todas ellas, pero sobre todo en la humanidad, hallamos algo análogo al ser divino. Pero todas las perfecciones que hallamos en las criaturas existen en Dios en un sentido totalmente único y original. Discernibles en cada una de las perfecciones de Dios vemos tanto su superioridad absoluta sobre sus criaturas como su relación con ellas. Por lo tanto, en cierto sentido cada uno de sus atributos es comunicable, y en otro incommunicable. Así, la Escritura mantiene simultáneamente la trascendencia de Dios sobre el mundo y la orientación de Dios hacia este.

LOS NOMBRES PROPIOS DE DIOS

[188] La Sagrada Escritura no solo describe las perfecciones de Dios, sino que también nos revela sus nombres personales. Si hablamos de los nombres de Dios distinguiéndolos de sus atributos y, por lo tanto, en un sentido restringido, entendemos por ellos los nombres con los que nos referimos a Dios o nos dirigimos a él como ser personal independiente. Estos nombres para el ser divino existen en todos los idiomas. Las palabras usadas para hablar de Dios, como el vocablo griego *θεός*, suelen tener una etimología discutida; lo que tienen en común es una relación con “el cielo” que a menudo se usa como intercambiable con “Dios”, como en la palabra china *Thian* y el término tártaro y turco *Taengri*. En la Escritura hallamos un proceder semejante cuando se usa “reino de los cielos” como equivalente de “reino de Dios”. Las derivaciones de la palabra “God” (del alemán *Gott*) son ambiguas. Los conceptos que pueden estar presentes son: “El oculto”, “aquel al que se invoca”, “el bueno (puro)” o “[aquel que] ordena, dispone”. El nombre *Asura*, usando entre los indios orientales, y *Ahura*, un término persa, se refieren a Dios como “el viviente”.²³ Aquí ni la etimología ni la terminología es tan importante como *el hecho* de poner nombre, que es

universal entre todos los pueblos del mundo y en todas las religiones. Aunque en sí mismo Dios no tiene nombre, *nosotros* tenemos la necesidad de dirigirnos a él, y para hacerlo no tenemos otra manera de hacerlo que usando un nombre.

EL, ELOHIM, EL SHADDAI

El nombre más sencillo para Dios en el Antiguo Testamento es *El* (אֱל); su construcción plural Elohim (אֱלֹהִים) procede de la misma raíz. Este nombre enfatiza el poder de Dios; él es el alto y fuerte. Sin embargo, el plural no debe interpretarse como plural mayestático, que en la Escritura nunca se usa para Dios, ni entenderse como una referencia a la Trinidad, como muchos han hecho. Dado que este término aparece en contextos foráneos a Israel como el nombre de un solo Dios,²⁴ es mejor considerarlo un plural de abstracción (Ewald) o un plural de cantidad, que, como en el caso de מִיט y de שְׁמִיט, se usa para referirse a una entidad ilimitada (Oehler), o como un plural intensivo que sirve para expresar plenitud de poder (Delitzsch). “El nombre Elohim describe el ser divino en su relación original y su relación causal constante con el universo. Es una designación de relación, no de ser interior inmediato. De hecho, expresa la idea de trascendencia absoluta al respecto al universo entero”.²⁵

El nombre *Elyon* (עֶלְיוֹן; LXX: ὑψιστος) se refiere a Dios como aquel que es muy exaltado por encima de todas las cosas. El nombre lo usa Melquisedec (Gn. 14:18), Balaam (Nm. 24:16), y el rey de Babilonia (Is. 14:14; cf. Mr. 5:7; Lc. 1:32, 35; Hch. 16:17), y luego aparece sobre todo en la poesía. El nombre *‘Adonai* (אֲדֹנָי), intensificado después en “Señor de señores” (אֲדֹנָי אֲדֹנִים) o “Señor de toda la tierra” (בְּלִיָּהוּ אֲדֹנָי), se refiere a Dios como el gobernante al que están sujetas todas las cosas, y con quien los humanos se relacionan como siervos (Gn. 18:27). En un periodo anterior, el nombre

Baal (בעל) se usaba en referencia a Dios con el mismo significado (Os. 2:16 [2:18 MT]), pero más tarde ese uso se discontinuó debido a sus connotaciones idolátricas.²⁶ Ahora bien, estos nombres no son nombres propios en el sentido restringido. Se usan también para hablar de ídolos, personas (Gn. 33:10; Éx. 7:1; 4:16) y autoridades (Éx. 12:12; 21:5-6; 22:7; Lv. 19:32; Nm. 33:4; Jue. 5:8; 1 S. 2:25; Sal. 58:1 [58:2 MT]; 82:1), pero aun así son los nombres que se usan habitualmente para llamar a Dios y dirigirse a él. Aparte, son nombres semíticos normales que se refieren a Dios en su trascendencia sobre todas las criaturas. Sintendiéndose tremendamente dependientes de Dios como siervos suyos, a los semitas les encantaba llamar a Dios “Señor” o “rey”. Estos nombres no se usan para dar expresión a teorías filosóficas sobre la esencia de Dios, sino para dotar de prominencia a su relación con sus criaturas, especialmente los seres humanos”.²⁷

[189] Aunque alto y exaltado, este Dios también se rebaja al nivel de sus criaturas. Más allá de su revelación general por medio de la Creación a todas las personas, se da a conocer en un sentido especial también a Israel. El primer nombre con el que aparece Dios en su revelación especial es *Shaddai* (שדי) o ‘*El Shaddai* (שדי אל), dado a Abraham cuando lo convierte en padre de naciones y sella su pacto con él por medio de la circuncisión (Gn. 17:1). En consecuencia, durante el periodo de los patriarcas este nombre aparece con frecuencia (Gn. 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25; Éx. 6:3; Nm. 24:4). Se encuentra también en Job, en algunos salmos y unas pocas veces en los profetas. El equivalente neotestamentario es “el Señor todopoderoso” (παντοκρατωρ, 2 Co. 6:18; Ap. 4:8, etc.). No se conoce con certeza el origen de ‘*El Shaddai*, pero siempre que aparece subraya la idea de poder y de fuerza invencible. Nos revela al Dios que tiene todo el poder, puede vencer toda resistencia y someter todas las cosas a su voluntad.

Mientras que “Elohim” es el Dios de la Creación y de la naturaleza, “El Shaddai” es el Dios que hace que todas las fuerzas de la naturaleza se sometan a la obra de la gracia y la sirvan.²⁸ En este nombre, la deidad de Dios (θειοτες) y su poder eterno (αἰδιος δυναμις) ya no son causa de temor, sino una fuente de bienestar y de consuelo. A partir de este punto, por consiguiente, una y otra vez se lo llama Dios de Abraham (Gn. 24:12), de Isaac (Gn. 28:13), de Jacob (Éx. 3:6), Dios de los padres (Éx. 3:13, 15), Dios de los hebreos (Éx. 3:18), Dios de Israel (Gn. 33:20), y en Isaías Santo de Israel (Is. 1:4; 5:19, 24, et al.). Dios es el Exaltado, Creador de cielos y tierra, el Todopoderoso, pero al mismo tiempo mantiene una relación especial y profundamente benéfica con su pueblo.

YHWH

Como Dios de gracia, la Escritura nos revela a Dios como YHWH (el Señor). YHWH es el Dios de la promesa sellada con un pacto, el fiel que salva a su pueblo. YHWH es la máxima revelación de Dios en el Antiguo Testamento; YHWH es el verdadero nombre de Dios. Los judíos lo llamaban el nombre preeminente, el nombre que describe la esencia de Dios, el nombre correcto de Dios, el nombre glorioso de cuatro letras (tetragrámmaton), y partiendo de Levítico 24:16 y Éxodo 3:15 (donde leen la palabra “siempre” como la palabra que significa “ocultarlo” (לִצְלוֹס)), concluyen que tenían prohibido pronunciarlo. Así, la LXX dice *Adonai* en vez de YHWH, y lo traduce como κυριος, y el Nuevo Testamento sigue este mismo proceder.

Existe un debate y una discrepancia profundos sobre la etimología de YHWH, así como acerca de su significado. Incluso cuando nos volvemos a Éxodo 3, seguimos encontrando desacuerdos, pero es allí donde encontramos la indicación más clara. La frase clave en los versículos 13-

15 dice: “Yo soy el que soy” (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה); con ella, el Señor dice que aquel que ahora llama a Moisés y quiere salvar a su pueblo es el mismo [Dios] que se apareció a sus antepasados. Él es quien es, el mismo ayer, hoy y por los siglos. Este significado se amplía en el versículo 15: YHWH (el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob) envía a Moisés, y este es su nombre para siempre. Dios no se limita a llamarse “aquel que es”, sin ofrecer explicación alguna de su aseidad, sino que afirma expresamente qué y cómo es; entonces, ¿cómo y qué será? Incapaces de resumirlo en una sola palabra o expresión, se nos ofrece “él será el que será”. Esto lo resume todo. Esta adición sigue siendo general e indefinida, pero por este motivo es también rica y alberga un profundo significado. Él será el que fue para los patriarcas, lo que es ahora y será: será todo para su pueblo. El Dios que llega a ellos mediante Moisés no es nuevo y desconocido, sino el Dios de los padres, el inmutable, el fiel, el eterno suficiente por sí mismo, que nunca rechaza ni olvida a los suyos, sino que los busca y los salva. Es inmutable en su gracia, en su amor, en su ayuda, quien será lo que es porque siempre es él mismo. Así que en Isaías se llama “Yo Jehová, el primero y el último” (, 41:4; 43:10, 13, 25; 44:6; 48:12). Y ciertamente, su aseidad subyace en este concepto de Dios, pero no se encuentra en un segundo plano ni se expresa directamente en el nombre.

No debemos interpretar esto diciendo que el nombre YHWH era desconocido antes de la revelación a Moisés en la zarza ardiente y de la explicación de Dios en Éxodo 6:3. Ciertamente existía antes de ese momento, ya lo había usado repetidamente el propio Señor (Gn. 15:7; 28:13), y en aquel momento era un nombre de apelación (Gn. 14:22; 15:2, 8; 24:3; 28:16; 32:9). Éxodo 6:3 registra la primera vez que el Señor dio a conocer el significado de este nombre, el momento en que el Señor dice a Moisés cómo

quiere que su pueblo lo entienda. A partir de este punto, el nombre YHWH es la descripción y la garantía del hecho de que Dios es y sigue siendo el Dios de su pueblo, inmutable en su gracia y en su fidelidad. Ahora, después del largo tiempo transcurrido entre los patriarcas y la esclavitud en Egipto, un periodo en que Dios demostró que es inmutable y fiel a sus promesas, *ahora* Dios dice: “Así es como quiero que me conozcáis y habléis de mí”: “Yo soy el que soy, YHWH, el inmutablemente fiel, el Dios de los padres, vuestro Dios ahora y para siempre”. En este momento, Dios insufla un significado totalmente nuevo a un nombre antiguo, que solo ahora podía comprender el pueblo. Por ese motivo, YHWH es el Dios de Israel “desde la tierra de Egipto” (Os. 12:9; 13:4).

YHWH SABAOTH

[190] En el Antiguo Testamento el nombre YHWH es la máxima revelación de Dios. No se añaden nombres nuevos. YHWH es el verdadero nombre de Dios (Éx. 15:3; Sal. 83:18; Os. 12:5; Is. 42:8), y no se concede este nombre a otro. Aparece en forma abreviada (-yah), sobre todo en combinaciones con nombres y adscripciones de alabanza (*hallelu-yah*; הללויה), y también independientemente (Éx. 15:2; Sal. 68:4 [68:5 MT]; 89:8 [89:9 MT]; 94:7, 12; 118:14; Is. 12:2; 38:11), a veces en relación con YHWH (Is. 26:4). La combinación Adonai YHWH (p. e., Ez. 22:12) también es frecuente. El nombre YHWH recibe una fuerza adicional cuando se combina con *Sabaoth* (; 1 S. 1:3; 4:4; Am. 9:5; Hag. 2:7-9). Sin embargo, es difícil decir qué significa precisamente la palabra “Sabaoth”. Las interpretaciones que la asocian con la guerra o los ejércitos o, alternativamente, con las estrellas de los cielos, incluyendo las potencias y los elementos de todo el cosmos (con una apelación a Gn. 2:1; Sal. 103:21; Is. 34:1-2) son

implausibles, dado que no pueden explicar todos los usos o ni siquiera los usos cambiantes en circunstancias distintas.

Quizá sea mejor la interpretación antigua que, al leer “ejércitos”, pensaba en los ángeles, dado que encuentra abundante apoyo en la Escritura. El nombre “Señor de los ejércitos” se usa repetidamente con referencia a los ángeles (1 S. 4:4; 2 S. 6:2; Is. 37:16; Os. 12:5-6; Sal. 80:1 [80:2 MT], 4 y ss.; 89:5-8 [89:6 MT]; 89:8 [89:9 MT]) y los ángeles se describen a menudo como un “ejército” que rodea el trono de Dios (Gn. 28:12-13; 32:1-2; Jos. 5:14; 1 R. 22:19; Job 1:6; Sal. 68:17 [68:18 MT]; 89:8 [89:9 MT]; 103:21; 148:2; Is. 6:2). Normalmente, la Escritura habla de una hueste (singular) de ángeles, pero también menciona repetidas veces muchos ejércitos angélicos (Gn. 32:2; Dt. 33:2; Sal. 68:17; 148:2). Esto encaja con el significado del nombre, que no tiene en absoluto un carácter belicoso o marcial (esto no puede inferirse ni siquiera de 1 S. 4:4; 17:45; 2 S. 6:2), sino que en todas partes expresa la gloria de Dios como rey (Dt. 33:2; 1 R. 22:19; Sal. 24:10; Is. 6:2; 24:23; Zac. 1:14; 14:16). Los ángeles pertenecen a la gloria (δόξα) de Dios o de Cristo: la enfatizan y la amplían (Mt. 25:31; Mr. 8:38; 2 Ts. 1:7; Ap. 7:11). A lo largo de las escrituras, “YHWH Sabaoth” es el solemne apelativo real de Dios, lleno de majestad y de gloria. El nombre *Elohim* denota a Dios como Creador y Sustentador de todas las cosas; *‘El Shaddai* lo representa como el todopoderoso, que somete la naturaleza al servicio de la gracia; YHWH lo describe como aquel que, en su gracia, permanece siempre fiel; *YHWH Sabaoth* lo caracteriza como rey en la plenitud de su gloria, alguien que, rodeado por las huestes de los ángeles, gobierna el mundo como el todopoderoso, y que en su templo recibe el honor y la aclamación de todas sus criaturas.²⁹[191] En el Nuevo Testamento se han conservado todos estos nombres. El y Elohim se traducen como Dios (θεός), Elyon como “el altísimo” (ὑψιστος θεός, Mr. 5:7; Lc. 1:32, 35, 76; 8:28; Hch.

7:48; 16:17; He. 7:1; cf. Lc. 2:14, “Dios en las alturas” (ἐν ὑψιστοῖς θεῶ). Aunque la apelación de Dios como “el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” o “el Dios de Israel” se perpetúa en el Nuevo Testamento (Mt. 15:31; 22:32; Mr. 12:26; Lc. 1:68; 20:37; Hch. 3:13; 7:32, 46; 22:14; He. 11:16), generalmente estas aposiciones se ven sustituidas por los genitivos “mi”, “nuestro”, “vuestro” (plural), porque en Cristo, Dios se ha convertido en el Dios y Padre de su pueblo y de cada uno de sus hijos (He. 8:10; Ap. 7:12; 19:5; 21:3). El nombre YHWH se explica algunas veces como “el alfa y la omega”, “el que es, el que fue y el que ha de venir”, “principio y fin”, “el primero y el postrero” (Ap. 1:4, 8, 11 [KJV], 17; 2:8; 21:6; 22:13). Para el resto, siguiendo el ejemplo de la LXX, que ya leía Adonai, el nombre YHWH se traduce como Señor (Κυριος, derivado de κυρος, fuerza). Κυριος señala al poderoso, el Señor, dueño y gobernador que ejerce *legalmente* poder y autoridad (en distinción al δεσποτης, que se refiere al que ejerce *realmente* el poder), y en el Nuevo Testamento “Señor” se usa variablemente para referirse a Dios y a Cristo. Además, las combinaciones “YHWH Elohim” y “YHWH Elohim Sabaoth” se encuentran de nuevo en el Nuevo Testamento, como “Señor Dios” (Lc. 1:16; Hch. 7:37; 1 P. 3:15; Ap. 1:8; 22:5) y “Señor Dios todopoderoso” (Ap. 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 21:22), mientras que en Romanos 9:29 y Santiago 5:4 “Sabaoth (ejércitos)” queda sin traducir.

PADRE

El nombre nuevo, añadido por nuestro Señor Jesucristo, es el nombre personal “Padre” (Πατηρ), que indica la relación familiar especial entre Dios y su pueblo. Sin embargo, este nombre de la Deidad también aparece en las religiones paganas,³⁰ y en el Antiguo Testamento ya se usa diversas veces para hablar de Dios (Dt. 32:6; Sal. 103:13; Is. 63:16;

64:8; Jer. 3:4, 19; 31:9; Mal. 1:6; 2:10), del mismo modo que a Israel se le llama repetidamente su hijo (Éx. 4:22; Dt. 14:1; 32:19; Is. 1:2; Jer. 31:20; Os. 1:1; 11:1). En el Antiguo Testamento, el nombre “Padre” expresa la relación teocrática especial que Dios tiene con su pueblo Israel, al que formó en su gracia a partir de Abraham. En el sentido más general de Origen y Creador, el nombre “Padre” se usa en 1 Corintios 8:6, Efesios 3:14-15, Hebreos 12:9 y Santiago 1:17 (cf. Lc. 3:38; Hch. 17:28). Pero sobre todo el nombre expresa la relación ética que mantiene Dios ahora con todos sus hijos, por medio de Cristo. La Israel del Antiguo Testamento, en su relación con Dios, es el tipo y modelo de esto. Pero ahora, en Cristo, esta relación se ha profundizado y ampliado, se ha vuelto personal, ética, individual. El reino teocrático conocido en Israel se convierte en un reino del Padre que está en los cielos, un reino posibilitado por el verdadero y unigénito Hijo del Padre. Aquí hallamos el reinado perfecto, porque tenemos a un rey que es simultáneamente Padre y que no somete a sus súbditos por la fuerza, sino que los crea y los sustenta en persona. Aquí, los creyentes que son ciudadanos obtienen la adopción como hijos y se vuelven también conscientes de ello mediante la agencia del Espíritu Santo (Jn. 3:5, 8; Ro. 8:15 y ss.). Así, “Padre” es la revelación suprema de Dios, y dado que el Padre se nos da a conocer en Jesús por medio del Espíritu, la revelación plena, abundante del nombre de Dios es trinitaria: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La plenitud que desde el principio fue inherente al nombre Elohim se ha revelado gradualmente haciéndose plena y espléndidamente manifiesta en el nombre trinitario de Dios.

LOS ATRIBUTOS INCOMUNICABLES DE DIOS³¹

[192] Nos apartamos ahora de los nombres propios de Dios para reflexionar sobre una enseñanza más amplia sobre la naturaleza y la actividad de Dios. Aunque algunos teólogos

(Juan Damasceno, Buenaventura) tratan la Trinidad antes que los atributos generales de la naturaleza de Dios, seguimos la Escritura, en la que hallamos una revelación anterior y más clara de la última. La Trinidad no se revela claramente hasta que llegamos al Nuevo Testamento. Los nombres YHWH y Elohim preceden a los de Padre, Hijo y Espíritu. Dios es independiente, autosuficiente en sí mismo, y la única fuente de toda existencia y vida. YHWH es el nombre que describe esta esencia y esta identidad con la mayor claridad: “Seré el que seré”. Es dentro de esta aseidad de Dios, concebido no solo como quien tiene un ser derivado de sí mismo, sino también como la plenitud de la existencia, donde se incluyen todas las otras perfecciones divinas.

ASEIDAD/INDEPENDENCIA

Por lo tanto, iniciamos nuestro examen de los atributos de Dios con la *aseidad* o independencia, un hecho más o menos reconocido por todos los humanos en la propia definición de “Dios”. Si Dios ha de ser verdaderamente Dios, debe ser suficiente para sí mismo. No depende de nada, ni nada necesita; más bien, todo lo que existe depende de él. Él es la única fuente de toda existencia y vida, de toda luz y amor, la fuente desbordante de todo bien (Sal. 36:10; Hch. 17:25), el Alfa y Omega, quien es, quien fue y quien ha de venir (Is. 41:4; 44:6; 48:12; Ap. 1:8). Es el ser perfecto, más elevado, el más excelente, “sin que pueda existir o concebirse nada mejor que él”. Todo ser está incluido en él; es un océano de ser ilimitado. “Si has dicho que Dios es bueno, grande, bendito, sabio o que posee cualquier otra cualidad, se resume en una sola palabra: él es (*Est*). Ciertamente, para él, *ser* es ser todas estas cosas. Incluso si añades cien cualidades semejantes, no habrás superado las fronteras de su ser. Habiéndolas dicho todas, no has añadido nada; sin haber dicho ninguna, no has restado

nada”.³² Los teólogos católicos romanos y los reformados siguen esta afirmación escolástica, aunque los reformados acabaron prefiriendo el término “independencia” en lugar de “aseidad”. Si bien la aseidad solo expresa la autosuficiencia de Dios en su existencia, la independencia tiene un sentido más amplio, e implica que Dios es independiente en todo: en su existencia, en sus perfecciones, en sus decretos y en sus obras. En consecuencia, mientras que en el pasado los teólogos usaban sobre todo el nombre YHWH como su punto de partida, en años posteriores la independencia de Dios aparece con mayor frecuencia como el primero de los atributos incommunicables.³³ Debemos concebir la independencia de Dios no solo en el sentido de que Dios tiene un ser que nace de sí mismo, sino también como la plenitud del ser, la inclusión de otras perfecciones. Acompañan a la propia aseidad, y son su desarrollo rico y multifacético. Es este atributo el que señala vívida y claramente la inconmensurable distinción entre Creador y criatura. A pesar de ello, en todas las criaturas existe también una analogía débil de esta perfección de Dios. Ciertamente, el panteísmo no puede admitir esto, pero el teísmo supone el hecho de que una criatura, aunque sea absolutamente dependiente, tiene una existencia distintiva propia. En esta existencia está implantado “un impulso hacia la autopreservación”. Toda criatura, hasta el punto en que comparte la existencia, teme a la muerte, e incluso el átomo más diminuto se resiste a todos los intentos de aniquilarlo. Una vez más, es la sombra del ser independiente e inmutable de nuestro Dios.

INMUTABILIDAD

[193] La *inmutabilidad* es una consecuencia natural de la aseidad divina. Mientras todo cambia, Dios es y sigue siendo el mismo. Si Dios no fuera inmutable, no sería Dios.

Solo a Dios le pertenece el verdadero ser, y sigue siendo aquello que existe realmente. A primera vista, esta inmutabilidad parece tener poco respaldo en la Escritura, dado que muestra a un Dios que mantiene la asociación más vital posible con el mundo. Como Creador de cielos y tierra, él viene y va, se revela y se vela, apartando su rostro (airado) y volviéndolo en su gracia. Dios incluso se arrepiente (Gn. 6:6; 1 S. 15:11; Am. 7:3, 6; Jl. 2:13; Jon. 3:9; 4:2). En la plenitud del tiempo incluso se hizo humano en Cristo y procedió a habitar en la Iglesia por medio de su Espíritu Santo. Rechaza a Israel y acepta a los gentiles. Y en la vida de los hijos de Dios se alternan en todo momento el sentimiento de culpa y la consciencia del perdón, las experiencias de la ira divina y de su amor, su abandono y su presencia.

Al mismo tiempo las Escrituras testifican que en medio de esta mutabilidad, Dios es y sigue siendo el mismo. Todo cambia, pero Dios sigue siendo quien es (Sal. 102:26-28). Él es YHWH, el que es y sigue siendo siempre el mismo; con el primero y con el último siempre es el mismo Dios (Is. 41:4; 43:10; 46:4; 48:12). Es el que es (Dt. 32:39; cf. Jn. 8:58; He. 13:8), es el único inmortal, y siempre es el mismo (Ro. 1:23; 1 Ti. 1:17; 6:16; He. 1:11-12). Lo que es cierto de su existencia y de su ser también lo es de su pensamiento y de su voluntad. No es humano, como para que mienta o se arrepienta. Hará lo que ha prometido (Nm. 15:28; 1 S. 15:29). Sus dones (*charismata*) y su llamado son irrevocables (Ro. 11:29); no rechaza a su pueblo (Ro. 11:1). Acaba lo que ha comenzado (Sal. 138:8; Fil. 1:6). Él, YHWH, no cambia (Mal. 3:6). En él “no hay mudanza, ni sombra de variación” (Stg. 1:17).

Sobre este cimiento, la teología cristiana levantó su doctrina de la inmutabilidad divina. Contrariamente al deísmo y al panteísmo, el Dios que es no puede cambiar, porque todo cambio disminuiría su ser. Esta doctrina de la

inmutabilidad de Dios es importante; la propia distinción entre Creador y criatura gira en torno al contraste entre ser y llegar a ser. Nuestra dependencia de Dios se basa en su inmutabilidad. Los conceptos filosóficos de un llegar a ser absoluto no tienen lugar en la teología cristiana, ni debería entenderse la inmutabilidad en términos filosóficos estáticos. Nunca debemos confundir el discurso sobre la inmutabilidad divina con la igualdad monótona o la inmovilidad rígida. El Dios inmutable es un Dios vivo, que se relaciona con sus criaturas de muchas maneras y que participa en sus vidas. Dios es trascendente e inmanente. Sin perder nada de sí mismo puede dar de sí y, aunque mantiene absolutamente su inmutabilidad, puede entrar en un número infinito de relaciones con sus criaturas. Si Dios no fuese inmutable, no sería Dios.³⁴ Un distintivo de la grandeza de Dios es que puede condescender al nivel de sus criaturas, y que, aunque trascendente, puede habitar inmanentemente en todos los seres creados.

Para ilustrar este punto, Agustín habló del sol, que no cambia tanto si abrasa como si calienta, hiere o vivifica, y de una moneda, que sigue siéndolo tanto si se le llama “recompensa” o “arras”. Una columna se mantiene inmutable tanto si una persona la ve a su izquierda como a su derecha (Tomás). Un artista no cambia cuando da forma a su visión interior en palabras o en tono, en voz o en color, ni tampoco lo hace un erudito cuando plasma sus ideas en un libro. Ninguna de estas comparaciones es perfecta, pero sugieren cómo algo puede cambiar sus relaciones y mantener al mismo tiempo su esencia. Esto es especialmente cierto de Dios, dado que él, el inmutable, es la única causa de todo lo que cambia. No debemos imaginar que Dios se *sitúa* en relación con alguna criatura como si esta pudiera existir con independencia de él. Más bien, él induce su existencia y, mediante ese mismo acto y en el mismo momento, *ambos* entablan una relación. En Dios no

existe en absoluto un “antes” y un “después”; estos adverbios se aplican solo a cosas que no existieron antes, pero sí existen después.³⁵ Es el propio ser inmutable de Dios el que llama a existir y a colocarse en el escenario ante su vista a los seres mutables que poseen un orden y una ley que son propios únicamente de ellos.

INFINITUD

[194] Cuando se aplica al tiempo, la inmutabilidad (o infinitud) de Dios se llama eternidad; cuando se aplica al espacio, se llama omnipresencia. De vez en cuando ambos conceptos se han incluido bajo el término paraguas “infinitud divina”, aunque la palabra “infinitud” es ambigua, sobre todo cuando los filósofos, a modo de negación, interpretan su significado como “inacabable”. El neoplatonismo, la Cábala hebrea, Spinoza y Hegel utilizaron variantes de este tema. Sin embargo, bien entendida, la infinitud de Dios no es un concepto filosófico que se obtiene negativamente por abstracción partiendo de cosas finitas. Dios es positivamente infinito en su esencia característica, absolutamente perfecto, infinito en un sentido intensivo, cualitativo. La infinitud de Dios sugiere, negativamente, que a diferencia de sus criaturas en él no hay ninguna limitación. Pero también sugiere, positivamente, que Dios es ilimitado en sus virtudes, que en él están presentes todas las virtudes en un grado absoluto; en otras palabras, la infinitud de Dios equivale a la perfección.³⁶ No obstante, no debemos entender este concepto como una infinitud de magnitud (en el sentido en que a veces la gente habla de las dimensiones infinitas o ilimitadas del universo espacial), porque Dios es incorpóreo y no tiene extensión. Tampoco se trata de una infinitud numérica (como cuando en matemáticas decimos que algo es infinitesimalmente pequeño o infinitamente grande), porque esto entraría en conflicto con la unicidad y con la simplicidad de Dios. Más

bien se trata de una “infinitud de esencia”; Dios es infinito en su esencia característica, absolutamente perfecto, infinito en un sentido intensivo, cualitativo y positivo. Entendida de esta manera, la infinitud de Dios es sinónimo de perfección, y no hay que tratarla como un atributo distintivo.

ETERNIDAD

La infinitud en el sentido de no estar determinado por el tiempo es la eternidad de Dios. En ningún lugar habla la Escritura de un principio o un fin de la existencia de Dios; este entra en el tiempo, pero aun así lo trasciende. Es el primero y el último (Is. 41:4; Ap. 1:8), quien existía antes de que el mundo fuese (Gn. 1:1; Jn. 1:1; 17:5, 24), y quien continúa a pesar de todos los cambios (Sal. 102:27-28). Es Dios de la eternidad a la eternidad (Sal. 90:2; 93:2). El número de sus años es inescrutable (Job 36:26). A sus ojos mil años son tan breves como lo es el día de ayer para nosotros (Sal. 90:4; 2 P. 3:8). Es el Dios eterno (Is. 40:28; Ro. 16:26), el que habita la eternidad (Is. 57:15), vive por siempre y siempre (Dt. 32:40; Ap. 10:6; 15:7), jura por su vida (Nm. 14:21, 28), se le llama el “que vive y permanece para siempre” (1 P. 1:23), el Dios inmortal (Ro. 1:23; 1 Ti. 6:16), quien es y quien fue y quien ha de venir (Éx. 3:14; Ap. 1:4, 8). Aunque la Escritura habla aquí de Dios en términos humanos y de la eternidad bajo las formas del tiempo, a la vez indica claramente que Dios trasciende el tiempo y no se lo puede medir o definir según los estándares cronológicos.

Contrariamente al deísmo, la eternidad de Dios es cualitativamente, no meramente cuantitativamente, una extensión infinita del tiempo. La teología cristiana debe evitar también el error del panteísmo, que simplemente considera la eternidad como la sustancia o la esencia del propio tiempo. La eternidad excluye un principio, un final y

una sucesión de momentos. Entre la eternidad y el tiempo existe una distinción no solo en cantidad y en grado, sino también en calidad y esencia. Dios no es engendrado, es incorruptible e inmutable. El tiempo es el modo existencial de todas las criaturas finitas. Dios, por otro lado, es el eterno Yo Soy, quien no tiene principio ni final y cuya duración no está sujeta a medición ni a contabilización. Sin embargo, la eternidad de Dios no es estática o inmóvil, sino la plenitud del ser, presente e inmanente en cada momento del tiempo. Dios impregna el tiempo, y cada instante del tiempo, con su eternidad; mantiene una relación definida con el tiempo, entrando en él con su eternidad. Entre la eternidad y el tiempo hay una distinción no solo en cantidad y en grado, sino también en calidad y en esencia. Agustín captó la misteriosa naturaleza esquivada del tiempo cuando dijo que el tiempo existe solo donde el presente se convierte en pasado y el futuro en presente. “Entonces, ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a alguien que me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo, puedo afirmar con seguridad que sí sé esto: si nada pasara, no habría tiempo pasado; si no viniera nada de camino, no habría tiempo futuro; y si no existiera nada, no habría tiempo presente” (Agustín, *Confesiones*, XI, 14).

El tiempo no es una sustancia separada, un ente real, sino un modo de existencia. Si no hubiera criaturas no habría tiempo. Aunque el tiempo es objetivamente real, no meramente una forma subjetiva de observación, como pensaba Kant,³⁷ para medir el tiempo es necesaria una mente pensante. Recordamos el pasado, experimentamos el presente y esperamos el futuro. Aquí es necesario distinguir entre tiempo extrínseco y tiempo intrínseco. Con “tiempo extrínseco” queremos decir el estándar accidental y arbitrario con el que medimos el movimiento. Lo derivamos del movimiento de los cuerpos celestes, que es conocido constante y universalmente (Gn. 1:14 y ss.). En este

sentido, un día cesará el tiempo (Ap. 10:6; 21:23 y ss.). Pero el tiempo intrínseco es el modo de existencia en virtud del cual las cosas tienen un pasado, un presente y un futuro. En consecuencia, la naturaleza esencial del tiempo no es que sea finito o infinito, sino que abarca una sucesión de momentos, que en él existe un periodo que es pasado, otro que es presente y otro que vendrá después. Así, la conclusión es que el tiempo (el tiempo intrínseco) es el modo de existencia que caracteriza a todos los seres creados y finitos. Quien dice “tiempo” dice movimiento, cambio, mensurabilidad, computabilidad, limitación, finitud, naturaleza creada. El tiempo es la duración de la existencia de las criaturas. Por lo tanto, en Dios no puede haber tiempo. Es quien es desde la eternidad hasta la eternidad. En él “no hay mudanza, ni sombra de variación” (Stg. 1:17). Dios no es un progreso, sino un ser eterno. No tiene principio ni final, pero tampoco conoce un momento anterior y otro posterior. No puede sujetarse a una medición o una contabilización de su duración. Para él, mil años son como un día. Es el Yo Soy eterno (Jn. 8:58). Por lo tanto, debemos pensar en la eternidad de Dios como un presente eterno, sin pasado ni futuro. “Para Dios, todas las cosas son presentes. Tu hoy es la eternidad. La propia eternidad es la sustancia de Dios, que no contiene nada que sea mutable”.³⁸

A pesar de esto, no debemos concebir la eternidad de Dios como un momento eternamente estático, inmóvil. Por el contrario: es idéntico al ser de Dios, y por tanto de su plenitud de ser. No es solo que Dios sea eterno; es su propia eternidad.³⁹ Una verdadera analogía de esto no es la existencia insatisfecha de una persona para quien, debido al tedio o al aburrimiento, la tristeza o el temor, los minutos son como horas y los días no corren, sino que se arrastran. La analogía radica más bien en la vida abundante y exuberante del trabajador alegre, para quien el tiempo apenas existe y pasa volando. Por lo tanto, la eternidad de

Dios no está, de forma abstracta y trascendente, por encima del tiempo, sino que se encuentra presente e inmanente en cada momento del tiempo. Existe ciertamente una diferencia esencial entre entidad y tiempo, pero también existe una analogía y un parentesco entre ellos, de modo que el primero puede habitar y obrar en el segundo. El tiempo no puede existir en y por sí mismo. Dios, mediante su poder eterno, sustenta el tiempo, tanto en su totalidad como en cada instante separado del mismo. Dios introduce con su eternidad el tiempo y cada momento de este. En cada segundo late la eternidad. Dios permanece eterno y habita en la eternidad, pero usa el tiempo con miras a manifestar sus pensamientos y sus perfecciones eternas. Hace que el tiempo sirva a la eternidad, demostrando así ser el Rey de los siglos (1 Ti. 1:17).

OMNIPRESENCIA

[195] La infinitud, en el sentido de estar limitado por el tiempo, es sinónimo de la omnipresencia divina. Aunque los cielos y la tierra no pueden contener a Dios (1 R. 8:27; 2 Cr. 2:6; Is. 66:1; Hch. 7:48), tampoco se lo puede excluir del espacio. Más bien, llena con su presencia cielos y tierra. Esta omnipresencia incluye el ser de Dios, así como su poder. Dios no está “en alguna parte”, pero llena cielos y tierra; él es, de una forma única, un lugar propio para sí. Toda la Escritura da por hecho que el cielo, aunque también creado, ha sido en un sentido especial la habitación de Dios y su trono desde el primer momento en que fue hecho (Dt. 26:15; 2 S. 22:7; 1 R. 8:32; Sal. 11:4; 33:13; 115:3, 16; Is. 63:15; Mt. 5:34; 6:9; Jn. 14:2; Ef. 1:20; He. 1:3; Ap. 4:1 y ss.; etc.). Pero también desciende a la tierra, visita a su pueblo, habita entre ellos (Éx. 19:6; 25:8; Dt. 7:6; 14:2; 26:19; Jer. 11:4; Ez. 11:20; 37:27), y está presente especialmente en Jerusalén (Éx. 20:24; Dt. 12:11; 14:23; etc.; 2 R. 21:7; 1 Cr. 23:25; 2 Cr. 6:6; Esd. 1:3; 5:16; 7:15; Sal. 135:21; Is. 24:23;

Jer. 3:17; Jl. 3:16, etc.; Mt. 5:34; Ap. 21:10); en el tabernáculo y en el templo de Sion, su casa (Éx. 40:34-35; 1 R. 8:10; 2 R. 11:10, 13; 2 Cr. 5:14; Sal. 9:11; Is. 8:18; Mt. 23:21); y encima del arca, entre los querubines (1 S. 4:4; 2 S. 6:2; 2 R. 19:15; 1 Cr. 13:6; Sal. 80:1; 99:1; Is. 37:16). Algo destacable es el uso que hace la Escritura de la imaginiería espacial para indicar la profunda presencia religiosa-moral: Dios está lejos de los malvados (Sal. 11:5; 37:9 y ss.; 50:16 y ss.; 145:20), pero los justos verán su rostro (Sal. 11:7), junto con los que tienen un espíritu contrito y humillado (Is. 57:15; Sal. 51:17-19). En Cristo, y por medio del Espíritu que él envía, habita en la Iglesia como su templo (Jn. 14:23; Ro. 8:9, 11; 1 Co. 3:16; 6:19; Ef. 2:21; 3:17), hasta que un día habitará con su pueblo y será el todo para todos (1 Co. 15:28; Ap. 21:3).

Aquí debemos recordarnos una vez más que en cada atributo hablamos de Dios en términos humanos. Pensamos siempre en términos de “en algún lugar”. Pero Dios trasciende todo espacio y localización; no está “en algún lugar”, pero aun así llena los cielos y la tierra. Cuando la Escritura usa el lenguaje del espacio infinito al respecto de Dios (Is. 66:1; Sal. 139:7; Am. 9:2; Hch. 17:24), confesamos que Dios se relaciona con el espacio como aquel que es infinito y, existiendo en sí mismo, también llena por completo todo punto del espacio, al que sustenta mediante su inmensidad. Debemos insistir en que el espacio no es una forma de percepción externa (Kant), que lo reduciría al mundo físico y encuadraría el tiempo al mundo espiritual e intelectual, interno. Como el tiempo, el espacio es el modo de existencia de todos los seres creados, y se puede concebir por un igual externa e internamente.

La teología cristiana trata de esquivar tanto el deísmo como el panteísmo e insiste, contra el segundo, que Dios trasciende el espacio (y el tiempo), y contra el primero, diciendo que Dios es totalmente inmanente en ambos.

Agustín usó la analogía de cuerpo y alma para explicar esto: de la misma manera que el alma, en su totalidad, está presente en el cuerpo como un todo y en cada parte del mismo, y del mismo modo que en todas partes se admite una y la misma verdad, así también, a modo de analogía, Dios está en todas las cosas y todas las cosas en Dios.⁴⁰ Estos pensamientos de Agustín reaparecieron más tarde en la Iglesia, tanto entre teólogos católicos romanos como entre protestantes.⁴¹ La analogía de Agustín también nos recuerda que Dios está presente de distintas maneras en sus criaturas. Existe una diferencia entre su inmanencia física y ética. Sugeriremos una analogía: también las personas pueden estar físicamente muy cerca unas de otras y, al mismo tiempo, a muchísima distancia en el espíritu y en sus puntos de vista (Mt. 24:40-41). El alma está presente en todo el cuerpo y en todas sus partes, pero en cada una de ellas lo está de una manera única, de una en la cabeza y de otra en el corazón, en las manos de otro modo que en los pies. Así, poniendo el ejemplo más extremo, Dios está presente en el infierno tanto como en el cielo. Con menos dramatismo podemos admitir sencillamente que existe una diferencia entre las criaturas, determinada por el modo en que Dios habita en ellas. En los seres creados, Dios habita conforme a la medida de su *ser*: en algunos en términos de su naturaleza, en otros en términos de justicia, en otros en términos de gracia y de gloria. Existe una infinita diversidad, para que todos ellos, en su conjunto, revelen la gloria divina. También hay una diferencia religioso-moral: solo los humanos son agentes morales responsables. Y luego hay otra diferencia importante: “Limpio te mostrarás para con el limpio, y severo serás para con el perverso” (Sal. 18:26).

Esto nos recuerda que no podemos escondernos de Dios; no hay ningún “lugar” donde él no esté (Sal. 139). No sirve de nada negar la omnipresencia divina. Él hace que la sintamos en nuestro corazón y nuestra consciencia, y nunca

está lejos de nosotros. Solo el pecado nos separa de Dios, no local, sino espiritualmente (Is. 59:2). Abandonar a Dios, huir de él, como hizo Caín, no radica en una separación local, sino en la incompatibilidad espiritual. “Una persona está lejos de Dios no por el lugar donde se encuentre, sino debido a su incongruencia”.⁴² Inversamente, acudir a Dios y buscar su rostro no consiste en hacer un peregrinaje, sino en humillarse y arrepentirse. Quienes lo buscan, lo encuentran, y no lejos, sino en su presencia inmediata. Porque en él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. “Acercarse a él es hacerse como él; apartarse de él significa diferenciarse de él”.⁴³ En palabras de Agustín:

No pienses, entonces, que Dios está presente en algunos lugares. Contigo es como tú has sido... Es bueno si has sido bueno; te parece malo si has sido malo; es tu ayudador si has sido bueno, es vengador si has hecho el mal... tienes un juez en tu propio corazón. Cuando deseas hacer algo malo, te alejas... te ocultas del público... de aquellos lugares del hogar que son abiertos y visibles, te apartas para acudir a tu cuarto privado. Pero incluso en ese lugar privado sientes la culpa de alguna otra dirección [y] te encierras en tu corazón y allí meditas. Pero él está a una profundidad incluso mayor que tu corazón. Por lo tanto, da igual adónde huyas... No hay absolutamente ningún lugar donde puedas esconderte. ¿Quieres huir de él? Más bien, corre a él.⁴⁴

UNIDAD

[196] El último de los atributos incommunicables de Dios, su unicidad, se distingue en la unidad de la singularidad y la unidad de la simplicidad. Con la primera nos referimos a que existe solo un ser divino, que en virtud de la naturaleza de ese ser Dios no puede ser más que un ser y, por consiguiente, que todos los demás seres existen solo gracias a él, por medio de él y para él. Por lo tanto, este atributo enseña la unidad de Dios y su unicidad, su unidad numérica exclusiva, a diferencia de su simplicidad, que denota su unidad interna o cualitativa. Dios es numérica y cuantitativamente uno, absoluta y exclusivamente. Las concepciones evolucionistas del paso que se produce en el

Antiguo Testamento del politeísmo al monoteísmo son insostenibles. La Escritura es monoteísta de principio a fin. A pesar de que en la revelación existe, ciertamente, cierto tipo de progresión y algún desarrollo de sus ideas, el Antiguo Testamento, con su enseñanza sobre la unidad del mundo y de la raza humana, la elección de Israel y el pacto con ese pueblo, y su enseñanza sobre la religión y la moral descritas en la ley, se basa de principio a fin en la unidad de Dios. YHWH es el Creador del mundo (Gn. 1 y 2), el dueño y juez de toda la Tierra (Gn.14:19, 22; 18:25), el único Señor (Dt. 6:4), quien no tolera a otros dioses delante de él (Éx. 20:3). En el Nuevo Testamento esta singularidad de Dios se vuelve incluso más clara en la persona de Cristo (Jn. 17:3; Hch. 17:24; Ro. 3:30; 1 Co. 8:5-6; Ef. 4:5-6; 1 Ti. 2:5).

Mediante esta confesión del único Dios verdadero, la Iglesia cristiana debutó en el mundo gentil, enfrentándose al politeísmo popular del mundo romano. Sintiendo fuertes en su postura confesional, los pensadores cristianos demostraron la unicidad de Dios no solo apelando a la Escritura, sino también derivando argumentos de todo ámbito del conocimiento humano para refrendar la verdad que proclamaban. Apelaron al testimonio del alma humana, a los pronunciamientos de muchos filósofos y poetas gentiles, a la unidad del mundo y la raza humana, a la naturaleza unitaria de la verdad y de la moralidad, a la naturaleza del ser divino, que no tolera iguales. Junto con el politeísmo atacaron todas las cosas directa o indirectamente relacionadas con él: el demonismo y la superstición, la adivinación y la magia, la divinización del ser humano y la adoración al emperador, los teatros y los juegos.⁴⁵ En esta lucha candente, que duró varios siglos, el politeísmo fue vencido y se le privó de todo su poder, religiosa y científicamente. El politeísmo no logra satisfacer el espíritu humano; solo la confesión sobre el único Dios verdadero sustenta la religión, la verdad y la moral.

Aun así, incluso en el mundo moderno se conservan algunas formas de creencia y de práctica politeístas. Cuando la confesión del único Dios verdadero se debilita y se niega, y la unidad que se busca en el panteísmo acaba no satisfaciendo ni al intelecto ni al corazón, entonces ya no se puede mantener la unidad del mundo y de la humanidad, de la religión, la moral y la verdad. La naturaleza y la historia se hacen pedazos y, junto con tendencias politeístas fomentadas conscientemente o no, vuelve a asaltarnos todo tipo de superstición y de idolatría. La modernidad ofrece pruebas abundantes de este estado de cosas, y por este motivo la confesión de la unidad de Dios tiene hoy una mayor importancia incluso que en los tiempos antiguos.⁴⁶

SIMPLICIDAD

[197] La unidad de la simplicidad insiste en que Dios no es solo veraz y justo, amante y sabio, sino *la* verdad, la justicia, el amor y la sabiduría (Jer. 10:10; 23:6; Jn. 1:4-5, 9; 14:6; 1 Co. 1:30; 1 Jn. 1:5; 4:8). Debido a su perfección absoluta, todo atributo de Dios es idéntico a su esencia. Aunque a veces halla oposición basada en la filosofía, la doctrina de la simplicidad divina tiene una gran importancia para nuestra comprensión de Dios. Si Dios está compuesto, en el sentido que sea, es imposible mantener la perfección de su unidad, independencia e inmutabilidad. La simplicidad no es una abstracción filosófica, sino el resultado final de atribuir a Dios todas las perfecciones de las criaturas hasta el último grado divino. Es necesaria para afirmar que Dios tiene una vida distintiva e infinita, propia, dentro de sí mismo. Oponerse a la doctrina de la simplicidad de Dios con el argumento de que es una abstracción metafísica y que es incoherente con la doctrina de la Trinidad⁴⁷ supone malinterpretar la doctrina y la intención tras esta afirmación. El término “simple” no es antónimo de “doble” o “triple”, sino de “compuesto”. Dios no está compuesto por

tres personas, ni cada persona está compuesta por el ser y los atributos intrínsecos a esa persona, sino que el ser de Dios, no compuesto (simple) existe en tres personas. Además, supone negar a Dios distinciones tan categóricas como género y especie, sustancia y accidentes, materia y forma, potencialidad y realidad, esencia y existencia. Si hiciéramos tales distinciones en Dios, no podríamos decir “sin que pueda existir o concebirse nada mejor que él”, o que es la perfección del amor, la justicia y la santidad. Pero Dios es de forma única él mismo, y no tiene nada por encima de él. En consecuencia, es totalmente idéntico a los atributos de sabiduría, gracia, amor, etc. Es absolutamente perfecto, aquel del que decimos que no puede existir o concebirse nada mejor que él.⁴⁸

Por supuesto, a este respecto las criaturas son diferentes porque en ellas hay una distinción entre existir, ser, vivir, conocer, desear, actuar, etc. “Todo lo compuesto es creado.” Ninguna criatura puede ser completamente simple, porque toda criatura es finita. Sin embargo, Dios es infinito, y todo lo que hay en él también lo es. Todos sus atributos son divinos, y por lo tanto infinitos y uno con su ser. Por este motivo él es y solo puede ser autosuficiente, plenamente bendito y glorioso dentro de sí mismo.⁴⁹ Por consiguiente, Dios es simple en su multiplicidad y múltiple en su simplicidad (Agustín). Es decir, que toda calificación, todo nombre, usado en referencia a Dios, lejos de ser una negación, es un enriquecimiento de nuestro conocimiento de su ser. “La esencia divina está autodeterminada y es distinta a todo lo demás, en el sentido de que a ella no se puede añadir nada.”⁵⁰

LOS ATRIBUTOS COMUNICABLES DE DIOS⁵¹

ESPIRITUALIDAD

[198] Partiendo de nuestra exposición de la simplicidad de Dios pasamos de forma natural (dado que todo lo corpóreo es compuesto) al tratamiento de la naturaleza *espiritual* de Dios. La presuposición del Antiguo Testamento, y algo que se enseña explícitamente en el Nuevo, es que Dios es Espíritu. Aunque es cierto que, hablando en términos humanos, la Escritura atribuye a Dios una serie de órganos y actividades humanas (corazón, entrañas, vista, oído, olfato), hay límites; no se lo relaciona con los órganos de ingesta de alimentos, digestión ni reproducción, el gusto ni el tacto. Nunca se le atribuye un cuerpo. Aunque el Antiguo Testamento en ningún momento afirma explícitamente que Dios es Espíritu, esta concepción es básica para la descripción general de Dios. Es autoexistente (Éx. 3:13-14; Is. 41:4; 44:6), eterno (Dt. 32:40; Sal. 90:1 y ss.; 102:27), omnipresente (Dt. 10:14; Sal. 139:1 y ss.; Jer. 23:23-24), incomparable (Is. 40:18, 25; 46:5; Sal. 89:7, 9), invisible (Éx. 33:20, 23), “inimaginable” (Éx. 20:4; Dt. 5:8), dado que carece de forma (Dt. 4:12, 15). Se relaciona con la humanidad como el “espíritu” con la “carne” (Is. 31:3), y por medio de su Espíritu está presente en su Creación y crea y sustenta todas las cosas (Gn. 2:7; Job 33:4; Sal. 33:6; 104:30; 139:7, etc.).⁵² En el Nuevo Testamento esto es más evidente. Descubrimos que Dios es eterno (Ro. 16:26; 1 Ti. 6:16; 1 P. 1:23; Ap. 1:8; 10:6; 15:7), omnipresente (Hch. 17:27-28; Ro. 1:22-23), y Jesús llama explícitamente a Dios “Espíritu” (πνευμα), el motivo para adorar a Dios en espíritu y en verdad (Jn. 4:24). Los apóstoles enseñan lo mismo cuando llaman a Dios “invisible” (Jn. 1:18; cf. 6:46; Ro. 1:20; Col. 1:15; 1 Ti. 1:17; 6:16; 1 Jn. 4:12, 20).

A pesar de los esfuerzos de teósofos, panteístas, socinianos y determinados filósofos de atribuir un cuerpo a Dios, la Iglesia y la teología cristianas han sostenido firmemente la espiritualidad divina. El término “espíritu” se usa para indicar que Dios es una sustancia única, diferente

al universo, inmaterial, imperceptible a los sentidos humanos, sin composición ni extensión. La teología cristiana no puede satisfacerse con intentos filosóficos como los de Hegel, quien, aunque usa el término “espíritu” (o “mente”; *Geist*), señala con él el estadio final y más elevado de la Idea en su desarrollo por medio de la naturaleza. La Idea alcanza en la humanidad, sobre todo en la filosofía, su expresión más elevada. “Lo lógico se vuelve naturaleza, y la naturaleza se vuelve Espíritu (Mente).”⁵³ Hegel sigue buscando la esencia del Espíritu (Mente) en la idealidad, en “simplemente ser en sí mismo”, en la “yo-idad”,⁵⁴ pero Dios *se hace* Espíritu (mente) solo mediante un dilatado proceso en y por medio de los humanos. No podemos identificar esta visión panteísta con la confesión cristiana de que “Dios es Espíritu”. La espiritualidad de Dios es diferente de cualquier realidad “espiritual” de la Creación; es única.

Aun así, podemos y debemos hablar de analogías con el espíritu humano. Dios, que es Espíritu, es también “Padre de los espíritus” (He. 12:9), y como Creador y Padre de todas las cosas, visibles e invisibles, fuente y origen de los espíritus, celestiales y terrenales (He. 11:3). Así, podemos hacernos débiles impresiones de la espiritualidad divina partiendo de nuestros propios espíritus, pero en tanto en cuanto que nuestras propias almas son un misterio para nosotros, es evidente que nos hallamos en las fronteras exteriores de nuestro entendimiento. La espiritualidad de Dios es única, y cuando usamos el término “espíritu” debemos tener la prudencia de no aplicarlo a Dios, a los ángeles y a las almas unívoca y sinónimamente, sino analógicamente. La espiritualidad de Dios se refiere a esa perfección de Dios que le describe, negativamente, como inmaterial e invisible, análogamente al espíritu de los ángeles y al alma de los humanos; y, positivamente, como el fundamento oculto, simple (no compuesto), absoluto, de todo ser creado, somático y pneumático. Es muy importante

defender nuestra confesión de que la naturaleza de Dios es espiritual de una forma única, porque el carácter total de nuestra adoración y de nuestro servicio a Dios descansa sobre ella. La adoración en espíritu y en verdad se basa en la espiritualidad de Dios. Por sí sola (en principio y para siempre) induce a la eliminación de toda adoración a las imágenes.

INVISIBILIDAD

[199] Implícita en la espiritualidad de Dios hallamos su invisibilidad, un atributo que la Escritura enseña claramente.⁵⁵ Entonces, ¿qué quiere decir la Escritura cuando habla de “ver a Dios”? Cuando los Padres de la Iglesia se enfrentaron a los hechos inmutables bíblicos, señalaron que Dios podía hacerse y se hizo visible mediante actos especiales de la gracia, y entonces solo por un instante; a Moisés (Éx. 34), a Isaías (Is. 6) y a Pablo (2 Co. 12).⁵⁶ “No tenemos la capacidad de verle, pero él sí la tiene para aparecerse a nosotros”.⁵⁷ Sin embargo, la mayoría negó una visión de Dios al respecto de su esencia,⁵⁸ aunque esto cambió bajo la influencia del neoplatonismo, sobre todo tal como venía mediada por los escritos místicos del Pseudo Dionisio. Se creía que el alma, elevada por la gracia sobrenatural, se podía divinizar, y tener una visión clara y esencial de Dios. Próspero habló de los benditos en el cielo que “contemplaban en sus corazones la sustancia de su propio creador”.⁵⁹ Bernardo dice que Dios será visto en todas sus criaturas, pero que la Trinidad también se verá en sí misma.⁶⁰ Y el Concilio de Florencia declaró que las almas, “inmediatamente al entrar en el cielo, obtendrían una visión clara del Dios uno y trino tal como es realmente; a pesar de ello, y en proporción a la diversidad de sus méritos, unas más perfectamente que otras”.⁶¹ La especulación sobre este punto floreció en el escolasticismo medieval también

para justificar la práctica de invocar a los ángeles y a los benditos en los cielos, quienes, según esta concepción, ven en Dios todo lo que va a suceder, y por tanto conocen las necesidades de los creyentes en el mundo. A pesar de que se añadió la advertencia de que la visión de Dios no equivale a la comprensión y que difiere entre los creyentes en función de sus méritos, a pesar de ello esta doctrina condujo a la divinización de los humanos. La criatura humana, habiendo recibido un don sobrenatural, mediante sus propios méritos se aúpa a un nivel superior y se vuelve como Dios.⁶²

Los teólogos de la Reforma discrepaban sobre este punto; algunos pensadores luteranos y reformados consideraban que no era imposible una visión esencial de Dios.⁶³ La mayoría de teólogos reformados eran más prudentes, rechazando la idea o apartando a un lado estas especulaciones del escolasticismo.⁶⁴ Sin duda, esta modestia sigue la pauta de la Escritura. La Biblia enseña ciertamente que los santos en el cielo contemplan a Dios, pero no entra en detalles, y en otros lugares define a Dios como invisible. Lo que nos espera es “conocer como somos conocidos” (1 Co. 13:13). Además, Dios es infinito, y como los seres humanos son finitos y siguen siéndolo en el estado de gloria, nunca podremos tener más que una visión de Dios humana y finita. La representación del Dios infinito en nuestra consciencia humana finita es, y seguirá siendo siempre, finita. Por lo tanto, la visión de Dios no puede ser “con respecto a su esencia”; toda visión de Dios requiere siempre un acto de condescendencia (συγκαταβασις) divina, una revelación mediante la cual Dios, por su parte, desciende hasta nosotros y se hace cognoscible. Mateo 11:27⁶⁵ sigue cumpliéndose en el cielo. Una visión lógica de Dios en su esencia supondría la divinización de la humanidad y la destrucción de los límites entre el Creador y la criatura. La bienaventuranza de la humanidad radica sin

duda en la “visión beatífica de Dios”, pero esta visión estará siempre adaptada a nuestra naturaleza humana finita y limitada. La Escritura no respalda una divinización (θεωσις) como la que hallamos en el sistema jerárquico del Pseudo Dionisio.⁶⁶

CONOCIMIENTO, PRESCIENCIA, CONOCIMIENTO MEDIO

[200] La Escritura presupone la consciencia y el conocimiento de Dios, de los que habla figurativamente como “luz” (1 Jn. 1:5; 1 Ti. 6:16; Sal. 4:6; 27:1; 36:9; 43:3; Jn. 1:4, 9; 8:12; Stg. 1:17, etc.). Existen otras connotaciones de “luz” (pureza, santidad, gozo, bienaventuranza), pero lo que destaca en el uso figurativo del término “luz” es su significado intelectual. Sin embargo, el conocimiento se convierte rápidamente en un llamado moral. Dios brilla en nuestros corazones y ofrece la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo (2 Co. 4:6), de modo que nosotros, que caminamos en las tinieblas (Jn. 1:5; 3:19) aprendamos a amar la luz, y a caminar de nuevo en ella (Mt. 5:14, 16; Jn. 3:21; Ro. 13:12; Ef. 5:8; Fil. 2:15; 1 Ts. 5:5; 1 Jn. 1:7, etc.). En Dios no hay ninguna oscuridad; él es la luz en todo instante. Vive en la luz, y es en sí mismo la fuente de toda luz. Además, la vida trinitaria de Dios es completamente consciente (Mt. 11:27; Jn. 1:17-18; 10:15; 1 Co. 2:10).

Nada escapa al conocimiento de Dios. Sin embargo, el pensamiento panteísta niega esto cuando concibe el Inconsciente como la unidad de todas las cosas. Entonces, el Absoluto es incapaz de consciencia. Dentro de la crítica, todo el que sostenga una cosmovisión teleológica debe tener a un Dios consciente de sí mismo e inteligente. Así, la observación del propósito en el mundo conduce necesariamente a la admisión de un Ser divino, inteligente. La realidad de la consciencia humana señala en la misma

dirección: no podemos explicar el surgimiento de la consciencia a partir de algo que es inconsciente. Sin duda, el efecto no puede contener más que la causa. “El que hizo el oído, ¿no oír? El que formó el ojo, ¿no verá?” (Sal. 94:9). La consciencia que tiene Dios de sí mismo difiere de su consciencia del mundo, pero es inseparable de ella. Partiendo de la plenitud infinita de sus propias ideas, Dios creó el mundo para revelar de la mejor manera sus perfecciones en sus criaturas. Las perfecciones *arquetípicas* de Dios se revelan *ectópicamente* en el universo. Es decir, que mientras que el conocimiento de Dios y su consciencia del mundo son comunicables a la humanidad, siguen difiriendo cualitativamente del conocimiento humano del mundo. A diferencia de la consciencia humana finita, la consciencia de sí mismo de Dios no tiene límites; Dios lo sabe todo (1 Jn. 3:20). El contenido del conocimiento que tiene Dios no es menos que su ser; en Dios coinciden el ser y el saber. Ante él no hay criatura oculta, sino que todo está abierto y desnudo bajo su mirada (He. 4:13). A diferencia del conocimiento humano, el de Dios no se basa en la observación (*a posteriori*); es *a priori*, presente desde la eternidad (Ro. 8:29; 1 Co. 2:7; Ef. 1:4-5; 2 Ti. 1:9). Para él todas las cosas están eternamente presentes; su conocimiento no es susceptible de aumento (Is. 40:13 y ss.; Ro. 11:34).⁶⁷

[201] Por consiguiente, en sentido estricto, es un error hablar de la presciencia divina; solo existe un conocimiento de Dios. Con él no hay “distinciones cronológicas”. “Porque, ¿qué es la presciencia, sino el conocimiento de sucesos futuros? Pero, ¿puede algo ser futuro para Dios, que sobrepasa todos los tiempos? Porque si el conocimiento de Dios incluye estas mismas cosas, para él no son futuras, sino presentes; y por este motivo no deberíamos seguir hablando de la presciencia, de Dios, sino simplemente de su conocimiento”.⁶⁸ “Lo que para nosotros es pasado o futuro,

para él es siempre presente”.⁶⁹ “Independientemente de cómo discurren los tiempos, con él siempre es presente”.⁷⁰ Hacer distinciones en el conocimiento de Dios es un concepto puramente humano, que contradice la enseñanza de la Escritura, pero que aun así aparece una y otra vez en la Iglesia. El motivo por el que se cuestiona el conocimiento de Dios (entendido ahora, especialmente, como presciencia) es porque muchos consideran que esta omnisciencia divina es irreconciliable con el libre albedrío humano. Si Dios realmente sabe todas las cosas de antemano, se dice, todo está grabado en piedra desde la eternidad, y ya no hay espacio para actos libres y contingentes. Los intentos para cuadrar la omnisciencia y el libre albedrío adoptan una de dos formas: Dios solo sabe lo que harán los agentes humanos libres (Orígenes), o Dios sabe lo que sucederá porque ha decretado que pase y por tanto debe suceder (Agustín). En este último caso, afirmamos tanto el libre albedrío como la omnisciencia como artículos de fe, sin pretender que los entendamos del todo. Nuestra voluntad tendrá tanta libertad como Dios quiera que tenga.

Después de la Reforma estuvo en boga un concepto nuevo del “conocimiento medio”, el conocimiento divino de eventos contingentes antecedentes por lógica a los decretos divinos. Esta concepción, fomentada entre otros por Molina y Suárez, obtuvo cierta aceptación entre los pensadores jesuitas católicos romanos, pero fue rechazada por los pensadores reformados. La teoría del conocimiento medio intenta armonizar el concepto pelagiano de un libre albedrío indiferente con la omnisciencia de Dios, de modo que es incompatible con el decreto divino. Se entiende que Dios deriva este conocimiento de los actos humanos libres no de su propio ser, sino de la voluntad de las criaturas, volviéndose así dependiente del mundo para obtener su propio conocimiento. Las criaturas obtienen independencia, y Dios se convierte en el director ejecutivo de un mundo en

el que es esclavo de sus subordinados. Este concepto difiere de las enseñanzas de Agustín y de Tomás de Aquino, quienes insistieron que los sucesos contingentes futuros desde el punto de vista de los seres humanos no son en absoluto contingentes con respecto a Dios. Él no está sentado esperando que actuemos y sin saber lo que vamos a hacer. Si dejamos completamente abiertos los actos contingentes futuros de los seres humanos, no tendremos la seguridad plena de las promesas de Dios. ¿Qué vamos a pensar de un Dios que está siempre esperando todas esas decisiones y que siempre tiene a mano una gran cantidad de planes posibles que cubran todas las posibilidades? ¿Qué queda entonces incluso del mero esbozo de un plan cósmico si su cumplimiento depende de los seres humanos? ¿Y qué valor tiene un gobierno cuyo dirigente principal es esclavo de sus propios subordinados? Así es exactamente como se define a Dios en la teoría del conocimiento medio. Dios observa mientras los humanos toman decisiones. Entonces Dios otorga gracia en función del mérito; la predestinación depende de las buenas obras. La Escritura se niega a estas inferencias. Mientras la Escritura enseña relaciones condicionales entre eventos, nunca niega la determinación divina en esos casos. De hecho, la teoría del conocimiento medio no puede armonizar la libertad que tiene una voluntad humana indiferente con cualquier concepto de la presciencia divina. La solución no puede encontrarse en la “indiferencia”, sino en el “deleite racional”. Este deleite racional, en lugar de estar en conflicto con la presciencia divina, está implícito en ella y respaldado por ella. La voluntad humana, junto con su naturaleza, sus antecedentes y sus motivos, sus decisiones y sus consecuencias, se integra “en el orden de causas que es propio de Dios y que está incluido en su presciencia”.⁷¹ En concordancia con su naturaleza, que Dios conoce y dispone como Dios, los eventos contingentes y los actos libres son

vínculos en el orden de causas que, poco a poco, se nos revelan en la historia del mundo.

SABIDURÍA

[202] Enfocado desde otro ángulo, al conocimiento de Dios se lo llama “sabiduría”. Si bien el conocimiento sugiere un modelo filosófico griego, discursivo y teórico, la sabiduría es más oriental, contemplativa, intuitiva, práctica, orientada a la meta. Esta característica oriental se encuentra en un grado elevado en Israel, pero en este caso como servidora de la revelación. La verdadera sabiduría se enraíza en el temor del Señor y consiste en la disciplina moral de conformarse a la ley de Dios (Dt. 4:6-8; Sal. 19:7; 111:10; Job 28:28; Pr. 1:7; 9:10). Tanto la constitución del mundo como la revelación a Israel se atribuyen a la sabiduría de Dios (Job 9:4; 12:13, 17; 37:24-38:38; Is. 40:28; Sal. 19:7; 104:24; Dt. 4:6-8; Jer. 10:12). En el Nuevo Testamento, esta Sabiduría se identifica como el Verbo (Ro. 16:27; 1 Ti. 1:17; Jud. 25; Ap. 5:12; 7:12). Aparte de esto, la sabiduría de Dios se revela especialmente en la locura de la cruz (1 Co. 1:18), en Cristo (1 Co. 1:24), en la Iglesia (Ef. 3:10), en el modo providencial en que Dios guía a Israel y a los gentiles (Ro. 11:33).⁷²

Filón, y más tarde Agustín, vincularon este núcleo de términos con las Ideas de Platón, aunque con cierta modificación. Ahora las Ideas no se entienden como potencias autónomas, sino que están sujetas a la voluntad de Dios. Agustín permanece fiel a la distinción entre Creador y criatura, insistiendo en que en la mente de Dios estas ideas no son iguales a su autoconocimiento, ni al Logos ni al Hijo. Para Agustín, la Creación es el *producto* del pensamiento divino, la plasmación de las ideas de Dios. “Así, la sabiduría de Dios, por la que han sido hechas todas las cosas, contiene todas las cosas conforme a un diseño

antes de que él las cree”.⁷³ “Todas las cosas fueron creadas por la razón, porque él no hizo nada inconscientemente. Conociéndolas, las hizo; no aprendió a conocerlas después de haberlas hecho”.⁷⁴ Entendido de esta manera, el concepto de “ideas” se abrió camino hasta otros escritores, incluyendo algunos teólogos reformados.⁷⁵ Cuando entramos en el mundo moderno, vemos un uso mucho menor de este concepto entre los teólogos, en gran medida debido a que ahora las “ideas” se entienden de otra manera.

Según la filosofía moderna, las ideas ya no hacen referencia al patrón presente en la mente divina, sino a conceptos, y no a conceptos derivados de la percepción sensorial, sino a productos del pensamiento puro. Sin embargo, quedan fragmentos del uso anterior, sobre todo en la esfera del arte, donde se hace referencia a patrones paradigmáticos, a formas ideales. Por lo tanto, hablamos de una idea de Dios, de la libertad, el arte, la ciencia, lo verdadero, lo bueno, lo hermoso, etc. Aplicada a Dios, la idea significa que él ha hecho todas las cosas con sabiduría, que la sabiduría es “el primogénito de sus caminos” (Pr. 8:22; Col. 1:15; Ap. 3:14). Dios es el artista supremo. De la misma manera que un artista humano plasma su idea en una obra de arte, Dios crea todas las cosas conforme a las ideas que ha formado. El mundo es la obra de arte divina. Él es el arquitecto y constructor de todo el universo. Dios no actúa sin pensar, sino que en todas sus obras se guía por la sabiduría, por sus ideas. Por supuesto, estas ideas no están fuera de Dios, sino que son originales, proceden de su propio ser. Es solo en este sentido que podemos decir que las criaturas participan en el ser de Dios. La naturaleza de esta participación no significa que las criaturas sean modificaciones del ser divino o que, en algún sentido realista, hayan recibido en sí mismas este ser divino. Más bien, participan mediante la sabiduría divina manifiesta en

la multiplicidad de seres que Dios ha creado. Todo lo que existe manifiesta la sabiduría divina de la que participa.

Partiendo de esto, queda claro que el pecado no tiene “ser” propio; no es la plasmación de la sabiduría divina; es la disminución de ser, una privación, una deformación. Aunque es objeto del conocimiento de Dios y su sabiduría lo somete a su gloria, en sí mismo no es una idea de su sabiduría ni un rayo de su luz. El mal se conoce a la luz de la idea del bien, cuya privación es.⁷⁶ Por el contrario, la Sabiduría es y sigue siendo el que todo lo ordena (Pr. 8:30), “el que modela todas las cosas” (Sab. 7:22), quien crea y gobierna todas las cosas, impulsándolas hacia su destino, que es la glorificación del nombre de Dios.

FIABILIDAD

[203] El último de los atributos intelectuales de Dios es su fiabilidad. Dios es verdadero y confiable; podemos depender de él. Es el único Dios, y no puede mentir ni equivocarse. Es la verdad en su absoluta plenitud, la fuente y el fundamento de toda verdad, de toda realidad. Es la única luz mediante la cual podemos conocer la verdad. El término hebreo אמת se deriva del verbo אמן (afirmar, construir, sujetar; intransitivo: estar firme; *Hiphil*: aferrarse a, tener fe (gr.: πιστις) y, objetivamente, la firmeza, la fiabilidad y la verdad de la persona o de la causa en la que una persona ha depositado su confianza. En consecuencia, las traducciones inglesas son “verdadero”, “fiel” y “fidelidad”. Este es el motivo de que la confiabilidad de Dios sea un atributo de la voluntad además de serlo del intelecto. La veracidad y la verdad, la fiabilidad y la fidelidad, están tan estrechamente vinculadas que no pueden separarse. El nombre YHWH como tal expresa ya que él sigue siendo quien es, un Dios de fidelidad y sin engaño (Dt. 32:4; Jer. 10:10; Sal. 31:6; 2 Cr. 15:3). Implica (1) que es el Dios real, verdadero, en

contraste con los dioses falsos, que son “lo que no es Dios” (Dt. 32:21; etc.); y (2) que, como tal, él siempre cumplirá sus palabras y sus promesas demostrando su veracidad, de modo que todos verán que es absolutamente digno de confianza. No es humano como para que mienta o cambie de opinión (Nm. 23:19; 1 S. 15:29). Todo lo que dimana de él lleva el sello de la veracidad.

Una y otra vez, la Escritura menciona la bondad (חסד) de Dios y su fidelidad (cf. Gn. 24:49; 47:29; Jos. 2:14; 2 S. 2:6; 15:20; Sal. 40:11), su amor incondicional (חסד) y su verdad (Gn. 24:27; Éx. 34:6; Sal. 57:3; 61:7; 89:14; etc.).⁷⁷ Dios confirma repetidamente su palabra al jurar por sí mismo (Gn. 22:16; etc.; He. 6:13). Al ser un Dios de verdad y de fidelidad, guarda sus pactos (Dt. 4:31; 7:9; Sal. 40:11; Os. 11:1; etc.), y es un refugio totalmente confiable para todo su pueblo (Sal. 31:5-6; 36:5 y ss.; 43:2; 54:7; 57:3; 71:22; 96:13; 143:1; 146:6; etc.). De igual manera, en el Nuevo Testamento se le llama el Dios verdadero; es decir, que solo él es el Dios real y verdadero que se reveló en Cristo (Jn. 17:3; 1 Jn. 5:20). Su Palabra es verdad, su evangelio también lo es, Cristo es la verdad (Jn. 14:6; 17:17; Ef. 1:13). El Nuevo Testamento es el cumplimiento y la confirmación de las promesas que hizo en los tiempos del Antiguo Testamento, su santo pacto y el juramento que hizo a Abraham (Lc. 1:68-73). Dios no puede negarse a sí mismo (2 Ti. 2:13). En Cristo, todas sus promesas son “sí” y “amén” (2 Co. 1:18, 20).

En consecuencia, la Escritura usa la palabra “verdad” en diversos sentidos. La verdad metafísica u ontológica consiste en la verdad o la veracidad en su esencia; es un oro no solo en apariencia, sino que en la realidad es oro auténtico. En este sentido, la verdad es una propiedad de todo ser; es idéntica a la sustancia. A Dios se le llama verdadero para distinguirlo de los ídolos que no son dioses en absoluto. La verdad ética consiste en la verdad o

veracidad en la expresión (en palabras); es una correspondencia entre el ser de una persona y su autorrevelación; mentir es el pecado contra la verdad ética. En el caso de Dios, existe una correspondencia completa entre su ser y su revelación (Nm. 23:19; 1 S. 15:29; Tit. 1:2; He. 6:18). Para Dios es imposible mentir o negarse a sí mismo. Por último, está la verdad lógica, que consiste en la correspondencia entre pensamiento y realidad, la conformidad o adecuación del intelecto con el objeto (real). Nuestros conceptos son verdaderos cuando reflejan la huella exacta de la realidad; aquí la verdad se opone al error. Ahora bien, Dios es la verdad en el sentido de que conoce todas las cosas como son realmente, certera y adecuadamente. Ciertamente, en su conocimiento él es la propia verdad, igual que en su ser es la verdad ontológica. La Palabra de Dios, su ley y el evangelio, en consecuencia, son la pura verdad. Son como deberían ser. Pero, aunque estos tres sentidos de la palabra “verdad” son diferentes, también son uno solo; en los tres sentidos existe la correspondencia entre el pensamiento y el ser, entre lo ideal y lo real. Dios es verdad es un sentido metafísico, porque es la unidad de pensamiento y ser. Dios es verdad en un sentido ético, porque se revela a sí mismo, habla, actúa y aparece como es y como piensa realmente. Y es la verdad en un sentido lógico, porque concibe las cosas como son; más bien, las cosas son como él concibe que son. Él es la verdad en su plenitud absoluta. Por lo tanto, es la verdad primaria, original, la fuente de toda verdad, la verdad en toda verdad. “Tú invocas, oh Dios, la verdad en, por y por medio de quien todas las verdades son verdad”.⁷⁸

BONDAD

[204] El primero de los atributos morales de Dios es su bondad. Esta no debe entenderse en un sentido relativo o utilitario, sino absoluto. La bondad de Dios es la perfección,

la suma de todas las bondades. “Ninguno hay bueno, sino solo uno, Dios” (Mr. 10:18; Lc. 18:19). Él es perfecto (τελειος, Mt. 5:48). Su bondad, por consiguiente, es una con su perfección absoluta. En él “idea” y “realidad” son una sola cosa. No tiene una meta fuera de sí mismo, sino que es autosuficiente, todo suficiente (Sal. 50:8 y ss.; Is. 40:28 y ss.; Hab. 2:20). Aquí es idóneo usar el término “bienaventuranza”. Según la tradición aristotélica, esta conlleva una unidad de pensamiento y del proceso de pensar, además de no estar sujeta a los anhelos. Dios es el Bendito porque reposa en la plenitud de sus perfecciones. Cuando Dios ama a otros, se ama a sí mismo en ellos; es bendito en sí mismo como la suma de toda bondad, de toda perfección. Es importante enfatizar esto para evitar pensar en la bondad divina en términos de una primacía de voluntad, como hicieron Duns Scoto y otros tras él. Bienaventura tenía un concepto mucho más saludable cuando entendía el intelecto y la voluntad como, en su conjunto, la sede de la bienaventuranza.⁷⁹ Como entre los humanos la beatitud abarca cuerpo y alma y todas nuestras facultades, en el caso de Dios consiste no solo en conocimiento perfecto, sino también en poder perfecto, bondad, santidad, etc. “La beatitud es el estado perfecto de todos los bienes cuando se agregan”.⁸⁰

La bienaventuranza también es buena para las criaturas de Dios. El propio Dios es el bien supremo de toda criatura, el objeto de los deseos de todas ellas. Siendo el manantial rebosante de todo bien,⁸¹ Dios manifiesta su bondad a sus criaturas como amor fiel, misericordia, paciencia y, lo más maravilloso, gracia. El amor fiel (τὸ φιλῶν) denota el favor especial de Dios para con su pueblo, sus elegidos (Nm. 14:19; 2 S. 7:15; 22:50; 1 Cr. 17:13). En el Nuevo Testamento se manifiesta en las plenas riquezas de Dios en Cristo (Ro. 2:4; 2 Co. 10:1; Ef. 2:7; Col. 3:12; Tit. 3:4). La bondad de Dios, cuando se muestra a los que padecen

desgracias, se llama misericordia (רַחֲמִים, σπλαγχνα, *viscera, misericordia*; Nuevo Testamento: ἔλεος, οἰκτιρμος), y es tierna (Sal. 103:13), grande y abundante (Éx. 20:6; 2 S. 24:14; Neh. 9:19; Sal. 51:12; 119:156). En el Nuevo Testamento, Dios, el padre de misericordias (2 Co. 1:3), revela su misericordia en Cristo (Lc. 1:50 y ss.), quien es un sumo sacerdote misericordioso (Mt. 18:27; 20:34, etc.; He. 2:17). La bondad de Dios, que libra a aquellos que merecen el castigo, se llama tolerancia o paciencia (רַחֲמִים, μακροθυμια, ἀνοχη, χρητοτης), un atributo mencionado con frecuencia en la Escritura (Éx. 34:6; Nm. 14:18; Neh. 9:17; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Jl. 2:13; Jon. 4:2; Nah. 1:3). La paciencia de Dios sigue operativa en la era del Nuevo Testamento y está vinculada a la proclamación de Cristo (1 Ti. 1:16; 2 P. 3:15). Sobre todo, la bondad de Dios se manifiesta en su gracia, su demostración de favor voluntario e inmerecido a los pecadores que no lo merecen.

Agustín fue el primero en desarrollar la doctrina completa de la gracia en la Iglesia cristiana. Cuando la bondad de Dios transmite no solo beneficios, sino al propio Dios, aparece como amor. Reflejado como el amor federal, matrimonial, en el Antiguo Testamento (Dt. 4:37; 7:8, 13; 10:15; 23:5; 2 Cr. 2:11; Is. 43:4; 48:14; 63:9; Jer. 31:3; Os. 11:1, 4; 14:4; Sof. 3:17; Mal. 1:2), se revela de forma suprema como ἀγαπη en el Nuevo Testamento, el amor que el Padre da al Hijo y por medio de él. La relación entre Padre e Hijo se plasma como una vida de amor (Jn. 3:35; 5:20; 10:17; 14:31; 15:19; 17:24, 26). Pero en Cristo, que ama y demostró su amor al ofrecerse a sí mismo (Jn. 15:13), ese amor se concede no solo al mundo y a la Iglesia en general (Jn. 3:16; Ro. 5:8; 8:37; 1 Jn. 4:9), sino también individual y personalmente (Jn. 14:23; 16:27; 17:23; Ro. 9:13; Gá. 2:20). Ciertamente, Dios no solo ama, sino que es amor (1 Jn. 4:8), y su amor es el fundamento, la fuente y el modelo de nuestro amor (1 Jn. 4:10-11). Aquí hemos de tener la

prudencia de no entender la confesión “Dios es amor” en un sentido exclusivo, como si todos los atributos divinos emanasen de la esencia central del amor divino. También es cierto decir “Dios es santo; Dios es justo”, etc.

SANTIDAD

[205] Dios es santo además de bueno, moralmente perfecto. Las personas y las cosas solo se santifican en relación con Dios cuando son elegidas y apartadas. La raíz קדש, relacionada con חדש, suele vincularse con la raíz קד, que significa “cortar, separar”, y por lo tanto expresa la idea de ser cortado y aislado. El adjetivo “santo” se usa, antes que nada, con referencia a una serie de personas y de cosas que han sido apartadas del uso habitual y se han insertado en una relación especial con Dios y con su servicio. Como YHWH es santo, quiere un pueblo santo para sí, un sacerdocio santo, una morada santa (Éx. 19:6; 29:43; Lv. 11:44-45; 19:2; 20:26; 21:8; Dt. 28:9-10). En el llamado a la separación y a la santidad se incluyen, entre otras cosas, una “nación santa” (Éx. 19:6), un “lugar santo” (Éx. 29:31), un “año santo del jubileo” (Lv. 25:12), un “día de reposo santo” (Éx. 16:23), “vasijas santas” (Nm. 16:37), “agua santa” (Nm. 5:17) y el santuario (Éx. 15:17), con su “lugar santo” y su “lugar santísimo” (Éx. 26:33-34). Esto no quiere decir que la Creación sea intrínsecamente mala; es buena pero *profana* (חל), no está en comunión con Dios y es indigna de su servicio. Dios el Santo solo puede santificar y hacer santos a los impuros: “Yo soy Jehová que os santifico” (Éx. 31:13; Lv. 20:8; 21:8, 15, 23; 22:9, 16, 32; Ez. 20:12; 37:28). Dios hace esto, negativamente, al elegir a un pueblo, a una persona, un lugar, un día o un objeto y apartarlo de todos los demás; y positivamente, al consagrar a esas personas o cosas y llevarlas a vivir conforme a unas reglas concretas. Santificó a todo el pueblo de Israel al elegirlo entre todas las naciones de la tierra, al incorporarlo

a su pacto, y al darle a conocer sus leyes (Éx. 19:4-6). La santificación es algo más que un mero apartamiento; es, por medio del lavado, la unción, el sacrificio y el rociado de sangre (etc.), privar a una cosa de su carácter, que tiene en común con todas las demás cosas, e imprimir en ella otro sello, un sello personal e intransferible, que debe llevar y manifestar en todas partes (Lv. 8:15; 16:15-16; Job 1:5, etc.). Siendo el Santo, Dios es el creador, redentor y rey de Israel (Is. 43:14-15; 49:7; 54:5; 62:12). En consecuencia, su pueblo redimido le da las gracias y lo alaba como el Santo (Sal. 30:4; 71:22; 97:12; 1 Cr. 16:10, 35).

Para Israel, la santidad de Dios significa liberación (Sal. 22:3-4; 89:18; 98:1; 103:1; 105:3; 145:21), la respuesta a la oración (Sal. 3:4; 20:6; 28:2) y el consuelo (Is. 5:16; Hab. 1:12), pero también el castigo y la reprensión cuando Israel transgrede el pacto con Dios, deshonor su nombre, incumple sus leyes y pierde su santidad. Pero incluso en el castigo, Dios no olvida a su pueblo, y su santidad sigue siendo la causa de su redención (Is. 6:13; 10:20; 27:13; 29:23-24; 43:15; 49:7; 52:10; Jer. 51:5; Os. 11:8-9, etc.). Al final, la santidad de Dios se justificará al dar a conocer a los gentiles que él es el Señor (Jer. 50:29; Ez. 36:23; 39:7), y redimirá a Israel y lo limpiará de todas sus iniquidades (Ez. 36:25 y ss.; 39:7). Esto nos lleva al Nuevo Testamento, donde la santidad de Dios se manifiesta por último y de forma suprema en Cristo, en quien Dios se entrega a la Iglesia, a la que redime y limpia de todas sus iniquidades. Aquí, cuando aparece el Santo de Dios (Mr. 1:24; Lc. 4:34; Hch. 3:14; 4:27), aquel que supone el máximo contraste con el mundo (Jn. 15:18) y, en un sentido absoluto, se consagra a Dios (Jn. 17:19), la santidad de Dios deja de ser primariamente el principio del castigo y la reprensión, y el Espíritu Santo (pocas veces llamado así en el Antiguo Testamento [Sal. 51:11; Is. 63:10-11], pero regularmente en el Nuevo) se convierte en el principio de la santificación de

la Iglesia. De ahora en adelante la Iglesia es la “nación santa” (1 P. 2:5, 9; Ef. 2:19; 5:27), compuesta por los elegidos, los santos y sin mancha (Ef. 1:1, 4; Col. 1:2, 22; 3:12; 1 Co. 7:14), totalmente liberados y limpiados del pecado y consagrados eternamente, en cuerpo y alma, a Dios.

JUSTICIA

[206] Estrechamente relacionada con la santidad de Dios tenemos su justicia, mediante la cual justifica equitativamente a los justos y condena a los malos. Las palabras צדקה y צדק describen el estado de una persona que respeta la ley, y el primer significado de “justicia” parece ser forense: alguien que es declarado justo delante de un juez, y que por lo tanto debe ser absuelto, es considerado צדיק. Dios es el Juez de toda la tierra (Gn. 18:25), quien manifiesta su justicia en la historia, en su gobierno del mundo y en su guía providencial de Israel. Dios es justo y todos sus juicios son rectos (Sal. 119:137; 129:4). La ira de Dios es terrible,⁸² y hay que tomarla en serio (Job 21:17; Sal. 2:5; 6:1; 38:1; 76:7; 90:7; 102:10; Jer. 10:24; 42:18). Juzga a los malos (Ez. 7:4, 9, 27; 8:18; 9:10), incluyendo (e incluso especialmente) a su pueblo del pacto (Is. 42:24-25; Jer. 7:20; 21:5; 32:31, etc.; Lm. 2:2 y ss.; 3:43; Ez. 5:13 y ss.; 7:3; 13:1, etc.; Zac. 7:12 y ss.). Aun así, en la Escritura, mientras la justicia retributiva de Dios es real, su justicia remunerativa es mucho más prominente. Aquí la justicia de Dios se concibe favorablemente como el atributo en virtud del cual Dios justifica al justo y lo eleva a una posición de honor y de bienestar. Este es también el patrón para la justicia terrenal, para reyes, jueces y todo israelita. YHWH es el verdadero juez, y la manifestación de su justicia es, al mismo tiempo, la de su gracia.

Por consiguiente, aunque Israel es un pueblo malo y por lo tanto ha sido castigado severamente (Is. 43:26; 48:1; 53:11; 57:12; 59:4; 64:5), a diferencia de los gentiles, Israel está en lo cierto. A pesar de todas sus transgresiones, la causa de Israel es justa, y cuando haya sido lo bastante castigado, la justicia de Dios volverá a despertar y reconocerá esa justicia, y librará a su pueblo de todas sus angustias (Is. 40:1 y ss.; 54:5, 7 y ss.; 57:15 y ss.; 61:1 y ss.). La salvación que Israel aguarda es más que la restauración de las bendiciones externas de la prosperidad y la paz; es sobre todo el perdón, el Espíritu que Él derramará sobre ellos para darles corazones nuevos. La salvación consiste en el hecho de que Dios es plenamente su Dios y ellos son totalmente su pueblo (Is. 43:25; Jer. 31:33-34; 32:39-40; 33:8; Ez. 11:19; 36:25; Jl. 2:28 y ss.). Esta justicia no es solo para Israel, sino también para las naciones gentiles (Is. 2 y ss.; 45:22). El Señor dará *su* justicia a su pueblo mediante el Mesías, que traerá la justicia a los gentiles (Is. 42:1), y el Señor creará un nuevo cielo y una nueva tierra en los que habitará la justicia (Is. 65:17 y ss.).

Este es el significado de “justicia” en el Nuevo Testamento. La justicia de Dios (δικαιοσύνη θεου) consiste en el hecho de que por medio del Mesías trae justicia a su pueblo: en Cristo ofrece una vía de expiación, que demuestra que Dios es justo; es capaz de justificar al creyente y otorgar el perdón (1 Jn. 1:9), regalando la salvación a los suyos (Jn. 17:25; 2 Ti. 4:8). Aunque la ira de Dios ya descansa sobre los malvados (Jn. 3:36; Ef. 2:3; 1 Ts. 2:16), la manifestación de esa ira con todo su terror está reservada para el futuro (Mt. 3:7; Lc. 3:7; 21:23; Ro. 5:9; 1 Ts. 1:10; 5:9; Ef. 5:6; Col. 3:6; Ap. 6:16-17; 11:18; 14:10; 16:19; 19:15).⁸³

Dentro de la *teología* dogmática, el término “justicia” tiene un significado más amplio, como suma de toda virtud divina. La ventaja de este uso es que da la oportunidad de

defender la justicia de Dios frente a atacantes como los gnósticos, Marción y teólogos modernos que solo ven a Dios como amor y establecen distinciones radicales entre la ley y el evangelio, el Dios de ira y el Dios de gracia. Hablar de la justicia de Dios nos plantea preguntas adicionales. En el caso de Dios, uno no puede concebir una ley que esté por encima de él y a la que tuviera que adaptarse, porque su voluntad es la ley suprema. Además, ante Dios las criaturas no tienen derechos ni pretensiones; él es su Creador, y no hay ley fuera de él a la que puedan apelar. Es cierto que Dios no está sometido a una obligación externa, pero su rectitud y su justicia no descansan sobre un fundamento moral. Dios no actúa arbitraria o caprichosamente con sus criaturas, sino por medio de un pacto de gracia con su pueblo; se compromete por su santidad y su gracia. Al dar a cada criatura su naturaleza distintiva y gobernar la Creación mediante sus leyes y ordenanzas, Dios concede “derechos” que se estructuran en la misma existencia y naturaleza de todos los seres existentes. Estas se confieren especialmente a las criaturas racionales, y entre ellas de nuevo para todas las áreas de la vida. Todas las leyes y derechos, sean cuales fueren, tienen su fundamento último no en un contrato social, no en la ley natural autoexistente o en la historia, sino en la voluntad de Dios, no concebida como “dominio absoluto”, sino como una voluntad de bondad y de gracia. La gracia de Dios es el manantial del que brotan todas las leyes y derechos. Dios es el Legislador supremo, y todo el orden de la justicia que subyace en todas las facetas de la vida hunde sus raíces en él.

LA VOLUNTAD SOBERANA DE DIOS

[207] Los atributos que pertenecen a la soberanía de Dios se fundamentan, en última instancia, en su voluntad como Creador y Señor de todo. Todas las cosas se desprenden de la voluntad de Dios: la creación y la preservación (Ap. 4:11),

el gobierno (Pr. 21:1; Dn. 4:35; Ef. 1:11), el sufrimiento de Cristo (Lc. 22:42), la elección y la reprobación (Ro. 9:15 y ss.), la regeneración (Stg. 1:18), la santificación (Fil. 2:13), el sufrimiento de los creyentes (1 P. 3:17), nuestra vida y nuestra suerte (Stg. 4:15; Hch. 18:21; Ro. 15:32), incluso los detalles más nimios de la vida (Mt. 10:28, etc.). La filosofía nunca se ha satisfecho con esto, y sigue buscando una explicación más profunda, realidades más allá de Dios como fundamentos últimos. Pero, contrariamente a los intentos por parte de filósofos racionalistas, no podemos considerar que algo esté más allá de la voluntad de Dios. Considerar el pensamiento puro como absoluto, como hace Hegel, quitándole todo contenido y cambiando *ser* por *llegar a ser* y *realidad* por *potencialidad*, es un juego de manos metafísico, que juega hábilmente con los conceptos. La existencia no se puede derivar de un pensamiento absoluto sin una voluntad. Los filósofos como Schelling, que recurrían a la primacía de la voluntad, cometían el error opuesto. “En última instancia”, dijo, “no existe otro ser que la volición. La volición es un ser arquetípico, y solo a él se le aplican todos los predicados de tal ser: carencia de fundamento, eternidad, exención de la dependencia del tiempo, autoafirmación. Toda filosofía tiene la meta única de encontrar esta expresión suprema”.⁸⁴ La voluntad es el ser último y anterior al intelecto. “Las cosas tienen su base en aquello que en Dios no es el propio Dios, es decir, en aquello que es el fundamento de su existencia”. Las cosas tienen su fundamento en esta naturaleza oscura, en la voluntad inconsciente de Dios. Aquí la voluntad no es una voluntad en el verdadero sentido de la palabra, sino nada más que un deseo inconsciente, un impulso ciego, una fuerza tenebrosa de la naturaleza. Aunque el mundo tal como lo conocemos manifiesta orden, regularidad y forma, la amenaza del caos siempre está presente. Schelling infiere todo el proceso cósmico de la antítesis entre naturaleza y

espíritu, oscuridad y luz, lo real y lo ideal, que han coexistido en el propio Dios desde toda la eternidad. Aquí se asume el concepto de que la voluntad no está gobernada por el intelecto, y que toda volición es cierto tipo de deseo, esfuerzo, inquietud, anhelo primigenio de lo que aún no es. La consecuencia: si la voluntad es tan primaria como el esfuerzo, las criaturas no tienen posibilidad de reposo ni de bienaventuranza excepto mediante la aniquilación de la voluntad, la pérdida del alma.

Esta es la enseñanza del budismo (Nirvana) y de algunos tipos de misticismo panteísta, pero está claro que no es la enseñanza de la Escritura o de la teología cristiana. El cristianismo no busca la aniquilación del alma o la eliminación de la voluntad. En lugar de eso, la genuina beatitud eleva el alma al grado más alto del amor. En toda criatura está presente una voluntad que halla reposo y disfrute en lo que ha adquirido. Se trata simplemente del amor que abraza su objeto y al hacerlo se siente bendecido. Aquí resultan instructivas nuestras convicciones sobre Dios. La voluntad de Dios no nace de la carestía; no es un anhelo de lo que Dios todavía no posee. Dios es autosuficiente y bendito en sí mismo; su amor es el auto amor divino. El propio Dios es el objeto de su voluntad, no en el sentido de que sea su propia causa, sino en el sentido pleno de desear su propio deleite y beneplácito. La voluntad de Dios no es una fuerza o energía en su interior, distinta de él; más bien coexiste con su propio ser divino, su propio amor divino. El Dios trino se ama eternamente con amor divino, y es completamente bendito dentro de sí mismo. Esta voluntad *necesaria* dentro de Dios debe distinguirse del libre albedrío divino hacia sus criaturas, que es la base final de todas las cosas creadas. En su calidad de Bendito, Dios es el bien supremo, para sus criaturas y para sí mismo. Todas las cosas son creadas por y para su beneplácito, su gloria.

[208] Aunque la voluntad de Dios es una, hemos de distinguir la voluntad divina en relación consigo mismo (“la propensión hacia sí mismo como meta”) de su voluntad al respecto de sus criaturas (“propensión hacia sus criaturas como medio”). Dios se deleita en sí mismo eterna y *necesariamente*. Aquí coinciden la libertad y la necesidad. En lo tocante a las criaturas, las cosas son muy diferentes. Aquí Dios es libre de hacer lo que le plazca (Sal. 115:3; Pr. 21:1; Dn. 4:35); no tiene que dar cuentas a nadie, y no justifica ninguno de sus actos (Job 33:13). Los humanos son para él como el barro en manos del alfarero (Job 10:9; 33:6; Is. 29:16; 30:14; 64:8; Jer. 18:1 y ss.). “He aquí que las naciones le son como la gota de agua que cae del cubo, y como menudo polvo en las balanzas le son estimadas” (Is. 40:15 y ss.). Es tan absurdo que los humanos se magnifiquen contra Dios como sería que un hacha lo hiciese con quien la blande o una sierra se jactase contra quien la usa (Is. 10:15). Nadie puede afirmar sus “derechos” ante Dios o preguntarle “¿Qué haces?” (Job 9:2 y ss., 12; 11:10). “¿Dirá el barro al que lo labra: Qué haces?” (Is. 45:9). Ante Dios debemos guardar silencio, tapar nuestra boca con las manos (Job 40:4). Esto es lo que enseña también el Nuevo Testamento. ¿Acaso no puede Dios hacer lo que quiere con lo que le pertenece (Mt. 20:15)? Todas las cosas dependen exclusivamente de la voluntad de Dios para existir, para ser y para ser lo que son (Ap. 4:11). La voluntad de Dios es el fundamento último de todas las cosas. Allí se origina tanto la misericordia como el endurecimiento (Ro. 9:15-18). En la Iglesia, el Espíritu Santo reparte a cada uno, individualmente, como lo desea (1 Co. 2:11). Los humanos no tienen ningún derecho a objetar a las libres disposiciones de Dios (Mt. 20:13 y ss.; Ro. 9:20-21). Por todos estos motivos, la teología cristiana habla de la voluntad de Dios en relación con sus criaturas como algo *libre*. Así, Agustín afirmó que la voluntad de Dios es el fundamento último de

todas las cosas;⁸⁵ no hay nada más profundo. A la pregunta “¿Por qué creó Dios el mundo?”, la respuesta es: “Porque quiso”. Quienes proceden entonces a preguntar sobre la causa de esa voluntad “demandan algo que es mayor que la voluntad de Dios, pero es imposible hallar tal cosa”.⁸⁶

Muchos teólogos, partiendo de la libertad absoluta de Dios, empezaron a pensar en la línea del nominalismo medieval. Fue Duns Scoto quien coherentemente aplicó a Dios el concepto pelagiano de la libertad de la voluntad como indiferencia absoluta. Esta es la aseveración fundamental: “La voluntad de Dios quiere esto”; nada tiene precedencia sobre la razón antecedente de la voluntad.⁸⁷ La Creación es radicalmente contingente; Dios creó el mundo siendo absolutamente libre, dado que el decreto para hacerlo fue desde la eternidad.⁸⁸ Partiendo del libre albedrío absoluto de Dios, Scoto también infirió el libre albedrío humano como absolutamente posible. Él dice que la voluntad humana es libre “al respecto de actos y objetos opuestos”.⁸⁹ Ella sola es la causa completa de todos sus actos, no un bien externo. “Ni es alguna bondad del objeto la que impulsa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad asiente libremente a todo bien, asintiendo así libremente a un bien mayor o a otro menor”.⁹⁰ “La causa completa de la volición en la voluntad no es otra cosa que la voluntad”.⁹¹ La voluntad antecede incluso al intelecto, porque aunque el intelecto ofrece a la voluntad el objeto que se esfuerza en obtener, aun así es la voluntad la que fija la atención del intelecto en el objeto. Y formalmente la voluntad, no el intelecto, es la sede de la bendición.⁹² Hay consecuencias radicales para este nominalismo. Para Scoto, la voluntad es el asiento de la bienaventuranza, la segunda tabla de la ley podría haber sido diferente, el Logos podría haber adoptado una naturaleza no humana, y seguramente la encarnación habría tenido lugar aun sin la presencia del pecado. Dios

podría haber redimido a la humanidad de alguna otra manera, sin los méritos de Cristo. Scoto elevó la libertad y la omnipotencia de Dios a tales alturas que al menos los medios que deben conducir a la meta se vuelven totalmente arbitrarios.⁹³ Otros (Occam, los jesuitas, los socinianos, los remonstrantes, Descartes) siguieron la misma ruta, escindiendo la voluntad de Dios de su naturaleza y de sus perfecciones. Este es el camino de la arbitrariedad formal; todo, incluyendo la Creación, la encarnación, la ley moral, la verdad y la falsedad podría haber sido distinto. Contra el panteísmo y el deísmo, la teología cristiana mantiene que el mundo llegó a existir mediante un acto de la voluntad libre y soberana de Dios, y que Dios tenía sus propios motivos sabios para su voluntad.

El nominalismo puso en guardia a la teología cristiana; su labor consistió en seguir afirmando la voluntad de Dios como base de todas las cosas, pero con prudencia para no despojar a esa voluntad de toda su especificidad natural dejando que degenerase en la pura arbitrariedad. Como respuesta, la teología cristiana, en su doctrina de Dios, fijó su punto de partida en la naturaleza de Dios, no en su voluntad. La *existencia* de las cosas depende de la voluntad de Dios, pero la naturaleza o *esencia* de aquellas depende de la mente divina. Dios crea y preserva el mundo por el Logos; por lo tanto, descansa sobre los pensamientos de Dios. Dios no actúa arbitraria y “accidentalmente”, sino con una sabiduría suprema. Para evitar la acusación de arbitrariedad en Dios, pero manteniendo su libre albedrío originario como fundamento de la Creación, los teólogos buscaron los motivos divinos que guiaban la voluntad. Los teólogos que se preguntaban el “porqué” del acto libre de creación de Dios hablaron de la bondad de Dios, de su amor o de su gloria. La teología científica que busca “causas” no puede evitar plantear esas preguntas, sin olvidar nunca que el primer deber de todo practicante de la ciencia, y

concretamente de todo teólogo, es ser humilde y modesto. En el caso de la teología, esto significa estar estrictamente ligado a los hechos y a las evidencias que Dios revela en la naturaleza y en la Escritura. La teología debe rehusar las seducciones del panteísmo, que hacen necesario el mundo, y las del deísmo, que hacen del mundo una consecuencia del azar. Contra ambos, la teología cristiana mantiene firmemente que el mundo llegó a existir por un acto de la voluntad libre y soberana de Dios, y que Dios tenía sus razones sabias para respaldar esa voluntad. Para nosotros una cosa es buena por el único motivo de que Dios ha querido hacerla. Dios mismo nunca podría haber querido una cosa a menos que sea buena en sí misma o por algún otro motivo.⁹⁴ Dios creó libremente un mundo que es radicalmente contingente, y lo hizo para su propio placer. La voluntad de Dios es una sola cosa con su ser, sabiduría, bondad y todas sus otras perfecciones.⁹⁵ Por este motivo el corazón y la mente del ser humano pueden descansar en la voluntad de Dios, porque es la voluntad de un Dios todopoderoso y un Padre de gracia, no la del azar ciego, la casualidad incalculable o una fuerza oscura de la naturaleza. Su soberanía tiene un poder ilimitado, pero también sabiduría y gracia. Es al mismo tiempo Rey y Padre.

EL PROBLEMA DEL MAL: LA VOLUNTAD REVELADA Y LA OCULTA

[209] Seguirán existiendo dificultades adicionales para la doctrina de la voluntad de Dios. Igual que Dios y el mundo son distintos, lo cual nos lleva a distinguir la “propensión hacia sí mismo” de Dios de la “propensión hacia sus criaturas”, también en el mundo de estas la voluntad de Dios es diversa. Podemos hacer tantas distinciones en la voluntad de Dios (en lo tocante a sus criaturas) como criaturas hay; el libre albedrío de Dios es tan variopinto como lo es el mundo entero. Lo más importante es el hecho de que Dios es Padre de todas sus criaturas, pero no de

todas de la misma manera. En nuestro mundo hay una cosa que crea una dificultad especial para la doctrina de la voluntad de Dios, y es el problema del mal, tanto ético como físico. Aunque el mal está bajo el control de Dios, no puede en el mismo sentido ni de la misma manera ser objeto de su voluntad como lo es el bien. Existe una gran diferencia entre la voluntad de Dios que prescribe lo que debemos hacer (Mt. 7:21; 12:50; Jn. 4:34; 7; 17; Ro. 12:2) y la voluntad de Dios que nos dice lo que él hace y lo que hará (Sal. 115:3; Dn. 4:17, 25, 32, 35; Ro. 9:18-19; Ef. 1:5, 9, 11; Ap. 4:11). La petición de que se haga la voluntad de Dios (Mt. 6:10) es de un tenor muy distinto de la oración infantil y resignada “hágase tu voluntad” (Mt. 26:42; Hch. 21:14). En la teología reformada se enseña con la mayor contundencia que la voluntad real de Dios es la voluntad de su beneplácito, que esta voluntad es idéntica al ser de Dios y eficaz. La voluntad “oculta” de Dios (o, mejor dicho, “la voluntad del beneplácito de Dios”) y la revelada no son incompatibles; su decreto es su voluntad última, y su voluntad revelada indica lo que es su voluntad que hagamos. La incapacidad de hacer esta distinción o alguna variante de esta corre el riesgo de hacer que Dios sea el autor del pecado, y no logra otorgar a los seres humanos la responsabilidad racional, moral, ante Dios. Además, genera un dualismo insoluble entre la intención de Dios y el resultado fáctico de la historia del mundo. Entonces, ese resultado será una decepción eterna para Dios: su plan para el mundo ha fracasado, y al final Satán triunfa. Pero la voluntad revelada (preceptiva) de Dios no es en realidad su voluntad (última), sino solo el mandamiento que emite como norma de nuestra conducta. Con su voluntad preceptiva no dice lo que él hará; no es la norma de *su* conducta; no prescribe lo que *Dios* debe hacer, sino que nos dice lo que debemos hacer *nosotros*. Es la norma de *nuestra* conducta (Dt. 29:29). Por lo tanto, solo se le llama voluntad de Dios en un sentido metafórico. La voluntad revelada es el

modo en que se pone en práctica la voluntad oculta. Dios ejecuta su consejo por la vía de las amonestaciones y las advertencias, las prohibiciones y las amenazas, las condiciones y las exigencias; mientras que la voluntad secreta de Dios solo garantiza que los humanos que incumplan los mandamientos divinos no se vuelvan ni por un instante independientes de él, sino que en el mismo momento de la transgresión sirvan al consejo de Dios y se convierten, aun sin quererlo, en instrumentos de su gloria. Quienes niegan la voluntad revelada de Dios no se toman en serio el pecado; negar la voluntad oculta socava la fe en la soberanía de Dios. En el primer caso, el riesgo espiritual es el optimismo superficial que cierra los ojos a las realidades dolorosas; en el segundo, un cinismo oscuro que maldice la vida en este mundo y desespera de él y del destino humano. El teísmo cristiano admite la realidad de las tinieblas terrenales, pero no niega ni la voluntad revelada, preceptiva, de Dios ni la convicción de que los propósitos ocultos de Dios darán un fruto glorioso. Además, también nosotros, a menudo y por fe, somos testigos de la soberanía de Dios en su manifestación más brillante, cuando magnifica su sabiduría en la necedad humana, su fortaleza en la debilidad humana y su gracia y su justicia en el pecado humano.

OMNIPOTENCIA

[210] Dios es omnipotente en su soberanía. Los nombres como El, Elohim, El-shaddai y Adonai indican su poder: es el rey poderoso y Señor sobre todos. Todas sus obras proclaman su poder omnipotente. También se le llama “el grande y temible” (אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא; Dt. 7:21 y ss.); “el poderoso de Israel” (אֱבִיר יִשְׂרָאֵל; Is. 1:24); “el Dios grande y poderoso () cuyo nombre es YHWH de los ejércitos” (Jer. 32:18); “fuerte y poderoso” (צוּר וְגִבּוֹר; Sal. 24:8); “el Señor” (אֲדֹנָי, κυριος, Mt.

11:25; Ap. 1:8; 22:5). De igual manera, en el Nuevo Testamento se le llama “el gran rey” (μεγας βασιλευς, Mt. 5:35; 1 Ti. 6:15), “el rey de reyes y Señor de señores” (βασιλευν των βασιλευοντων και κυριος των κυριευοντων, 1 Ti. 6:15; cf. Ap. 19:16); “el Señor todopoderoso” (παντοκρατωρ, 2 Co. 6:18; Ap. 1:8; 4:8; 11:17); “el único soberano” (μονος δυναστης, 1 Ti. 6:15), quien posee tanto el poder (ἐξουσια ἀρχη) como la autoridad (δυναμις, κρατος) para actuar (Mt. 28:18; Ro. 9:21), y la capacidad, idoneidad y poder para actuar (Mt. 6:13; Ro. 1:20). La omnipotencia de Dios se evidencia aún más por medio de todas sus obras. La Creación, la providencia, la liberación de Israel en Egipto, la naturaleza con sus leyes, la historia de Israel con sus maravillas, todas estas cosas proclaman en alta voz y claramente la omnipotencia de Dios. Para Dios nada es demasiado difícil; para él son posibles todas las cosas (Gn. 18:14; Zac. 8:6; Jer. 32:37; Mt. 19:26; Lc. 1:37; 18:27). De las piedras puede levantar hijos de Abraham (Mt. 3:9). Su poder se hace evidente, sobre todo, en las obras de la redención: en la resurrección de Cristo (Ro. 1:4; Ef. 1:20). De él se deriva el dominio de la humanidad (Gn. 1:26; Sal. 8), la autoridad de los gobiernos (Pr. 8:15; Ro. 13:1-6), la fortaleza de su pueblo (Dt. 8:17-18; Sal. 68:35; Is. 40:26 y ss.), el poderío de un caballo (Job 39:19 y ss.), la voz potente del trueno (Sal. 29:3; 68:33, etc.). Suyo es el poder de dispensar gracia más allá de todo lo que pidamos o imaginemos (2 Co. 9:8; Ef. 3:20; 2 P. 1:3), de levantar a los muertos en el último día (Jn. 5:25 y ss.). El poder pertenece a Dios (Sal. 62:11), y suya es la gloria y la fortaleza (Sal. 96:7; Ap. 4:11; 5:12; 7:12; 19:1).

Coincidiendo plenamente con su doctrina de la voluntad y la libertad de Dios, los nominalistas definieron la omnipotencia de Dios no solo como su poder para hacer todo lo que quiera, sino también como su capacidad de querer cualquier cosa. Conforme a su poder “absoluto”

(distinguido del “ordenado”), juzgaron que Dios también podía pecar, errar, sufrir, morir, convertirse en piedra o en animal, cambiar el pan en el cuerpo de Cristo, hacer cosas contradictorias, deshacer el pasado, hacer falso lo que era cierto y cierto lo que era falso, etc. Por consiguiente, conforme a su poder absoluto, Dios es pura arbitrariedad, potencia absoluta sin contenido, que no es nada, pero puede convertirse en todo. Por otro lado, Platón, entre otros, dijo que el mundo real que conocemos es el único mundo posible. La Escritura y la ortodoxia cristianas, por otro lado, aunque afirman que Dios no puede negarse a sí mismo,⁹⁶ y que su voluntad coincide con su ser, insisten también en que lo posible es mayor que lo que existe. Lo que negó la tradición reformada fue el concepto de “poder absoluto”, que no estaba ligado a la naturaleza de Dios. Así, Calvino, contraatacando, rechazó por profana esta “ficción del poder absoluto”.⁹⁷ La existencia de Dios no queda agotada por la existencia del mundo; de igual modo, su omnipotencia trasciende infinitamente incluso el poder ilimitado manifiesto en el mundo. Lo real no abarca por completo lo posible. La existencia de Dios no queda agotada por la existencia del mundo; la eternidad no se vacía del todo en el tiempo; la infinitud no es lo mismo que la suma total de seres finitos; la omnisciencia no coincide con el contenido intelectual encarnado en las criaturas. Así, también, la omnipotencia divina trasciende infinitamente incluso el poder ilimitado manifiesto en el mundo.⁹⁸

PERFECCIÓN, SANTIDAD Y GLORIA

[211] Dios es la suma total de sus perfecciones, aquel por encima de quien no puede existir, ni en el pensamiento ni en la realidad, nada más grande, más alto o mejor. En otras palabras, Dios responde plenamente al concepto de Dios. También tiene un conocimiento perfecto de sí mismo y ha insuflado en nuestros corazones una impresión de su

persona. Nuestra idea de Dios procede de él; no podemos eludir la realidad de Dios en el mundo y en nuestras vidas, a pesar de que el sentido que nuestro corazón tiene de Dios está entenebrecido. Cuando es la Escritura la que nos instruye, nuestro sentido de Dios se clarifica, aprendemos de nuevo a conocer a Dios como él es realmente, y decimos amén a todas sus perfecciones. Para los creyentes, todo atributo de Dios es precioso.

Como Dios es perfecto, la Escritura también habla de él como “el bendito”. En la Escritura las palabras אֲשֶׁרִי y μακαριος, “bendito”, suelen tener un significado religioso. Se refieren a la persona que vive en comunión con Dios y es el receptor de los beneficios especiales de Dios, sobre todo el beneficio del perdón de los pecados (Sal. 32:1; Ro. 4:8). En el Nuevo Testamento, a Dios se le llama “bendito” en dos ocasiones (1 Ti. 1:11; 6:15). En el Nuevo Testamento, la raíz hebrea אֲשֶׁרִי se traduce μακαριος (según Cremer, más enfático e ideal que εὐδαιμων), que a su vez se traduce como *beatus* en latín, *blessed* en inglés y *Zalig* en holandés. La beatitud de Dios tiene tres componentes: primero expresa la plenitud de la perfección absoluta de Dios; él es la suma total de todas las virtudes, el ser supremo, el bien supremo, la verdad suprema (etc.); en otras palabras, como Dios es la vida absoluta, la fuente de toda vida, es también el Dios absolutamente bendito. Segundo, implícito en las palabras “bendito Dios” se halla el sentido de que Dios conoce su perfección absoluta y se deleita en ella. Dios conoce su propia perfección; Dios se conoce absolutamente, y se ama de la misma manera. El conocimiento sin amor y el amor sin conocimiento son inconcebibles, y ninguno tiene prioridad sobre el otro. Por último, Dios se deleita absolutamente en sí mismo, descansa absolutamente en sí mismo y es absolutamente autosuficiente. Su vida no es un proceso progresivo, ni una evolución, ni el proceso de desear y esforzarse, como en la vida panteísta, sino un reposo

ininterrumpido, la paz eterna. El deleite de Dios en sus criaturas forma parte integral de su deleite en sí mismo. “Dios es su propia beatitud. La beatitud y Dios son lo mismo. Por medio de su intelecto, Dios es plenamente consciente de su propia perfección, y por medio de su voluntad la ama de forma suprema, es decir, reposa apaciblemente en ella, y de este reposo nace el gozo, el gozo con el que Dios se deleita en sí mismo como el bien supremo.”⁹⁹

[212] La perfección de Dios, que es interiormente la base de su beatitud, externamente, por así decirlo, lleva su gloria consigo. Los términos bíblicos para “gloria” son כבוד y δόξα; la palabra del Antiguo Testamento כבוד, del verbo כבד, “ser pesado, importante”, se refiere a la persona que tiene un peso específico, que es relevante. También se emplea la palabra הוד, que denota la apariencia espléndida de alguien cuyo nombre es conocido cerca y lejos, mientras que הוד describe el esplendor y la belleza de esa apariencia.¹⁰⁰ El equivalente griego usado en la Septuaginta y en el Nuevo Testamento es el vocablo δόξα, que subjetivamente es el reconocimiento que recibe una persona o que tiene derecho a recibir, la fama o el honor de los que disfruta esa persona (sinónimos: τιμη y εὐλογία, Ap. 5:12; antónimo: ἀτιμία, 2 Co. 6:8). Objetivamente, δόξα es la apariencia, forma, prestigio, esplendor, lustre o gloria de una persona o asunto manifiesto en el terreno público, o tales cosas en su esplendor, en cuyo caso está relacionada con εἶδος (apariencia), μορφή (forma) (Is. 53:2; 1 Co. 11:7). La “gloria del Señor” es el esplendor y el brillo que se asocian inseparablemente con todos los atributos de Dios y con su autorrevelación en la naturaleza y en la gracia, la forma gloriosa en la que aparece por doquier a sus criaturas. Esta gloria y esta majestad con las que está vestido Dios y que caracterizan todas sus actividades (1 Cr. 16:27; Sal. 29:4;

96:6; 104:1; 111:3; 113:4, etc.), aunque manifiestas por toda su Creación (Sal. 8; Is. 6:3), son especialmente visibles en el ámbito de la gracia. Se apareció a Israel (Éx. 16:7, 10; 24:16; 33:18 y ss.; Lv. 9:6, 23; Nm. 14:10; 16:19; Dt. 5:24, etc.). Llenó el tabernáculo y el templo (Éx. 10:34; 1 R. 8:11), y fue comunicada a todo el pueblo (Éx. 29:43; Ez. 16:14; etc.). Esta gloria se manifiesta, por encima de todo, en Cristo, el Hijo unigénito (Jn. 1:14), y por medio de él en la Iglesia (Ro. 15:7; 2 Co. 3:18), que espera “la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo” (Tit. 2:13). A menudo la gloria de Dios se asocia con su santidad (Éx. 29:43; Is. 6:3), y por lo tanto se describe también como fuego (Éx. 24:17; Lv. 9:24) y como una nube (1 R. 8:10-11; Is. 6:4).

Indudablemente, al referirse a ese fuego y a esa nube, la Escritura tenía en mente las formas visibles y creadas por medio de las cuales Dios manifestó su presencia.¹⁰¹ El caso es distinto al respecto de la luz con la que suele compararse la gloria de Dios, y en cuyos términos se representa a menudo. En la Escritura, la luz es la imagen de la verdad, la santidad y la beatitud (Sal. 43:3; 97:11; Is. 10:17). Lo que es la luz en el mundo natural (la fuente del conocimiento, la pureza y el gozo), Dios lo es en el mundo del espíritu. Él es la “luz” de los creyentes (Sal. 27:1); su rostro y su palabra arrojan luz (Sal. 44:3; 89:15; 119:105); en su luz ellos ven la luz (Sal. 36:9). Él mismo es luz pura, y en él no hay tinieblas; es el padre de las luces (1 Jn. 1:5; 1 Ti. 6:16; Stg. 1:17), y conforme a la promesa (Is. 9:1; 60:1, 19-20; Mi. 7:8), se apareció en Cristo como luz (Mt. 4:16; Lc. 2:32; Jn. 1:4; 3:19; 8:12; 1 Jn. 2:8-11), de modo que ahora su Iglesia es luz en él (Mt. 5:14; Ef. 5:8; 1 Ts. 5:5), y va de camino a obtener la plenitud de la luz (Ap. 21:23 y ss.; 22:5; Col. 1:12).

Cuando la Escritura habla del rostro, la gloria y la majestad de Dios, utiliza un lenguaje figurativo. Como todas

las perfecciones divinas, la de la gloria de Dios se refleja en sus criaturas. Es comunicable. En el mundo creado existe un débil reflejo de la gloria inexpresable y de la majestad que posee Dios. Igual que la contemplación de las criaturas de Dios dirige nuestra atención hacia lo alto y nos incita a hablar de la eternidad y de la omnipresencia de Dios, su justicia y su gracia, también nos ofrece un atisbo de la gloria divina. Sin embargo, lo que tenemos aquí es una analogía, no una identidad. Por eso es preferible el sustantivo “gloria” a “belleza”; “gloria” es el término especial de la Escritura para hablar de la belleza de Dios. A Agustín le gustaba el concepto de “la belleza de Dios”, lo cual era en parte un vestigio de su trasfondo neoplatónico.¹⁰² Aunque en este punto lo siguieron numerosos teólogos escolásticos y católicos,¹⁰³ los teólogos protestantes prefirieron hablar de la majestad y de la gloria de Dios.¹⁰⁴ En la gloria de Dios se manifiesta su sublime grandeza, como se retrata con frecuencia en el libro de Salmos y en los Profetas (Sal. 104; Is. 40; Hab. 3). Se la llama “grandeza” y “sublimidad” en tanto en cuando incita en las criaturas la admiración y la adoración de Dios. Se la llama “gloriosa” porque provoca gratitud, alabanza y honor. Se la llama “majestad” porque está ligada a su dignidad absoluta y exige la sumisión de todas las criaturas.

1. P. e., Ireneo, *Contra las herejías*, I, 14; II, 13, 35.

2. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3ª ed., 5 vols. (Leipzig: O. R. Reisland [L. W. Reisland], 1895), V, 356.

3. Duns Scotus, *Quaestiones in libros sententiarum* (Frankfurt: Minerva, 1967), I, dist. 3, preg. 1; I, dist. 8, preg. 3.

4. B. Spinoza, *Ethics*, ed. y trad. James Gutman (Nueva York: Hafner, 1949), I, prop. 7 y ss.; V, prop. 15 y ss.

5. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1882-83), III, 223-29.

6. *Ibíd.*, 255.

7. Ibíd.

8. Nota del ed.: aquí la idea es la de definir conceptualmente una esencia de la deidad que tienen en común diversas entidades. Teóricamente, entonces, Zeus, Hermes y Baal comparten una “deidad” esencial, pero uno tiene el atributo de ser el superior de los dioses, otro su mensajero, y el tercero controla la fertilidad.

9. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, V, 358 y ss.

10. Cf. Dionysius Petavius, “De Deo”, en *De theologicis dogmatibus*, 8 vols. (París: Vivès, 1865–67), I, cap. 8.

11. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 287–95 (#83).

12. Friedrich A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 3ª ed., ed. Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 352 y ss.

13. Ibíd., 356.

14. J. Alsted, *Encyclopaedia (Herbornae Nassovorum, 1630)*, 596; cf. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2 vols. (Berlín: E. S. Mittler, 1904), s. v. “absolutum”.

15. Agustín, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 13; Peter Martyr Vermigli, *Petri Martyris Vermilii... Loci Communes* (Londres: Kyngston, 1576), 39; Bernhard de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 7 vols. en 6 (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), I, 582.

16. Pseudo Dionisio, *Los nombres de Dios y la teología mística*, I, 2, 4; Juan Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith*, NPNF2, I, 2, 4; Erígena, *Sobre la naturaleza divina*, I, 78.

17. Pseudo Dionisio, *De los nombres divinos*, 7, §3.

18. Sobre los tres modos, ver I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. Alfred Cave y J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888–91), I, 201 y ss.; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1888), I, 339.

19. Pseudo Dionisio, *Los nombres de Dios y la teología mística*, cap. 2; cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (1873–1903; reimpr., Freiburg i.B.: Herder, 1933), I, 483. Nota del ed.: ET: *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben’s “Dogmatik”*, de Joseph Wilhelm y Thomas B. Scannell, 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nueva York: Benziger Brothers, 1909); J. B. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), III, 309.

20. Nota del ed.: cf. notas 31 y 51 abajo.

21. Agustín, *La Trinidad*, V, 16; cf. ídem, *Del orden*, II, 7; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 1, preg. 13, art. 7; Anselmo, *Monologion*, 15; P. Lombardo, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–81), I, dist. 30; Bonaventure, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugduni, 1510), I, dist. 30, art. 1; Girolamo Zanchi, *Operum theologicorum*, 8 vols. ([Ginebra]: Samuelis Crispini, 1617), II,

24-26; Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), 192.

22. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 12, art. 12.

23. H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (Gotha: F. A. Perthes, 1880), s. v. "θεος"; J. Köstlin, "Gott", PRE3, VI, 779 y ss.; cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Strassburg: K. J. Trübner, 1883), s.v. "Gott".

24. M. Noordt zij, *Oostersche Lichtstralen over Westersche Schriftbeschouwing* (Kampen: J. H. Bos, 1897), 41 y ss.

25. J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87), II, 22; cf. también G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, trad. Ellen D. Smith y Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1892-93), §36; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. S. D. F. Salmond (Edimburgo: T&T Clark, 1904), 41, 99; R. Kittel, "Elohim", PRE3, V, 316-19.

26. J. Robertson, *Israel's oude godsdienst* (Culemborg: Blom en Olivierse, 1896), 200 y ss.; nota del ed.: edición inglesa: *The Early Religion of Israel*, 2ª ed. (Nueva York: Westminster [Thomas Wittaker], 1903).

27. W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg i.B.: Mohr, 1899), 48.

28. Comentario del Statenvertaling de Gn. 17:1. Nota del ed.: el Statenvertaling es la traducción al holandés de la Escritura, anotada, aprobada oficialmente por el Sínodo de Dordrecht, 1618-19. G. Zanchi, *Op. theol.*, II, 43; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), I, 132; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.*, I, 522 y ss.; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §37; F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1899), sobre Gn. 17:1.

29. Cf. también sobre "JHWH Sabaoth", G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §§195 y ss.; R. E. Raubsch, "Zebaoth", PRE2, XVIII, 720.

30. W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, 27 y ss.

31. Nota del ed.: conservamos la distinción tradicional entre atributos incommunicables y comunicables, aunque cabe destacar que el propio Bavinck la considera inadecuada porque la comunicabilidad y la incommunicabilidad son ciertas de todos los atributos divinos. Los términos se popularizaron entre los reformados porque eran útiles en controversias con los luteranos sobre la "comunicación de propiedades" (*communicatio idiomatum*).

32. Bernardo de Claraval, *De consideratione* (Utrecht: Nicolaus Ketelaer y Gerhardus Leempt, 1473), I, 5, cap. 6.

33. A. Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis* (Basel: Oporiniana, 1574), 87, 135; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), II, 3.

34. Agustín, *De la gracia y el libre albedrío*, II, 6; ídem, *De la doctrina cristiana*, I, 9; ídem, *Confesiones*, VII, 4.

35. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 17.

36. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 7.
37. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin's; Toronto: Macmillan, 1965 [1929]), 76 ("Time").
38. Agustín, *Confesiones*, XI, 10-13; ídem, *La verdadera religión*, c. 49.
39. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 10, art. 2.
40. Ídem, *Exposiciones de los Salmos*, VIII, 342-50 (sobre el Sal. 74).
41. Anselmo, *Monologion*, c. 20-23; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 8; ídem, *Summa contra gentiles*, III, 68; Buenaventura, *Sent.*, I, dist. 37; Johann Gerhard, *Loci Theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863-75), I, c. 8, secc. 8; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, c. 12; G. Zanchi, *Op. theol.*, II, cols. 90-138.
42. Agustín, *Exposiciones de los Salmos*, sobre Sal. 94.
43. Ibíd., sobre Sal. 34.
44. Ibíd., sobre Sal. 74.
45. A. von Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First 300 Years* (Nueva York: Harper, 1962), 125-46, 206-18, 234-39, 290-311.
46. Cf. sobre la unidad de Dios: Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 11; ídem, *Summa contra gentiles*, I, c. 42; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger y ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), III, preg. 3; O. Zöckler, "Polytheismus", PRE3, XV, 538 y ss.
47. I. Dorner, *System of Christian Doctrine*, I, 234 y ss.; Albrecht Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1881), 12 y ss.; ídem, *Rechtfertigung und Versuchung*, 2ª ed., III, 2 y ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891-94), I, 338; A. Kuyper, *Ex ungue leonem* (Ámsterdam: Kruyt, 1882).
48. Agustín, *La Trinidad*, V, 10; VI, 1; Hugo de San Víctor, *La Trinidad*, I, 12.
49. D. Petavius, "De Deo", en *Theol. dogm.*, II, cap. 2.
50. Tomás de Aquino, *Sent.*, I, dist. 8, preg. 4, art. 1, ad. 1; Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, 2ª ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), I, 204 y ss.
51. Nota del ed.: para un recordatorio de importantes cualificaciones en el uso de los términos "comunicable" e "incomunicable", ver nota 31 anterior.
52. G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §46; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4ª ed., 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 496-504; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, 106 y ss.
53. G. F. Hegel, *System der Philosophie*, parte 3: *Die Philosophie des Geistes*, en *Sämtliche Werke*, X (1958), 474 (*Werke* VII/2, 468).
54. Ídem, *Werke*, 14 y ss., 18 y ss.
55. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 182-83 (#198).
56. Agustín, *Epist.* 112; ídem, *El significado literal de Génesis*, XII, 27; Basilio de Cesarea, *On the Hexaëmeron*, hom. 1; Hilario de Poitiers, *De la Trinidad*, V.
57. Ambrosio, en D. Petavius, "De Deo", en *Theol. dogm.*, VII, cap. 7.

58. Así, p. e., Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Cirilo de Jerusalén, Teodoreto, Jerónimo e Isidoro.

59. Próspero de Aquitania, *De vita contemplativa* (Speyer: Peter Drach, 1486), cap. 4.

60. Bernardus Zane, Sermón 4, en *Oratio in festo omnium sanctorum* (Roma: Johann Besicken, 1500-1599?).

61. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), ##430, 456, 588, 870, 875; ET: *The Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. de Roy J. Deferrari (St. Louis: Herder, 1955).

62. P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 49; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 12.; I, 2, preg. 3, esp. art. 12; I, preg. 4, art. 2; ídem, *Summa contra gentiles*, III, caps. 38-63; ídem, *Sent.*, IV, dist. 49, preg. 1-2; Buenaventura, *The Breviloquium*, vol. 2 de *The Works of Bonaventure*, trad. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), VII, cap. 7; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, 562 y ss.; II, 294 y ss.

63. Heinrich Bullinger, sobre Juan 1:18, *In divinum Jesu Christi... Evangelium secundum Ioannem* (Tigvri: Froschouer, 1561); Polyander et al., *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6ª ed. (Leiden: D. Donner, 1881), LII, 11-24; A. Polanus, *Syn. theol.*, 9, 518; John Forbes, *De visione beatifica*, en *Opera omni*, 2 vols. (Ámsterdam: H. Wetstenium & R. y G. Wetstenios, 1702-3), I, 282-89.

64. J. Calvino, *Institución*, III.xxv.11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XX, preg. 8.

65. “Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar”.

66. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 511-88 (##279-300), el locus sobre la imagen de Dios.

67. Ireneo, *Contra las herejías*, I, 12; Agustín, *La Trinidad*, XI, 10; XII, 18; XV, 7, 13-14; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 14; ídem, *Summa contra gentiles*, I, caps. 44 y ss.

68. Agustín, *A Simpliciano —Sobre diversas cuestiones (De diversis quaestionibus ad Simplicianum)*, II, 2.

69. Gregorio Magno, *Moralia in Iobum*, I, 20, cap. 23. Nota del ed.: ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 188n40 (#199).

70. Marius Victor, en D. Petavius, “De Deo”, en *Theol. dogm.*, IV, cap. 4.

71. Agustín, *Ciudad de Dios*, V, 9.

72. Cf. G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §§235 y ss.; Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. D. W. Simon y William Urwick (Edimburgo: T&T Clark; Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1895), s. v. “σοφος”; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §§168-69.

73. Agustín, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 1, NPNF1, VII, 131-37.

74. Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, preg. 46, nº 2; ídem, *Literal Meaning of Genesis*, V, 8; ídem, *La Trinidad*, XV, 13; ídem, *Ciudad de Dios*, XI,

10.

75. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, IV, cap. 25; V, cap. 3; Tertuliano, *The Soul's Testimony*, 18; Eusebio, *Preparación para el Evangelio*, 1, 14, cap. 44; Orígenes, *Sobre Juan 1:1*; Pseudo Dionisio, *De los nombres de Dios*, cap. 5; Anselmo, *Monologion*, caps. 8 y ss.; P. Lombardo, *Sent.*, I, dist. 35; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 15, preg. 44, art. 3; ídem, *Summa contra gentiles*, 54; ídem, *Sent.*, I, dist. 36; Buenaventura, *Sent.*, I, dist. 35; A. Polanus, *Syn. theol.*, 267-68; G. Zanchi, *Op. theol.*, II, 201; Boecio, *Select. disp.*, 258 y ss.

76. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 15, art. 3.

77. Nota del ed.: la traducción al inglés de *ἄγας* as “amor” y “amor fiel” refleja la distinción holandesa entre *weldadigheid* y *goedertierenheid*.

78. Agustín, *Soliloquios*, I, 1; cf., Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 16, 17; I, 2, preg. 3, art. 7; ídem, *Summa contra gentiles*, I, caps. 59-62; III, cap. 51; Buenaventura, *Sent.*, I, dist. 8, art. 1; J. Gerhard, *Loci theol.*, II, c. 8, secc. 16; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, cap. 27; G. Zanchi, *Op. theol.*, II, cols. 226-42; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke eigenschappen*, 4 vols. (Groningen: Jacob Bolt, 1783), IV, 1-88.

79. Buenaventura, *Sent.*, IV, dist. 49, parte 1, art. 1, preg. 4-5.

80. Boecio, *The Consolation of Philosophy*, 4. Sobre la bienaventuranza de Dios: Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 1; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 26; J. Gerhard, *Loci theol.*, II, c. 8, secc. 19; G. Zanchi, *Op. theol.*, II, 155 y ss.; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, cap. 17.

81. Confesión Belga, art. 1.

82. Cf. sobre la ira de Dios: L. Lactancio, *De ira Dei*; Tertuliano, *De ira Dei*; Lange, “Zorn Gottes”, PRE1, XVIII, 657-71; R. Kübel, “Zorn Gottes”, PRE2, XVIII, 556-68; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §48; H. Cremer, *Lexicon*, s. v. “ὀργή.”

83. Sobre la justicia de Dios en la Escritura, H. Cremer, *Lexicon*, s.v. “δικαιοσύνη”; J. Köstlin, “Gott”, PRE2, V, 311; ídem, G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §47; A. B. Davidson, *Theology of the Old Testament*, 129 y ss.; ver también la bibliografía sobre la justificación en un capítulo posterior.

84. F. W. J. Schelling, “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”, en *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 294; ET: *Schelling: Of Human Freedom*, trad. James Gutmann (Chicago: Open Court, 1936).

85. Agustín, *Ciudad de Dios*, XXI, 8; ídem, *La Trinidad*, III, 7, 19.

86. Agustín, *Sobre Génesis, en réplica a los maniqueos*, I, 2; ídem, *Ciudad de Dios*, V, 9.

87. Duns Scoto, *Sent.*, I, dist. 8, preg. 5, nº 24.

88. *Ibíd.*, II, dist. 1, preg. 2, nº 5.

89. *Ibíd.*, I, dist. 39, preg. 5, nº 15 y ss.

90. *Ibíd.*, I, dist. 1, preg. 4, nº 16.

91. *Ibíd.*, II, dist. 25, preg. 1, nº 22.

92. Ibíd., IV, dist. 49, preg. 4.
93. Cf. Ibíd., IV, 388 y ss.
94. G. Voetius, *Select. disp.*, I, 387.
95. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 19, art. 5.
96. No puede mentir, ni arrepentirse, ni cambiar, ni ser tentado (Nm. 23:19; 1 S. 15:29; He. 6:18; Stg. 1:13, 17), y no puede negarse a sí mismo (2 Ti. 2:13).
97. J. Calvino, *Institución*, III.xxiii.1, 5; cf. I.xvi.3; II.vii.5; IV.xvii.24; ídem, *Comentario*, de Is. 23:9 y Lc. 1:18.
98. Cf. I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, I, 458 y ss.; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 406 y ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, I, 358 y ss.
99. Pseudo Dionisio, *De los nombres de Dios y la teología mística*, cap. 11; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 26; ídem, *Summa contra gentiles*, I, caps. 100-102; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, §5; J. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, III, 856; J. Gerhard, *Loci theol.*, II, §306; David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock and Leipzig: Russworm, 1718), I, 1, 37; Karl Gottlieb Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe*, 4ª ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), §37; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.*, I, 583; Hans Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §51; Friedrich A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª ed., 7 vols. de 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), II, 109; Alexander von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck, 1897-1902), II, 185; M. Kähler, "Seligkeit", PRE3, XVIII, 179-84.
100. Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, trad. F. Bolton, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1871), de Sal. 8:6; cf. también A. Freiherr von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen: J. Ricker [A. Töpelmann], 1900).
101. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 341 (#94).
102. Agustín, *Sobre Génesis, contra los maniqueos*, I, 21; ídem, Sermón 241; ídem, *El sentido literal de Génesis*, III, 14; ídem, *Del orden*, I, 26; II, 51; ídem, *De beata vita*, 34; ídem, *Contra los académicos*, II, 9.
103. Pseudo Dionisio, *De los nombres de Dios y la teología mística*, cap. 4, §7; Buenaventura, *Breviloquium*, I, cap. 6; D. Petavius, *Theol. dogm.*, VI, cap. 8; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, 589 y ss.; J. B. Heinrich y C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, III, 852; cf. también Heinrich Krug, *De pulchritudine divina libri tres* (Freiburg i.B.: Herder, 1902).
104. J. Gerhard, *Loci theologici*, I, c. 8, sect. 18; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, cap. 31; P. van Mastricht, *Theoretico-practica Theologia*, II, cap. 22; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, VI, 43.

9. EL DIOS TRINO Y SU CONSEJO

LA SANTA TRINIDAD EN LA ESCRITURA

[213] Las semillas que germinaron para convertirse en la flor de la revelación neotestamentaria sobre la Trinidad ya están plantadas en el Antiguo Testamento. Elohim, el Dios vivo, crea mediante su palabra y al enviar a su espíritu. El mundo llega a existir por una causa triple: la Palabra de Dios (Gn. 1:3; Sal. 33:6, 9; 147:18; 148:8; Jl. 2:11); el Verbo bajo la hipóstasis de la Sabiduría (Job 28:20-28; Pr. 8:22 y ss.; cf. Pr. 3:19; Jer. 10:12; 51:15); y el Espíritu de Dios (Gn. 1:2 NVI; Sal. 33:6; 104:30; 139:7; Job 26:13; 27:3; 32:8; 33:4; Is. 40:7, 13; 59:19). Mientras que Dios llama a todas las cosas para que existan mediante su palabra y su agente mediador, es por medio de su Espíritu como es inmanente en la Creación y vivifica y embellece todo. Dios concibió el mundo, y luego lo hizo existir mediante su palabra omnipotente; después de recibir la existencia, el mundo no existe aparte de Dios ni en oposición a él, sino que sigue descansando en su Espíritu. El espíritu de Dios es el principio de toda vida y bienestar, así como de la santidad y la renovación. En la Creación (y en la recreación) subyace un principio divino triple, que sustenta toda la economía de la revelación del Antiguo Testamento.

En el Antiguo Testamento, esta causa tripartita es incluso más evidente en la revelación especial, en la obra de recreación. Yahvé, el Dios del pacto, se nos revela, salva y preserva a su pueblo mediante su palabra y su espíritu. En el ángel del Señor, ya sea un ángel creado o el Logos, Dios, y específicamente su Palabra, estuvo presente de forma única y poderosa (Gn. 16:6-13; 18; 21:17-20; 22:11-19;

24:7, 40; 28:13-17; 31:11-13; 32:24-30 [cf. Os. 12:4]; 48:15-16; Éx. 3:2 y ss.; 13:21; 14:19; 23:20-23; 32:34; y 33:2 y ss. [cf. Nm. 20:16; Is. 63:8-9; Zac. 1:8-12; 3; Mal. 3:1). Los Padres de la Iglesia previos a Agustín explicaron unánimemente el “ángel del Señor” del Antiguo Testamento como una teofanía del Logos, aunque el propio Agustín creía que estas teofanías estaban mediadas por ángeles creados.¹ Lutero y Calvino interpretaron a veces al ángel de Yahvé como un ángel creado, y en otros versículos como el ángel increado.² Sin embargo, los intérpretes protestantes posteriores consideraron que estos versículos se referían sobre todo al Logos, y lo hacían sobre todo para definir su postura frente a la de los socinianos, remonstrantes y racionalistas, quienes los interpretaban como referencias a angelofanías. No debemos exagerar esta diferencia, dado que Agustín y sus seguidores admiten que mediante ese ángel creado el Logos se reveló de una manera totalmente única.³ Aun siendo conscientes de que las referencias al ángel de Yahvé no se pueden interpretar todas en el mismo sentido, hay algo que sí está claro: en el ángel del Yahvé, que es el portador preeminente de ese nombre, Dios, específicamente su Palabra, estaba presente de un modo exclusivo. El ángel de Yahvé lleva el mismo nombre, ejerce el mismo poder, efectúa la misma liberación, dispensa las mismas bendiciones y recibe la misma adoración y honor que Yahvé.⁴

Y ahora, justo como Yahvé en su obra de recreación se revela a sí mismo objetivamente mediante su Palabra, en el ángel de Yahvé, hace esto subjetivamente en y mediante su espíritu. El espíritu de Dios es el principio de toda vida y bienestar, de todos los dones y poderes en la esfera de la revelación: del coraje (Jue. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 1 S. 11:6), de la fuerza física (Jue. 14:6; 15:14), de la habilidad artística (Éx. 28:3; 31:3-5; 35:31-35; 1 Cr. 28:12-19), de la capacidad de gobernar (Nm. 11:17, 25; 1 S. 16:13), del

intelecto y de la sabiduría (Job 32:8; Is. 11:2), de la santidad y la renovación (Sal. 51:12; Is. 63:10; cf. Gn. 6:3; Neh. 9:20; 1 S. 10:6, 9), y de la profecía y la predicción (Nm. 11:25, 29; 24:2-3; Mi. 3:8; etc.). El Espíritu reposará en un grado inusual en el Mesías (Is. 11:2; 42:1; 61:1), pero después se derramará sobre toda carne (Jl. 2:28-29; Is. 32:15; 44:3; Ez. 36:26-27; 39:29; Zac. 12:10), dando a todos un nuevo corazón y un nuevo espíritu (Ez. 36:26-27).⁵ El principio tripartito que subyace en toda la economía de la revelación en el Antiguo Testamento se puede apreciar en la bendición del sumo sacerdote (Nm. 6:24-26), que se refiere de nuevo a una revelación trina de Dios y, como tal, es el ejemplo que hallamos en el Antiguo Testamento de la bendición apostólica (2 Co. 13:13); podemos detectar una diferenciación triple similar en Salmos 33:6, Isaías 61:1, 63:9-12, y Hageo 2:5-6. Además, los pasajes como Génesis 19:24, Salmos 45:7, 110:1, y Oseas 1:7 señalan la diferenciación en el ser divino, que él mismo postula.

[214] Estas ideas del Antiguo Testamento se desarrollaron más en el judaísmo intertestamentario, donde se hipostatiza la Sabiduría como un ente divino (Sir. 1:1-30; 24; cf. también Bar. 3:9-4:4; Sab. 1:4-7; 6:12-25; 7:25-26; 8:3-4; 9:1-2, 5-9, 17; 12:1; 16:12; 18:15-16). Bajo la influencia filosófica griega, Filón fusionó en un solo sistema la doctrina de las ideas de Platón, la doctrina estoica del logos y la doctrina veterotestamentaria de la sabiduría. Sin embargo, manteniendo a Dios separado del mundo en el dualismo metafísico, Filón considera que el Verbo es un intermediario necesario entre Dios y el mundo, una hipóstasis situada entre Dios y el mundo, y que participa de ambos. Filón lo llama “un segundo Dios”, no increado en el sentido en que Dios lo es, ni creado como lo están las cosas finitas. Dentro de la teología judía, esto se desarrolló formando una angelología compleja que divergió cada vez más del Antiguo Testamento. De las convicciones judías

sobre la trascendencia absoluta de Dios surgió la conclusión de que Dios necesitaba que en la Creación interviniese una diversidad de seres intermedios. Los ángeles se usan para conducir las potencias de la naturaleza y de la humanidad, pero para crear o recrear, Dios usa *hipóstasis* que, aunque criaturas, poseen atributos divinos porque son representativas de Dios. Estas hipostasis son *metratones*, aquellos que comparten el trono de Dios; *memra*, el Verbo de Dios; *shekiná*, la presencia de la gloria de Dios; *bath kol*, la voz oracular de Dios, que concede revelaciones; y el *ruach hakkodesh*, el espíritu que procede de Dios e imparte un conocimiento superior.⁶

Estas concepciones divergen claramente de la enseñanza del Antiguo Testamento. Este no es dualista; “la palabra” y “la sabiduría” no son intermediarios entre Dios y el mundo, sino que están totalmente de parte de Dios como primeros principios del mundo creado. Los intermediarios de Filón borran los límites entre Creador y criatura, preparando el camino para el gnosticismo y la Cábala. Aparte de esto, mientras que en Filón el “logos” es primariamente la razón y el pensamiento divinos, en el Antiguo Testamento “la palabra” no es antes que nada razón ni pensamiento, “una palabra inteligible” (κοσμος νοητος), sino la palabra *hablada* mediante la cual Dios crea y preserva todas las cosas. Por último, estos seres intermediarios no tienen importancia soteriológica, ninguna relación con el Mesías; el Espíritu del Señor prácticamente se pasa por alto. Aun compartiendo expresiones con el Nuevo Testamento, su mundo de ideas es bastante diferente. Para Filón, la encarnación humana del Logos (la razón) hubiera sido un absurdo. Pero en el Nuevo Testamento la encarnación del Verbo es la revelación suprema de Dios. Aquí hay un consenso de forma, pero el contenido difiere. Filón y Juan solo tienen en común la palabra “logos”.

[215] El verdadero desarrollo de las ideas trinitarias del Antiguo Testamento se encuentra en el Nuevo. En la encarnación del Hijo y el derramamiento del Espíritu Santo, el único Dios verdadero se revela como Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Padre, que lleva este nombre en relación con el Hijo y con sus hijos, aquel al que se le puede llamar Padre, es también el Creador de todas las cosas (Mt. 7:11; Lc. 3:38; Jn. 4:21; Hch. 17:28; 1 Co. 8:6; He. 12:9). El Hijo, que lleva este nombre especialmente debido a su relación totalmente única con Dios, es idéntico al Logos, por medio del cual el Padre creó todas las cosas (Jn. 1:3; 1 Co. 8:6; Col. 1:15-17; He. 1:3). Y el Espíritu Santo, que recibió su nombre especialmente teniendo en cuenta su obra en la Iglesia, es el mismo Espíritu que, junto con el Padre y el Hijo, embellece y completa todas las cosas en la Creación (Mt. 1:18; 4:1; Mr. 1:12; Lc. 1:35; 4:1, 14; Ro. 1:4). Aquí existe una continuidad con el mensaje y el acto, la profecía y los milagros revelados a los santos del Antiguo Testamento, pero el principio triple en la Creación y en la salvación es mucho más claro en el Nuevo Testamento. La revelación del Nuevo Testamento es trinitaria una y otra vez, desde el nacimiento de Jesús (Mt. 1:18 y ss.; Lc. 1:35) y su bautismo (Mt. 3:16-17; Mr. 1:10-11; Lc. 3:21-22) hasta su enseñanza. Aun distinguiéndose del Padre, es su Hijo unigénito y muy amado (Mt. 11:27; 21:37-39; Jn. 3:16; etc.), alguien que está con él en la vida, la gloria y el poder (Jn. 1:14; 5:26; 10:30), y que envía al Espíritu Santo del Padre (Jn. 15:26) como Paracleto, que guía y consuela a los seguidores de Jesús y permanece con ellos para siempre (Jn. 14:16). Jesús resume su enseñanza con la fórmula bautismal “en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mt. 28:19), es decir, en el único nombre divino (*το ὄνομα*, en singular), en el que tres sujetos distintos (el Padre, el Hijo y el Espíritu) se revelan a sí mismos. De la misma manera que Jesús resume su instrucción en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu

Santo, los apóstoles también juntan tales nombres una y otra vez y los sitúan en el mismo nivel (1 Co. 8:6; 12:4-6; 2 Co. 13:13; 2 Ts. 2:13-14; Ef. 4:4-6; 1 P. 1:2; 1 Jn. 5:4-6; Ap. 1:4-6).⁷

[216] La Escritura también nos permite ver las relaciones entre las tres personas distintas de la Trinidad. En el sentido más general, Dios Padre es el Creador de todas las cosas, en especial de los seres humanos (Nm. 16:22; Mt. 7:11; Lc. 3:38; Jn. 4:21; Hch. 17:28; 1 Co. 8:6; Ef. 3:15; He. 12:9). Más concretamente, y con una importancia teocrática, Dios es el padre de su pueblo Israel porque creó y preservó a su pueblo mediante su poder milagroso (Dt. 32:6; Is. 63:16; 64:8; Mal. 1:6; 2:10; Jer. 3:19; 31:9; Sal. 103:13; Ro. 9:4). También es el padre de su Hijo, el “padre de nuestro Señor Jesucristo” (Ro. 15:6; 1 Co. 15:24; 2 Co. 1:3; Gá. 1:1; Ef. 1:3; etc.). Esta filiación es metafísica; por naturaleza y desde la eternidad (Jn. 1:14; 8:38; 17:5, 24) es el “primogénito” y el “unigénito”, la imagen plena de Dios, alguien que tiene una relación única con el Padre. No es una criatura, sino que es, fue y sigue siendo Dios, quien está por encima de todo, bendito por siempre. El Espíritu es Dios como principio inmanente de vida por toda la Creación; es tanto divino como personal; es santo porque es Dios. Por último, igual que Cristo está relacionado con el Padre, el Espíritu lo está con Cristo; igual que el Hijo da testimonio del Padre y lo glorifica, el Espíritu da testimonio del Hijo y lo glorifica. Mediante el Espíritu tenemos comunión nada menos que con el Hijo y el Padre. Así, el Padre es preeminente en la Creación y en la redención, el primero en la economía divina. Es el Padre al que, como algo normal, atribuimos el nombre de “Dios”. Es el único y verdadero Dios (μονος ἀληθινος θεος, Jn. 17:3), el único Dios (εἰς θεος, 1 Co. 8:6; 1 Ti. 2:5), que se menciona como Dios y Padre junto al Señor Jesús y al Espíritu Santo (1 Co. 12:6; 2 Co. 13:13; 1 Ts. 1:3; Ap. 1:6). Incluso Cristo se refiere a él no solo como su Padre, sino

como su Dios (Mt. 27:46; Jn. 20:17; He. 1:9; 2:17; 5:1; 10:7, 9), y a él mismo se le llama “el Cristo de Dios” (Lc. 9:20; 1 Co. 3:23; Ap. 12:10).

Basándose en esto, los arrianos llegaron a la conclusión errónea de que *solo* el Padre es Dios, contrariamente a lo que dice la Escritura. De hecho, los nombres que se dan a Cristo revelan las relaciones inmanentes del Dios trino. La premisa subyacente en el nombre Logos es la enseñanza constante de la Escritura: que en la Creación y en la recreación por igual, Dios se revela mediante el Verbo. Así, el Logos señala a aquel que es capaz de revelar plenamente a Dios porque, desde toda la eternidad, Dios se comunicó a sí mismo a él en toda su plenitud. Por este motivo también a los Evangelios se los llama “la Palabra de Dios” (λογος του θεου). A Cristo también se lo llama “Hijo de Dios”. En el Antiguo Testamento esto tiene una relevancia teocrática cuando a Israel se lo llama hijo de Dios (Éx. 4:22; 19:5-6; Dt. 1:31; 8:5; 14:1; 32:6, 18; Is. 63:8; Jer. 31:9, 20; Os. 11:1; Mal. 1:6; 2:10). “Hijo de Dios” tiene una clara connotación monárquica, como en el Salmo 2:7, donde Yahvé dice al rey ungido de Sion: “Mi hijo eres tú; yo te he engendrado hoy”. Cuando se cita en el Nuevo Testamento, nos retrotrae al decreto de Dios en 2 Samuel 7 y a la promesa mesiánica asociada con el trono de David. El escritor de Hebreos (1:5; 5:5; cf. 1:2-3) vincula la cita del Salmo 2 con la eternidad en la que Cristo, como Hijo, es generado por el Padre, es decir, en el que se manifiesta como la refulgencia de la gloria divina y la imagen expresa de su naturaleza. Además, según Hechos 13:33 y Romanos 1:4, quedó patente que Jesucristo era el Hijo de Dios con poder debido a su resurrección de entre los muertos.

El tercer apelativo que hemos de mencionar es “la imagen de Dios”. Por analogía, se aplica a los humanos, pero en un sentido absoluto pertenece a Cristo. Antes de su encarnación, existía en forma de Dios (ἐν μορφῇ θεου; Fil. 2:6),

era rico (2 Co. 8:9), y estaba revestido de gloria (Jn. 17:5). Habiendo regresado a ese estado mediante su resurrección y su ascensión, podemos decir que era entonces y es ahora “la imagen del Dios invisible” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; 1 Co. 1:15; 2 Co. 4:4), el reflejo de su gloria y “la imagen misma de su sustancia” (ἀπαυγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ; He. 1:3), es decir, la plasmación exacta de la naturaleza del Padre. Siendo “el primogénito de toda creación” (πρωτοτοκος πασης κτισεως; Col. 1:15; Ap. 1:16-18), en el sentido de que existía antes que cualquier criatura (es decir, como primogénito [πρωτοπαστος], no porque fuera creado primero [πρωτοκτιστος] o hecho primero [πρωτοπαστος]), es aquel en quien fueron creadas todas las cosas (κτισθη; Col. 1:16). La expresión “primogénito” (πρωτοτοκος) no incluye a Cristo en la categoría de las criaturas, sino que lo excluye de ella; junto con “unigénito”, designa al Hijo, y como Logos, la imagen plena de Dios, como aquel que mantiene una relación eterna y absolutamente única con el Padre. Como mediador, a Cristo se lo representa como dependiente del Padre y sujeto a él, un siervo enviado para hacer la obra del Padre, obediente hasta la muerte, y que un día entregará su reino al Padre. Estas referencias no merman de ninguna manera su unidad esencial con el Padre. Más bien, aunque en su posición y *oficio* como mediador está subordinado al Padre, en su *esencia* y su *naturaleza* es igual a él. No es una criatura, sino que es, fue y sigue siendo Dios, que está por encima de todas las cosas, bendito para siempre (Jn. 1:1; 20:28; Ro. 9:5; He. 1:8-9; 2 P. 3:18; 1 Jn. 5:20; Ap. 1:8, 17-18).

[217] La Escritura (por último) también arroja luz sobre las relaciones inmanentes de Dios mediante el nombre del “Espíritu Santo”. Igual que Cristo está relacionado con el Padre, el Espíritu está relacionado con Cristo; de la misma manera que el Hijo da testimonio del Padre y lo glorifica, el

Espíritu da testimonio del Hijo y lo glorifica. Mediante el Espíritu tenemos comunión con nada menos que el Padre y el Hijo. Y aunque el ser divino al que llamamos Dios es “Espíritu” (Jn. 4:24) y “santo” (Is. 6:3), en la Escritura los términos “Espíritu Santo” siguen siendo una referencia a una persona especial dentro del ser divino, distinta al Padre y al Hijo. El nombre se desprende de su modo especial de subsistencia: “Espíritu” significa “viento”, “aliento”. El Espíritu Santo es el aliento del Todopoderoso (Job 33:4), el aliento de su boca (Sal. 33:6). Jesús lo compara con el viento (Jn. 3:8) y “lo sopla” sobre sus discípulos (Jn. 20:22; cf. 2 Ts. 2:8). El Espíritu es Dios como principio inmanente de vida por toda la Creación, que dota de vida a todos los seres vivos, poniendo así todas las cosas en relación con Dios. No es el espíritu de los humanos o de las criaturas, sino el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo (Sal. 51:11-12; Is. 63:10-11). Por eso se lo llama “santo” y el Espíritu de Dios, el Espíritu del Señor, el Espíritu del Padre (Gn. 1:2; Is. 11:2; Mt. 10:20), así como el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Hijo (Ro. 8:2, 9; 1 Co. 2:4-16; 2 Co. 3:17-18; Fil. 1:19; Gá. 3:2; 4:6; 1 P. 1:11). En este aspecto, no hay una diferencia esencial entre la enseñanza sobre el pacto antiguo y el nuevo. Es el mismo Espíritu que en otro tiempo habló por los profetas (Mt. 22:43; Mr. 12:36; Hch. 1:16; 28:25; He. 3:7; 10:15; 1 P. 1:10-11; 2 P. 1:21), que testificó en tiempos de Noé (1 P. 3:19-20), al que se resistió Israel (Hch. 7:51) y produjo fe (2 Co. 4:13), quien descendería sobre el Mesías y habitaría en la Iglesia (Mt. 12:18; Lc. 4:18-19; Hch. 2:16-18).

Decimos que el Espíritu “procede”, y la Escritura utiliza diversos términos para esto: el Espíritu es *dado* por Dios o por Cristo (Nm. 11:29; Neh. 9:20; Is. 42:1; Ez. 36:27; Jn. 3:34; 1 Jn. 3:24; 4:13), *enviado* (Sal. 104:30; Jn. 14:26; 15:26; 16:7; Gá. 4:6; Ap. 5:6), *derramado* (Is. 32:15; 44:3; Jl. 2:28-29; Zac. 12:10; Hch. 2:17-18), *descendió* de Dios (Mt. 3:16), *puesto* en medio de Israel (Is. 63:11; Hag. 2:5) o

puesto sobre alguien (Mt. 12:18), o *soplado* sobre personas (Jn. 20:22), etc. En Juan 15:26, donde Jesús nos dice que el Espíritu (Paracleto) procede del Padre (εκπορευεται παρα του πατρος), señala a Pentecostés y denota claramente la existencia *personal*, o personalidad, del Espíritu Santo. Se le atribuyen todo tipo de capacidades y actividades personales: buscar (1 Co. 2:10-11), juzgar (Hch. 15:28), escuchar (Jn. 16:13), hablar (Hch. 13:2; Ap. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 14:13; 22:17), querer (1 Co. 12:11), enseñar (Jn. 14:26), interceder (Ro. 8:27), dar testimonio (Jn. 15:26), etc. Se coordina con el Padre y el Hijo (Mt. 28:19; 1 Co. 12:4-6; 2 Co. 13:13; Ap. 1:4). Nada de esto es posible a menos que también el Espíritu sea verdaderamente Dios. Además, al Espíritu de Dios se le reconoce una serie de atributos divinos que también se adscriben a Dios: eternidad (He. 9:14), omnipresencia (Sal. 139:7), omnisciencia (1 Co. 2:10-11) y omnipotencia (1 Co. 12:4-6); un hecho que presupone de nuevo la unidad esencial del Espíritu con el propio Dios. Lo mismo es cierto de las obras divinas de creación (Gn. 1:2; Sal. 33:6; 104:30; Job 33:4) y de recreación. El Espíritu unge y prepara a Cristo para su oficio (Is. 11:2; 61:1 y Lc. 4:18; Is. 42:1 y Mt. 12:18; Lc. 1:35; Mt. 3:16; 4:1; Jn. 3:34; Mt. 12:28; He. 9:14; Ro. 1:4), equipa a los apóstoles para que hagan su trabajo (Mt. 10:20; Lc. 12:12; 21:15; 24:49; Jn. 14:16 y ss.; 15:26; 16:13 y ss.; etc.), distribuye entre los creyentes dones y capacidades (1 Co. 12:4-11) y hace que la plenitud de Cristo habite en la Iglesia. De la misma manera que nadie puede venir al Padre, sino mediante el Hijo (Mt. 11:27; Jn. 14:6), nadie puede decir “Jesús es el Señor” excepto por el Espíritu (1 Co. 12:3). No es posible tener comunión con Dios excepto mediante el Espíritu. El mismo Espíritu otorga a los creyentes los beneficios de Cristo: la regeneración (Jn. 3:3), la convicción de pecado (Jn. 16:8-11), el don de ser llamados hijos (Ro. 8:15), la renovación (Tit. 3:5), el amor de Dios (Ro. 5:5), una amplia

gama de fruto espiritual (Gá. 5:22-23), el sellado (Ro. 8:23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13; 4:30) y la resurrección (Ro. 8:10-11). El Espíritu Santo es el propio Dios (o Cristo) que vive en nosotros (Jn. 14:23 y ss.; 1 Co. 3:16; 6:19; 2 Co. 6:16; Gá. 2:20; Col. 3:11; Ef. 3:17; Fil. 1:8, 21). El Espíritu existe junto al Padre y al Hijo como causa de toda bendición y beneficio (Mt. 28:19; 1 Co. 12:4-6; 2 Co. 13:13; Ap. 1:4). En consecuencia, a él debemos el pleno honor divino; Cristo dice que insultar al Espíritu es imperdonable (Mt. 12:31-32).⁸

Por supuesto, con todo esto la Escritura no nos proporciona un dogma trinitario plenamente desarrollado. Enseña que el único nombre de Dios se despliega por completo en el de Padre, Hijo y Espíritu. Declara abiertamente que todas las obras externas de Dios (*ad extra*), tanto en la Creación como en la recreación, tienen una causa divina tripartita. Además, esta causa triple constituye tres sujetos distintos que se relacionan entre sí como personas. Así, la Escritura contiene todos los datos a partir de los cuales la teología construyó el dogma trinitario. La filosofía no contribuyó con nada esencial; incluso la doctrina del Logos forma parte del Nuevo Testamento. Era solo cuestión de tiempo antes de que el poder de la razón cristiana se desarrollase lo suficiente para acceder al sagrado misterio que se nos presenta aquí.

LA ELABORACIÓN DEL DOGMA TRINITARIO

[218] Como la Escritura proporcionaba los ingredientes esenciales, los Padres apostólicos hicieron poco más que citarla, aunque exaltaron al Hijo y eludieron tanto la herejía docetista como la ebionita. Se le llama el Hijo, el unigénito de Dios (1 *Clem.* 36; Ign. Rom. 1; Ign. Eph. 20; Ign. *Smyrn.* 1; *Diogn.* 9-10; *Barn.* 7. 12); la refulgencia y el cetro de la majestad de Dios (1 *Clem.* 16, 36); el Señor de la Tierra, a quien están sujetas todas las cosas, el creador de todo, el

juez de vivos y muertos (*Barn.* 7. 12; *Diogn.* 7; *Did.* 16; *Pol. Phil.* 1, 2, 6, 12); el Verbo santo e incomprensible, enviado a la Tierra “como Dios” (*Diogn.* 7) y a quien se puede llamar “Dios” con todo derecho (2 *Clem.* 1; *Ign. Rom.* 3; *Ign. Smyrn.* 1, 10; *Ign. Eph.* 1. 18-19). Enfrentados al reto del gnosticismo, los apologistas como Justino Mártir enseñan la divinidad del Hijo, aunque este no expresa claramente las relaciones inmanentes entre Padre e Hijo. Justino llama “Dios” a Cristo en numerosas ocasiones, incluso “Dios” con el artículo determinado “el Dios” (*Diálogo con Trifón*, 34, 56, 58, 113, 126, etc.), y le atribuye la preexistencia, no solo como fuerza, sino como persona (*Diálogo con Trifón*, 128). Sin embargo, algunas influencias del pensamiento filosófico griego se infiltraron en las formulaciones de Justino, incluyendo la subordinación: el Hijo es “el primer poder después del Padre” (ἡ θρωπη δύσαμος μετα τον πατερα, 1 *Apología*, 32), ocupa “un segundo lugar” (δευτερα χωρα, 1 *Apología*, 13), y “está subordinado al Padre y Señor” (ὑπο τω πατρι και κυριω τεταγμενος, *Diálogo con Trifón*, 126). Aunque algunos elementos en el pensamiento de Justino son defectuosos, es un error considerarlo arriano. Hacerlo no solamente es anacrónico, sino que él entiende claramente la importancia de la deidad de Cristo para la obra completa de la salvación y para la verdad de la religión cristiana. También por este motivo se refiere reiteradamente al Padre, al Hijo y al Espíritu juntos como destinatarios de nuestra alabanza (1 *Apología*, 6, 13, 60, 61, 65, 67).

Debemos a tres hombres el avance que se produjo inmediatamente después en la doctrina de la Trinidad (que consistió principalmente en la exclusión de los elementos filosóficos); cada uno de ellos hizo una contribución específica al dogma cristiano: Ireneo, Tertuliano y Orígenes. La oposición a las influencias filosóficas griegas es especialmente intensa en Ireneo, el gran adversario del gnosticismo, con su idea de Dios como “profundidad

cósmica” (βυθος), la emanación de los eones, y el Logos como el principio inmanente del cosmos. Para él, el Logos no es una criatura, sino un término hipostático (*Contra las herejías*, III, 8), preexistente (II, 6; IV, 12), el Dios verdadero (IV, 10, 14; etc.). Dios es simple, todo espíritu, todo intelecto, todo pensamiento, todo *logos* (II, 16, 48), de modo que tanto el Hijo como el Padre son Dios verdadero. La generación del Hijo no se produjo en el tiempo; el Hijo existió eternamente con Dios (II, 18; III, 22; IV, 37). Ireneo enuncia muy claramente la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu, sosteniendo enfáticamente su plena divinidad (IV, 6, 20, 33). Donde se queda corto es en la demostración de cómo existe la Trinidad en esa unidad; es decir, cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu, aunque participan de una sola naturaleza divina, siguen siendo personalmente diferentes.

Aquí es donde Tertuliano complementa a Ireneo y lo corrige. Él fue el primero en deducir la Trinidad de personas partiendo del propio ser de Dios y no de la persona del Padre, distinguiendo así claramente y conservando la unidad. Las tres personas son “de una sustancia, de una condición y de un poder: juntas constituyen un solo Dios”. Son distintas en lo relativo a su orden y economía; son tres “no en estatus, sino en grado”; aun así, son un solo Dios, “definido bajo el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”. Igual que un rayo de sol sigue siendo sol, hay diversos aspectos, formas, imágenes y unidades en la sustancia única y no dividida. Las tres personas, por lo tanto, son una, pero no son idénticas. El Hijo se distingue del Padre, y el Espíritu es diferente de los dos, pero tienen en común los nombres de “Dios” y “Señor”. Juntos, son un solo Dios e inseparables. Del mismo modo que el tronco y la rama, el manantial y el arroyo, el sol y sus rayos son inseparables, también lo son el Padre y el Hijo. Se trata de “una unidad que deriva la Trinidad desde el interior de su propio yo” (*Contra Práxeas*, 2 y ss.). Es Tertuliano quien

proporcionó los conceptos y los términos que necesitaba el dogma de la Trinidad para articular su verdadero significado. Sustituyó la especulación sobre el Verbo por la doctrina de la filiación, desenredando así permanentemente a la Trinidad ontológica de la especulación cosmológica. Y fue el primero en deducir la Trinidad de personas, no partiendo de la persona del Padre, sino del propio ser de Dios.⁹

Orígenes lo llevó un paso más allá al concebir a la Trinidad inmanente totalmente como un proceso eterno dentro del mismo ser divino, aunque subordinaba al Hijo al padre al derivar la Trinidad de la persona del Padre. La generación [del Hijo] es una generación eterna (αἰώνιος γεννησις; *Sobre los principios*, I, 2, 4). De igual manera que la naturaleza de la luz es brillar, de modo que no puede existir sin relucir, el Padre no puede existir sin el Hijo (*Sobre los principios*, I, 2, 2, 4, 7, 10; *Contra Celso*, IV, 14, 16). No hubo un momento en que el Hijo no existiera (*Sobre los principios*, I, 2, 2, 4; *Contra Celso*, VIII, 12); el Padre no es Padre antes de la existencia del Hijo, sino por medio de ella (*Sobre los principios*, I, 2, 10). El Padre y el Hijo poseen en común todos los atributos divinos: el Hijo y el Padre son uno. Pero ahora, con miras a mantener la distinción de personas, aun afirmando la unidad y la igualdad, Orígenes hace entrar en juego el subordinacionismo, y mirando incluso más atrás que Tertuliano, vuelve a derivar la Trinidad de la persona del Padre en vez de hacerlo del ser de Dios. Así, representa al Padre como el Dios (ὁ θεός), como quien es Dios por sí mismo (αὐτοθεός), la fuente o raíz de la deidad (ρίζα θεοτητο), el Dios más grande sobre todas las cosas (μεγιστος ἐπὶ πασι θεός), superior (κρείττων) al Hijo, la Deidad única y completa, exaltada sobre todo ser, invisible, incomprensible, y al Hijo como Dios (θεός, sin el artículo) como “otro respecto al Padre en cuanto a sustancia” (ἕτερος του πατρος κατ’ οὐσίαν).¹⁰

[219] En Nicea (325 d. C.), la Iglesia no siguió los pasos de Orígenes, sino que repudió el subordinacionismo y afirmó la plena deidad del Hijo. Esto alteró el carácter del debate eclesiástico y teológico, convirtiendo el reto en el intento de mantener la verdadera unidad de Dios. Antes de Nicea, la dificultad principal era derivar una Trinidad de la unicidad de Dios; después de Nicea, sucede al revés. El proceso de elaborar, desarrollar y completar la doctrina trinitaria corrió a cargo de Atanasio, los tres capadocios y Agustín. Atanasio comprendió mejor que todos sus contemporáneos que el cristianismo se sustenta o se hunde con la confesión de la deidad de Cristo y de la Trinidad; esto es la esencia y el centro del cristianismo, distinto en principio del judaísmo, que niega las distinciones, y del paganismo, que rechaza la unicidad de Dios (*Epístolas a Serapión*, I, 28). Atanasio rechaza el dualismo gnóstico de inspiración filosófica y arriana entre Dios y el mundo, junto con su batería de seres intermedios (*Discursos contra los arrianos*, II, 26).

Para Atanasio, Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres desde la eternidad, pero con una sola esencia y con los mismos atributos. Dios no se convierte en nada; es eternamente lo que es. La Trinidad es y sigue siendo lo que siempre fue; y en ella el Padre, el Hijo y el Espíritu (*Epístolas a Serapión*, III, 7; *Discursos contra los arrianos*, I, 18). El Padre fue siempre Padre; la paternidad forma parte de su propia naturaleza (*Defensa de la definición nicena*, 12). De la misma manera que no podemos concebir el sol apartado de su luz, ni de un manantial sin su agua, tampoco podemos concebir al Padre sin el Hijo. Dios no “carece de descendencia” (ἀγονος); por el contrario, habla siempre (*Discursos contra los arrianos*, II, 2; *Epístolas a Serapión*, II, 2). Ni para el Padre ni para el Hijo hubo un momento en que no existieran (*Discursos contra los arrianos*, I). Este Hijo no es una criatura, y no fue concebido por voluntad de Dios, sino que se genera partiendo de su propio ser (*Discursos contra los arrianos*, I,

25). Aunque Atanasio habla menos del Espíritu, lo mismo es cierto de él (*Epístolas a Serapión*, I, 20-21; etc.). Estas tres personas son realmente distintas; no son tres partes de un mismo todo, o tres nombres para un mismo ser. Solo el Padre es Padre; solo el Hijo es Hijo; solo el Espíritu es Espíritu (*Discursos contra los arrianos*, III, 4; IV, 1; *Epístolas a Serapión*, IV, 4, 6-7). Atanasio mantiene la unidad afirmando que los tres son lo mismo en esencia (ὁμοουσοι) y una sustancia (ὕποστασις), que las tres personas existen unas en otras (*Epístolas a Serapión*, I, 14; III, 6; *Discursos contra los arrianos*, III, 6), y están unidas en sus obras (*Epístolas a Serapión*, I, 28). Atanasio enseña también que el Padre es el primer principio y fuente de la Trinidad (*Discursos contra los arrianos*, IV, 1).

En general, esta enseñanza de Atanasio queda refrendada por Basilio y los dos Gregorios, que la clarificaron con más nombres, ilustraciones y analogías. En Occidente, fueron Hilario y, especialmente, Agustín quienes, en sus respectivos tratados *De Trinitate* defendieron vigorosamente la doctrina. Toda la Iglesia griega (ortodoxa) aceptó esta doctrina como estaba definida por los concilios ecuménicos (de los cuales reconoce los siete primeros), discrepando de Occidente solo en referencia a *filioque* (la expresión “y del Hijo”). Los quince libros de Agustín de Hipona sobre *La Trinidad* contienen la exposición más profunda de este dogma que se haya escrito jamás, y resumen lo que habían dicho los Padres precedentes, pero tratándolo también independientemente e introduciendo modificaciones importantes. El punto de partida de Agustín no es la persona del Padre, sino la esencia única, simple y no compuesta de Dios. Partiendo de esta unidad absoluta afirma que cada persona es tan grande como la Trinidad completa (*La Trinidad*, VIII, 1, 2). En cada persona está presente el mismo ser divino, de modo que no hay tres dioses, tres todopoderosos, etc., sino solo un Dios, un

Todopoderoso, etc. (*La Trinidad*, V, 8). De aquí que la distinción entre las personas no puede surgir de atributos o accidentes que tiene una persona en distinción de otra, sino que nace de las relaciones interpersonales de los miembros de la Trinidad.

La primera persona es, y se le llama, el Padre porque mantiene una relación única con el hijo y el Espíritu, etc. (*La Trinidad*, V, 5), del mismo modo que los apelativos “Señor”, “Creador”, etc., denotan las relaciones entre Dios y sus criaturas, pero no introducen ningún cambio en su ser (*La Trinidad*, V, 16-17). Agustín va incluso más lejos (cf. *Discursos contra los arrianos*, I, 59) y rechaza todo subordinacionismo. Al Padre se lo puede llamar Padre solo porque es una *persona*, no como Dios, que es el Padre del Hijo. Agustín también lee en el mismo sentido la expresión nicena “Dios verdadero de Dios verdadero” (*La Trinidad*, VII, 2-3). Por último, más que cualquier Padre de la Iglesia antes que él, Agustín buscó imágenes, analogías y vestigios de la Trinidad, de modo que destacó los vínculos entre la doctrina de Dios y la del cosmos en general (*La Trinidad*, IX-XV). Así, Agustín completó lo que había comenzado Tertuliano.

En Occidente, a pesar de todos los acuerdos, existe otra concepción de la doctrina de la Trinidad que la que prevalece en Oriente. La Iglesia oriental confesaba que, aunque tanto el Hijo como el Espíritu proceden del Padre, por lo demás no tienen ninguna relación entre sí. Pero en Occidente se creía que la consustancialidad de las tres personas y sus interrelaciones solo adquirirían expresión en el “*filioque*” (y del Hijo). Occidente estuvo de acuerdo con Agustín y, si bien desarrolló en determinados puntos sus conceptos trinitarios, no introdujo cambios en ellos ni les añadió nada nuevo. El Credo de Atanasio, que se atribuye erróneamente a él, pero que ciertamente no se originó antes del año 400 d. C., comparte el espíritu de Agustín y, en consecuencia, fue bienvenido en Occidente, pero no en

Oriente,¹¹ y también los reformadores expresaron su aceptación del mismo.¹²

LA OPOSICIÓN: EL ARRIANISMO Y EL SABELIANISMO

[220] La oposición al dogma de la Trinidad procede de fuera (judíos y musulmanes), y de dentro del propio cristianismo. La confesión de la Trinidad es la esencia de la religión cristiana. El gran reto al que nos enfrentamos con este dogma es entender que la unidad de la esencia divina no anula la Trinidad de personas o que, por el contrario, la Trinidad de personas no abole la unidad de la esencia divina. Todo error se atribuye al alejamiento de esta doctrina: a una negación de la unidad para conservar la naturaleza tripartita (arrianismo) o a una formulación de la unidad que no logra conservarla (sabelianismo). Un precursor importante de los arrianos en los siglos II y III fue Pablo de Samósata, quien consideraba a Cristo un ser humano cuyo nacimiento fue sobrenatural, que fue ungido con el Espíritu Santo en su bautismo, cualificado para su misión y exaltado como Señor. Sin embargo, el natural de Samósata negó firmemente la preexistencia de Cristo y su deidad; su cristología era *adopcionista*.¹³ El arrianismo era subordinacionista y adopcionista. Arrio enseñó que, dado que Dios “no es engendrado” (ἀγεννητος) y no tuvo principio, es absolutamente único; antes de que Dios procediera a crear el mundo, hizo existir, como una especie de intermediario, una entidad independiente (ὑποστασις, οὐσία) por medio de la cual hizo todas las cosas. En la Escritura a esta entidad se le llama “sabiduría”, “Hijo”, “Verbo”, “imagen de Dios” y demás. De igual manera, dotó de existencia a una tercera ὑποστασις de menor rango, a saber, el Espíritu Santo. Por lo tanto, “hubo un momento en que no existió”, a pesar de que fue creado “antes de todos los siglos y edades”, es decir, antes de la existencia del mundo.

Por lo tanto, este Logos no es consustancial (ὁμο οὐσιος) con el Padre, sino totalmente separado de él, mutable, capaz de elegir el mal tanto como el bien. De hecho, era “una criatura perfecta” que eligió el bien y se volvió inmutable. Este Logos se hizo también humano, predicó la verdad y realizó nuestra redención, por lo cual es digno de nuestro honor, pero no de nuestra adoración. No puede ser Dios, porque eso conllevaría la existencia de dos dioses. Por consiguiente, el Logos fue una criatura creada, pero perfecta, que se convirtió, por así decirlo, en un Dios.

Había que tomarse en serio la objeción arriana; no solo obtuvo muchos partidarios, sobre todo después de la conversión de Constantino, sino que pudieron apelar y apelaron a los numerosos pasajes de la Escritura que enuncian la unidad de Dios (Dt. 6:4; 32:39; Jn. 17:3; 1 Co. 8:6), el nacimiento o génesis del Hijo (Pr. 8:22; Col. 1:15), su subordinación al Padre (Jn. 14:28; 1 Co. 15:28; He. 3:2), su conocimiento limitado (Mr. 13:32; Jn. 11:34), su poder (Mt. 28:18) y su bondad (Lc. 18:19), su incremento en sabiduría (Lc. 2:52), su sufrimiento (Jn. 12:27; 13:21; Mt. 26:39; 27:46), su elevación a la posición de Señor y Cristo (Hch. 2:36; Fil. 2:9; He. 1:3-4; etc.). También hicieron uso de la filosofía aristotélica para demostrar la unicidad y ἀγεννησια de Dios.

La visión opuesta, que dice que Padre, Hijo y Espíritu Santo son solo nombres diferentes o modos para el Dios único, se manifestó como monarquianismo, patripasianismo y modalismo. Partiendo de la convicción de que solo había una monarquía, los defensores de este paradigma llegaron a la conclusión de que el propio Padre había nacido, sufrido y muerto, y que “Padre” e “Hijo” eran nombres para la misma persona en relaciones distintas, a saber, antes y después de la encarnación. En el siglo tercero este paradigma lo promulgó y desarrolló más Sabelio. El Padre, Hijo y Espíritu son el mismo Dios; son tres nombres para un único ser.

Llamando *Huiopator* (ὕιοπατωρ) a este ser, aplicó el nombre a sus tres energías o estados sucesivos. Dios consistía, antes que nada, en la persona (προσωπον), la apariencia o modo del Padre como Creador y Legislador; luego, en la προσωπον del Hijo como Redentor, y finalmente en la προσωπον del Espíritu Santo como Vivificador. Sabelio postuló un proceso de conversión en Dios: una sucesión histórica en la revelación de su ser.¹⁴ Como el arrianismo, el sabelianismo apeló a la Escritura y recurrió a la filosofía griega para defender sus argumentos.

[221] Ambas escuelas de pensamiento (el arrianismo y el sabelianismo, la una situada a la derecha y la otra a la izquierda del dogma trinitario de la Iglesia) han persistido en la Iglesia cristiana a lo largo de los siglos. El arrianismo ha aparecido bajo diversas formas de subordinacionismo, en el socinianismo y el unitarianismo totalmente desarrollado, todos los cuales niegan que el Hijo es consustancial con el Padre o dicen que es inferior a él. Los subordinacionistas insisten en que solo el Padre es Dios (ὁ θεος); el hijo es Dios (θεος) derivativamente, recibió su naturaleza del Padre mediante una comunicación. Esta era la concepción de Tertuliano, Clemente, Orígenes, Eusebio de Nicomedia, quienes otorgaban al Hijo un lugar “fuera del Padre” y lo definían como “el Padre en esencia” (ὁμοιουσιος). En una época posterior esta fue la postura de los remonstrantes,¹⁵ y de muchos teólogos en la época moderna.¹⁶ El arrianismo, idéntico al del mismo Arrio, surgió en el periodo posterior a la Reforma, sobre todo en Inglaterra. John Milton, por ejemplo, sostenía que el Hijo y el Espíritu fueron creados por el libre albedrío del Padre antes de la creación del mundo, y solo se les llamaba “Dios” en virtud de su oficio, como los jueces y los magistrados del Antiguo Testamento.¹⁷

Una tercera forma en la que reapareció el arrianismo es el *socinianismo*, que sostenía que el Padre es el único Dios

verdadero y el Hijo es un ser totalmente humano creado, sin preexistencia antes de su inmediata concepción sobrenatural. Fue creado con el único propósito de proclamar una nueva ley y, tras concluir su misión, fue elevado a una posición en los cielos, donde se convirtió en participante de la gracia divina. Sigue siendo el ejemplo supremo para nosotros, nada más. El Espíritu no es más que una fuerza divina.¹⁸ Para la salvación no son necesarios ni el Espíritu Santo ni la gracia. Mientras que el arrianismo, también bajo la forma sociniana, pretende afirmar la unicidad de lo divino situando al Hijo y al Espíritu fuera del ser de Dios, el sabelianismo, en sus diversas formas, lo hace al absorberlos en el ser divino único, de modo que desaparezcan las distinciones entre ellos. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una y la misma persona o ser, tres modos de actividad o de revelación de un solo ser divino. La obra del Dios trino se entendía, como en los casos de Joaquín de Fiore y David Joris, como algo que tenía lugar en tres periodos sucesivos, cada uno de ellos asociado con una persona de la Trinidad. Sin embargo, fue especialmente Miguel Servet quien dedicó su capacidad intelectual a repudiar la doctrina eclesial de la Trinidad. Podemos hallar especulaciones gnósticas y teosóficas en el pensamiento trinitario de Jakob Böhme, Zinzendorf y Swedenborg. Este pensamiento teosófico allanó el camino para interpretaciones radicalmente filosóficas de la Trinidad en Kant, Spinoza, Schelling, Hegel y Strauss.

EL LENGUAJE TRINITARIO

[222] Para la Iglesia cristiana, la doctrina de la Trinidad era el dogma y, por lo tanto, el misterio por excelencia. La esencia del cristianismo (la autorrevelación absoluta de Dios en la persona de Cristo y la autocomunicación absoluta de Dios en el Espíritu Santo) solo se podía mantener, creía la Iglesia, si se fundamentaban en la Trinidad ontológica. Para

defender la enseñanza de la Escritura, la Iglesia consideró necesario usar un lenguaje que iba más allá de la Escritura, una práctica que condenaron los arrianos y su contrapartida posterior a la Reforma y en la época moderna, pero que siempre ha defendido la teología cristiana.¹⁹ La reflexión teológica cristiana sobre la Escritura tiene todo el derecho a moverse libremente más allá del lenguaje exacto de la Escritura, para extraer de él inferencias justificadas. También estas tienen autoridad.²⁰ De hecho, la reflexión teológica sobre la Escritura no es ni siquiera posible sin la libertad de utilizar terminología extrabíblica. Su uso no va destinado a introducir dogmas nuevos (extrabíblicos o antibíblicos), sino, por el contrario, defender la verdad de la Escritura contra toda herejía. Ejercen una función principalmente negativa, señalando los límites dentro de los cuales debe proceder el pensamiento cristiano para preservar la verdad de la revelación. Quienes exigen una “teología bíblica” a menudo no están tan cerca de la enseñanza bíblica como lo está la ortodoxia eclesial con su terminología extrabíblica. Esto también es cierto de otras doctrinas cristianas aparte de la de la Trinidad.

Así, también en la doctrina de la Trinidad apreciamos la aparición gradual de términos inusuales como *ὁμοουσιος, οὐσια, ὑπαρξις, ὑποστασις, προσωπον, γενναν, τριας, unitas, trinitas, substantia, personae, nomina, gradus, species, formae, proprietates*, etc. Al principio, el significado de estos términos distaba mucho de ser preciso y claro. El término *οὐσια* (ser) se usaba, por norma, para referirse al ser único de Dios, pero Atanasio, en su polémica contra el sabelianismo, se defendió diciendo que el Hijo no es *μονοουσιος* (de una sustancia), sino *ὁμοουσιος* (de la misma sustancia) con el Padre.²¹ El término *ὑποστασις* (subsistencia, subsistente) se usaba en ocasiones para indicar el ser único, y en otras para denotar las tres personas, de modo que la gente hablaba a

veces de una “hipóstasis” en Dios y otras de las tres “hipóstasis”. Basilio, en su carta *Acerca de la Ousia* y la hipóstasis, introdujo una mayor uniformidad en el uso de estos términos empleando οὐσία para hablar del ser o la esencia de Dios e ὑποστασις ο προσωπον para las tres personas, una práctica que se volvió habitual en Oriente.²²

En Occidente, la terminología quedó más establecida. Tertuliano había fijado el uso de los términos *essentia* y *substantia* para referirse al ser o la esencia de Dios, y el término *persona* o *subsistentia* para las personas,²³ un uso adoptado por los grandes maestros de la Iglesia y en los credos. La confusión terminológica entre las iglesias que hablaban griego y las que hablaban latín al respecto del ser (unidad) de Dios y la diversidad de personas (trinidad) reflejó los diversos retos a los que se enfrentó el cristianismo ortodoxo en Oriente y Occidente. Agustín desaprobaba traducir el término griego ὑποστασις por [el latino] *substantia*. Los términos latinos *substantia* y *essentia* no son estrictamente paralelos a las palabras griegas ὑποστασις y οὐσία; *substantia*, antes que *essentia*, es el equivalente latino del vocablo griego οὐσία, y *essentia* seguía sonando extraño e inusual para los oídos latinos. Como resultado, aunque se conservaron en latín las expresiones *una substantia* (una sustancia) y *tres personae* (tres personas), Agustín procuró eludir *substantia* porque sugiere una división entre la esencia y los accidentes o propiedades. Dado que esto no es así al respecto de Dios, en quien coinciden esencia y atributos, Agustín pensó que era mejor describir el ser divino como *essentia*.²⁴ Además, frente al arrianismo, era necesario mantener que las tres personas no eran tres *substantiae*, sino tres *personae*. Este es el lenguaje que se desarrolló aún más en el escolasticismo medieval y que también adoptaron los teólogos reformados. Según este esquema, en Dios solamente hay un ser, una

esencia, una naturaleza (*unitas naturae*) y una Trinidad de personas. Dentro de ese ser, estas tres personas son una, consustanciales, coesenciales, y existen recíprocamente unas en otras (*ἐμπεριχωρησις, circumincessio personarum*). Pero las personas son distintas; en Dios hay “dos emanaciones, una por medio de la naturaleza y otra por medio de la voluntad; tres hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu Santo;... y tres propiedades personales, el Padre que no es engendrado, el Hijo que sí lo es, el Espíritu Santo que es espirado”.²⁵

En la Iglesia han sido frecuentes las disputas terminológicas, sobre todo en lo tocante al concepto de “persona”. Boecio proporcionó la definición influyente de persona como un ser racional individual, lo cual conducía potencialmente al triteísmo y a la pérdida de la unidad divina. En la era moderna, “personalidad” se atribuye a cualidades humanas heroicas y a menudo se le niega a Dios. Existen analogías con la condición humana de persona, pero debemos tener mucha precaución para no caer en el triteísmo. Si bien la legitimidad de la analogía nos permite hablar de “naturaleza” también al respecto de Dios, incluso aquí existe una diferencia. La naturaleza humana se refiere a aquello que tienen en común individuos distintos; la naturaleza humana no existe en lo abstracto, sino solo en personas concretas individuales. En Dios las tres personas participan plenamente del mismo ser divino; la naturaleza divina que existe en cada persona individualmente y en todas ellas colectivamente es una y la misma. En consecuencia, en Dios solo existe un ser eterno, omnipotente y omnisciente, que tiene una sola mente, una voluntad y un poder.²⁶ No debemos perder de vista esta idea importante: en el dogma de la Trinidad, la palabra “persona” significa sencillamente que las tres personas del ser divino no son “modos”, sino que tienen una existencia diferenciada propia. El ser divino es tripersonal. Así, el

dogma cristiano asentado enseña que en el ser único de Dios existen tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, quienes comparten plenamente la esencia divina, pero difieren en sus atributos personales. El Padre no es engendrado, el Hijo es engendrado o generado, y el Espíritu procede del Padre (y del Hijo).

[223] La gloria de la confesión de la Trinidad consiste, sobre todo, en el hecho de que la unidad, por absoluta que sea, no excluye la diversidad, sino que la incluye. El ser de Dios no es una unidad o un concepto abstracto, sino una plenitud del ser, una abundancia infinita de vida, cuya diversidad, lejos de reducir la unidad, la despliega hasta su grado sumo. En la teología, las distinciones dentro del ser divino (a las que la Escritura se refiere con los nombres de Padre, Hijo y Espíritu) se llaman “personas”. En Oriente, los teólogos al principio usaron la palabra *προσωπον* para persona, un término que se corresponde con el hebreo , que significa rostro, apariencia externa, rol. Pero esta palabra estaba abierta a una mala interpretación, porque Sabelio enseñaba que la *οὐσία* o *ὑποστασις* divina asumía distintas *προσωπα* o rostros. Frente a esto, los Padres de la Iglesia sostuvieron que las tres *προσωπα* en el ser divino no eran simplemente aspectos o modos de revelación, sino “*προσωπα* enhipostáticas”, que consistían en *hipóstasis*. Así, *προσωπον* fue sustituido por *ὑποστασις*, una palabra que apunta a lo que es real, no solo en aspecto, o aquello que existe independientemente en distinción de los “accidentes” inherentes a alguna otra cosa.²⁷ La diferencia en terminología ocasionó repetidos malos entendidos entre Oriente y Occidente, aunque de hecho ambas partes enseñaron lo mismo, a saber, que las tres personas divinas no son “modos”, sino “subsistencias”. Así, en el lenguaje de la Iglesia, la palabra *προσωπον* o *persona* adquirió como rasgo esencial la cualidad de autoexistencia, *ὑποστασις*,

subsistencia. Más adelante, en la controversia cristológica, los teólogos se vieron obligados, frente al nestorianismo y el monofisismo, a pergeñar una definición más exacta de las palabras “naturaleza” y “persona”. La palabra “persona” ahora expresa dos cosas: la autoexistencia y la racionalidad (o consciencia de sí). Este es el significado en el escolasticismo, así como en las obras de los primeros teólogos católicos romanos, luteranos y reformados.

Sin embargo, dentro de la filosofía y de la psicología modernas, ha surgido un concepto muy diferente de la personalidad. En primer lugar, a medida que los académicos empezaron a creer cada vez más que la personalidad solo puede ser el modo existencial de los seres finitos, a Dios no se le podían atribuir ni personalidad ni consciencia de sí, ni tampoco autodeterminación. Si Dios existe, solo se puede concebir como el impulso, la fuerza todopoderosa, omnipresente e inconsciente, que está presente en todas las cosas. En segundo lugar, dentro de la psicología, apareció la idea de que ni siquiera la personalidad humana implica una existencia independiente. La “condición del yo”, el alma, no es una sustancia, sino solo la suma nominalista de fenómenos psíquicos, y lo que llamamos personalidad no es más que un modo existencial pasajero del ser individual, llamado humano. Así, la personalidad, entendida como el estadio más elevado del desarrollo humano se convierte en el objetivo final de la vida humana, “la máxima felicidad que pueden alcanzar los terráqueos” (Goethe). Esto condujo, de forma natural, a la adoración de los héroes y a la divinización de aquellos individuos con una gran personalidad y de los genios. Esta concepción, bastante incompatible con los humanos (la identidad y la personalidad humanas son mucho más que simplemente la suma de fenómenos psíquicos), es incluso menos aplicable a la doctrina de la Trinidad. En este caso, el término “persona” tiene un significado propio. Calvino definía a la

“persona” simplemente como una “subsistencia en la esencia de Dios”.²⁸ Agustín dijo: hablamos de personas “no para expresar aquello que es, sino solo para no guardar silencio”.²⁹ En el dogma de la Trinidad, la palabra “persona” solo significa que las tres personas del ser divino no son “modos”, sino que tienen una existencia individual propia; la unidad del ser divino se abre en una existencia triple. La naturaleza humana, que es demasiado rica como para encarnarse en un solo individuo, solo nos proporciona una débil analogía en este caso; la plenitud de la personalidad humana solo puede estar presente en la humanidad como un todo. La naturaleza divina desarrolla su plenitud en tres personas, pero en Dios estas tres personas no son tres individuos, sino una autodiferenciación triple dentro del ser divino. Esta autodiferenciación es consecuencia de la automanifestación de la naturaleza humana en la personalidad, volviéndola así tri-personal. Mientras que la naturaleza humana se despliega de un modo dual, en el individuo y en la raza a la que pertenece, en Dios solo existe un despliegue: el de su ser en la personalidad coincide con el despliegue de su ser en tres personas. Las tres personas son la personalidad divina única llevada a su automanifestación completa, que surge del ser divino, mediante él y dentro de él. En palabras de Agustín, “porque para Dios existir no es una cosa y ser persona es otra, sino la misma” (*La Trinidad*, VII, 6).

DISTINCIONES ENTRE LAS TRES PERSONAS

[224] La distinción entre “ser” y “persona”, y entre las propias personas, se clarifica cuando pensamos en las relaciones que producen esta diferenciación en el ser divino. Aunque la Escritura es rigurosamente monoteísta, atribuye una naturaleza divina y perfecciones divinas también al Hijo y al Espíritu, y los sitúa a la par con el Padre. El Padre, el Hijo y el Espíritu no solo son sujetos distintos dentro de la

esencia divina única, sino que también aparecen en un orden determinado. Sus llamadas “propiedades personales”, como mencionamos antes, son: paternidad (ἀγεννησια, “naturaleza no engendrada”); filiación o condición de hijo (γεννησις, naturaleza engendrada); santificación (ἐκπορευσις, procesión). Las personas difieren individualmente solo porque una es Padre, la otra, Hijo y la tercera, Espíritu. Estas características son eternas. La paternidad solo es un atributo accidental del ser humano; algunos hombres nunca son padres, ni lo eran antes de convertirse en padres; nuestra humanidad como hombres no se agota en el hecho de ser padres o hijos. Pero en Dios, el hecho de ser Dios y la condición de persona coinciden. En cada una de las tres personas, podríamos decir, el ser divino es completamente coextensivo con ser Padre, Hijo y Espíritu. La paternidad, la filiación y la procesión no son propiedades accidentales, sino los modos eternos de existencia de ese ser y las relaciones eternas e inmanentes dentro de él. Mientras que nuestra naturaleza humana se despliega a lo largo del tiempo y en el espacio, el despliegue del ser de Dios coincide inmediata, absoluta y completamente con el despliegue de su ser en tres personas (al que incluye), así como el de las relaciones inmanentes expresadas en los nombres “Padre”, “Hijo” y “Espíritu”. Las procesiones en su ser producen simultáneamente en Dios su personalidad absoluta, su carácter trinitario y sus relaciones inmanentes. Son los arquetipos absolutos de todas esas procesiones mediante las cuales la naturaleza humana alcanza su pleno desarrollo en el individuo, en la familia y en la humanidad como un todo. La “trinidad” de Dios se desprende de la “unicidad”, existe en ella y la sirve. Además, aunque las tres personas no difieren en esencia, son sujetos distintos, hipóstasis o subsistencias, relacionadas unas con otras de un modo absoluto; su distintividad como sujetos coincide plenamente con sus relaciones interpersonales inmanentes.

El Padre es solo y eternamente Padre; el Hijo es solo y eternamente Hijo; el Espíritu es solo y eternamente Espíritu. El Padre es Dios como Padre; el Hijo es Dios como Hijo; el Espíritu Santo es Dios como Espíritu Santo. En tanto en cuanto los tres son Dios, todos participan de una sola naturaleza divina. Por lo tanto, solo hay un Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. ¡Sea alabado por siempre!

[225-27] El nombre “Padre” es la descripción preferida de la Primera Persona; su atributo personal es la paternidad o “no engendramiento” (ἀγεννησία). “Padre” no es una metáfora derivada de la Tierra y atribuida a Dios; “no engendrado” no supone un contraste con las criaturas, sino que es una relación trinitaria interna. En griego hay dos palabras: γεννητος, derivado del verbo γεννας, engendrar, producir; y γενητος, derivativo de γινεσθαι, llegar a existir, nacer. Este último término, más amplio, denota todo lo que ha sido creado y tiene un principio, ya sea por creación, generación o procreación. Al principio no se distinguieron siempre claramente entre ellos, pero gradualmente se volvió habitual hacer una distinción entre las dos palabras. En contraste con los seres creados, a las tres personas se las puede llamar ἀγενητος (no engendrado), dado que ninguna tuvo un principio en el tiempo; ἀγεννητος es un atributo del ser divino que es común a las tres personas. Pero solo al Padre se le puede atribuir el término ἀγεννησία. Al Hijo se le puede llamar γεννητος (engendrado), no porque fuera creado en el tiempo, sino porque fue generado a partir del ser del Padre desde la eternidad.³⁰ Los Padres de la Iglesia señalaron que el atributo ἀγεννησία pertenece a la persona, no al ser. El ser de Dios es el mismo en las tres personas, pero ἀγεννησία es una relación dentro del ser. Fijémonos que ser ἀγεννητον y ser Padre no es lo mismo.³¹ El nombre “Padre”, en consecuencia, es preferible al término ἀγεννητος.³² El Padre es eternamente Padre; el Hijo fue generado a partir del ser

del Padre desde la eternidad. El nombre escritural “Padre” es, por consiguiente, una descripción mucho mejor de la propiedad personal de la Primera Persona e incluso más adecuado que la palabra “Dios”. Esta última es un nombre general que connota una dignidad trascendente, pero el nombre “Padre”, como el de Yahvé en el Antiguo Testamento, es un nombre propio, un atributo que describe una propiedad personal de Dios. Quienes niegan a Dios el nombre “Padre” le deshonran incluso más que quienes niegan su Creación; nos dejan con una concepción de Dios abstracta, deísta. Dios es nuestro Padre, y toda paternidad terrenal no es más que un reflejo distante y difuso de la paternidad de Dios (Ef. 3:14-15). Dios es Padre en el sentido verdadero y pleno del término.

Al dirigirnos a Dios como Padre, por implicación también nos dirigimos al Hijo. La eternidad del Padre lleva aparejada la eternidad del Hijo;³³ la generación del Hijo tiene que ser eterna, porque si el Hijo no fuera eterno, el Padre no podría serlo tampoco. La doctrina de la “generación eterna” (αἰῶνος γεννησις), llamada así por vez primera por Orígenes, surgió de los apelativos escriturales que denotan la relación entre el Hijo y el Padre: Verbo, Sabiduría, Logos, Hijo, primogénito, unigénito Hijo, imagen de Dios, imagen (εἰκων), substancia (ὕποστασις), sello (χαρακτηρ) [cf. He. 1:3]. Pero debemos ser precavidos;³⁴ “generación” apunta a una analogía humana, pero aquí debemos erradicar toda asociación con la imperfección y con la sensualidad. La fecundidad de Dios es exclusiva de su ser; es un tema hermoso, que se encuentra a menudo entre los Padres de la Iglesia. Nos recuerda que Dios no es una sustancia abstracta, fija, monádica, solitaria, sino plenitud de vida. Su naturaleza (οὐσία) es ser generativo (γεννητική) y fructífero (καρπογονος); Dios es capaz de comunicarse. Quienes niegan esta productividad fecunda no logran tomarse en serio el hecho de que Dios es una

plenitud infinita de vida bendita; se quedan con un concepto de Dios abstracto, deísta. Como alternativa, para compensar esta esterilidad, recurren al panteísmo para incluir la vida del mundo en el ser divino. Fuera de la Trinidad, incluso el acto de creación se vuelve inconcebible; si Dios no puede comunicarse a sí mismo, no puede proyectarse fuera de sí para comunicar su ser a sus criaturas.³⁵

La generación del Hijo es espiritual; no crea división y separación. Por consiguiente, la analogía humana más chocante es el pensamiento y el habla; la Escritura sugiere esto cuando llama al Hijo “Logos” [habla, palabra, razón]. De la misma manera que la mente humana se objetiva en palabras, Dios expresa todo su ser en el Logos. Para Dios, engendrar es hablar, y su discurso es eterno. Así se diferencia del habla humana, limitada y relacionada con el sentido, que carece de vida propia; cuando Dios habla, se expresa totalmente en la persona única del Verbo, al que también concedió “el tener vida en sí mismo” (Jn. 5:26). El Hijo es engendrado a partir del propio ser del Padre; desde la eternidad el Hijo es “Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, teniendo una misma sustancia con el Padre”, como lo expresa el símbolo niceno. Contrariamente a los arrianos, el Hijo no es una criatura, sino “Dios sobre todas las cosas. ¡Alabado sea por siempre!” (Ro. 9:5, NVI). No creado por la voluntad del Padre de la nada y en el tiempo, es generado a partir del ser del Padre en la eternidad. Por consiguiente, “generación” no debe entenderse como una obra real, una actuación (ἐνέργεια) del Padre; antes bien, debemos atribuir al Padre una “naturaleza generativa” (φύσις γεννητική). Por lo tanto, y contrariamente a lo que sostenían los arrianos, que hubo un tiempo en que el Hijo no existió (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), la generación del Hijo es eterna. Rechazar la generación eterna del Hijo no hace justicia no solo a la deidad del Hijo,

sino también a la del Padre. Le priva de la eternidad de su paternidad, y deja sin explicar cómo se puede llamar a Dios, verdadera y adecuadamente, “Padre”.³⁶ El Padre no deja de ser generativo y nunca ha dejado de serlo; engendra por la eternidad. “El Padre no engendró al Hijo mediante un acto único liberándole luego de su ‘génesis’, sino que le genera perpetuamente”.³⁷ Para Dios, engendrar es hablar, y su discurso es eterno.³⁸ La descendencia de Dios es eterna.

La propiedad personal del Espíritu Santo es “procesión” (ἐκτορευσις) o “espiración” (πνοη). Se ha disputado tanto la deidad como la personalidad del Espíritu; la esencia de la controversia sobre la Segunda Persona casi siempre fue su deidad, mientras que para la Tercera Persona fue su personalidad. Es cierto que tales cosas no se nos presentan en la Escritura con tanta fuerza como la deidad y la personalidad del Padre y del Hijo. Sin embargo, la profunda importancia religiosa que tiene hacer la misma confesión sobre el Espíritu se fue haciendo cada vez más evidente para la Iglesia. Con el tiempo, a medida que la Iglesia procuraba comprender mejor las dimensiones subjetivas de la salvación (regeneración, fe, conversión, arrepentimiento, santificación, etc.), tuvo que afirmar claramente que no existe comunión alguna con el Padre y el Hijo excepto en el Espíritu Santo y por medio de él. La Escritura proclama sin género de dudas que el Espíritu Santo es el principio subjetivo de toda salvación. La elección está clara: o el Espíritu Santo es una criatura (ya sea un poder, un don o una persona), o es realmente Dios. Solo si el Espíritu Santo es verdaderamente Dios puede impartirnos al Padre y al Hijo. Aquel que nos otorga al propio Dios tiene que ser él mismo Dios. Quienes niegan la deidad del Espíritu Santo no pueden mantener la del Hijo. La Trinidad se completa en la persona divina del Espíritu Santo.

Por lo tanto, existe una razón teológica adicional para insistir en la personalidad y en la deidad del Espíritu Santo.

Sin la personalidad y la deidad del Espíritu no puede existir verdadera unidad entre el Padre y el Hijo. El dogma entero de la Trinidad, el misterio del cristianismo, el meollo de la religión, la verdadera y genuina comunión entre nuestra alma y Dios son cosas que se sustentan o se derrumban con la deidad del Espíritu Santo. Los Padres de la Iglesia, entendiendo esta interconexión, defendieron la deidad del Espíritu junto con la del Hijo.³⁹ En el Credo Niceno-Constantinopolitano, la Iglesia confiesa su fe “en el Espíritu Santo, el Señor y dador de la vida, quien procede del Padre y del Hijo; quien junto con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado; y quien habló por los profetas”. Desde esa época, los cristianos del mundo confiesan su fe en una “Trinidad consustancial”.⁴⁰

Al describir la relación entre el Espíritu Santo y el Padre y el Hijo, relaciones sugeridas por las formas verbales como “dado”, “enviado”, “derramado”, “inspirado”, “procedente” y “descendiente”, la teología cristiana habló de la proyección, la procesión, la emanación, la espiración, la emisión, el derramamiento. Dado que la Escritura llama al Espíritu Santo רוח (viento, espíritu) y πνευμα, y asocia repetidamente el Espíritu con el aliento y el viento (Job 33:4; Sal. 33:6; Jn. 3:8; 20:22; Hch. 2:2, etc.), el término predilecto fue “espiración”. La definición ulterior se caracterizó por la modestia, sobre todo al distinguir entre espiración y generación, en tanto en cuanto que la generación dio al Hijo y la espiración al Espíritu la posesión de “vida en sí mismo”.⁴¹ Agustín dijo: “Hablando de esa naturaleza superlativamente excelente, ¿quién puede explicar la diferencia entre ‘nacer’ y ‘proceder’? No todo lo que procede nace, aunque todo lo que nace procede, igual que no toda criatura bípeda es humana, aunque todo humano es bípedo. Esto es lo que sé. Pero no sé, ni tengo la capacidad de decir, cuál es la diferencia entre ‘generación’, por un lado, y ‘procesión’ por otro”.⁴² Cuando los teólogos

buscaron algún tipo de distinción descubrieron: (1) que el Hijo procede solo del Padre, pero el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo;⁴³ o (2) que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, como *dado* por ambos, no como *nacido* de ellos (*ut datus, non ut natus*).⁴⁴ Por último, sobre todo Tomás y sus seguidores describen la diferencia entre generación y espiración diciendo que la generación se produjo “en el modo del intelecto”, mientras que la espiración lo hizo “en el modo de la voluntad”. Esta distinción tuvo su trasfondo en la tradición de comparar “generación” con pensamiento y declaración, y hablar del Espíritu Santo como el amor que une al Padre y al Hijo, y se convirtió en prácticamente una concepción universal en el catolicismo medieval.⁴⁵ Los teólogos protestantes, aunque asumieron la distinción entre “generación” y “espiración”, se mostraron más reacios a hablar con este grado de certidumbre.

[228] Sin embargo, gradualmente se desarrolló una diferencia entre Oriente y Occidente. Oriente enseña que el Espíritu procede del Padre por medio del Hijo, pero no que el Espíritu proviene también del Hijo y que recibe de él su existencia. En Occidente, Tertuliano escribió: “Creo que el Espíritu no procede de ninguna otra fuente más que el Padre por medio del Hijo”,⁴⁶ y después de él, especialmente Agustín, considera las tres personas como relaciones en la única y simple Deidad, poniendo el Espíritu en relación no solo con el Padre, sino también con el Hijo. Después de Agustín, la afirmación de la procesión del Espíritu desde el Hijo así como desde el Padre fue la posición estándar de Occidente, que culminó con la inclusión de la frase “y del Hijo” (*filioque*) en el texto del Credo Niceno.⁴⁷ Por el contrario, Oriente no fue más allá de los Padres de la Iglesia que buscaban la unidad en la persona del Padre. Juan Damasceno afirma que el Espíritu es también el Espíritu del Hijo, dado que es este quien lo revela y lo comunica, y luego

sigue diciendo que el Espíritu procede *del* Padre *por medio del Hijo*. Pero rechaza expresamente la idea de que surge del Hijo y le debe su existencia. El Hijo y el Espíritu se entroncan en una misma causa.⁴⁸ Y esta ha sido la doctrina de la Iglesia ortodoxa griega desde entonces. La oposición ortodoxa al *filioque* es un último resto perdurable del subordinacionismo. A pesar de que las tres personas se consideran una sola e iguales, esa unidad y esa igualdad se otorgan al Hijo y al Espíritu partiendo del ser del Padre. El Padre es la fuente y el origen de la Deidad, y se revela en ambos: el Hijo imparte el conocimiento de Dios; el Espíritu, el disfrute del mismo. El Hijo no revela al Padre en y por medio del Espíritu; el Espíritu no lleva a los creyentes al Padre mediante el Hijo. Los dos son más o menos independientes entre sí: ambos abren su propio camino que lleva al Padre. Así, la ortodoxia y el misticismo, el intelecto y la voluntad, existen dualmente uno junto a otro, siendo este un rasgo distintivo de la piedad griega.

LA ECONOMÍA TRINITARIA, ANALOGÍAS Y ARGUMENTOS

[229] Las relaciones inmanentes de las tres personas en el ser divino se manifiestan también externamente (*ad extra*). Todas las obras externas de Dios (*opera ad extra*) son comunes a las tres personas e indivisibles. Sin embargo, existe una *apropiación* de propiedades y de obras a cada persona. Aunque tienen un único autor, todas las cosas proceden *del* Padre, son realizadas *por* el Hijo y se completan *en* el Espíritu. Dado que la Trinidad “ontológica” se refleja en la Trinidad “económica”, se atribuyen a cada persona tareas especiales (aunque no de forma exclusiva, como pensaba Abelardo),⁴⁹ de tal manera que se revele el orden presente entre las personas dentro de la Trinidad ontológica. En un sentido económico, la obra de creación se asigna más específicamente al Padre, la redención al Hijo y la santificación al Espíritu Santo. El Padre obra de sí mismo

por medio del Hijo en el Espíritu. La Escritura señala muy claramente estas distinciones en las llamadas preposiciones diferenciadoras: ἐκ (procedente de), δια (por medio de) y ἐν (en; 1 Co. 8:6; Jn. 1:13, 14).

Estas distinciones ya aparecían en la vida de la Iglesia primitiva.⁵⁰ Atanasio apela repetidamente a Efesios 4:6 al decir que, como Padre, Dios está *por encima* de todos nosotros, como Hijo está *a través de* todos, y como Espíritu está *en* todos, y que el Padre crea y recrea todas las cosas *por medio* del Hijo *en* el Espíritu.⁵¹ A Basilio lo acusaron de equivocarse porque en sus oraciones a veces daba gracias al Padre “en común con (μετα) el Hijo junto con (συν) el Espíritu”, y en otras ocasiones “por medio del Hijo en el Espíritu Santo”. En su obra sobre este último, Basilio habla largamente sobre las distinciones entre las preposiciones, discutiendo cualquier jerarquía que negase la igualdad de las personas.⁵² Según él, el propósito de las preposiciones no es demostrar una jerarquía, sino indicar un *orden* concreto en su existencia y en su actividad. El Padre es “la causa iniciadora”; el Hijo, “la causa operativa”; el Espíritu, “la causa perfeccionadora”.⁵³ Los teólogos posteriores repitieron las mismas distinciones.⁵⁴ Todas las obras de Dios *ad extra* tienen un solo Autor (“*principium*”), pero llegan a existir gracias a la cooperación de las tres personas, cada una de las cuales desempeña a un papel especial y cumple una labor especial, tanto en las obras de creación como en las de la redención y la santificación. Todas las cosas proceden del Padre, las lleva a cabo el Hijo y las completa el Espíritu Santo.

Dentro de la historia de la revelación, la economía del Padre era especialmente la del Antiguo Testamento, la del Hijo empezó con la encarnación y la del Espíritu Santo comenzó en Pentecostés. Es un grave error convertir esta economía y esta historia de la salvación en un principio

metafísico, algo que se logra siguiendo la tendencia panteísta desde Montano hasta Hegel, pasando por Joachim, y considerando las tres personas como tres periodos sucesivos en la “historia” del progreso del propio Dios. Aquí la trinidad económica se convierte en la trinidad ontológica, y convierte la cosmogonía en una teogonía. Esto pone patas arriba la verdad trinitaria; niega que las obras *ad extra* del Dios trino sean distintas del propio Dios trino, y procedan del único Dios. Llegamos a conocer a ese Dios mediante las obras de creación, revelación y redención; en ellas, guiados por la revelación bíblica, llegamos a entender que la obra de creación se asigna más específicamente al Padre, la obra de redención al Hijo y la obra de santificación al Espíritu Santo. La serie total de todos los tiempos se contiene infinitamente en la Sabiduría eterna de Dios; es una obra del Padre, el Hijo y el Espíritu que el Hijo apareciese en carne; es una obra del Padre y del Hijo que el Espíritu se derramara sobre la Iglesia y la convirtiese en templo de Dios (1 Co. 3:16). Se ha producido una procesión eterna del Hijo y el Espíritu desde el Padre para que, por medio de ellos y en ellos, él mismo se acercase a su pueblo y por último fuera “el todo en todos”.

[230] La doctrina de la Trinidad está tan por encima del entendimiento humano que, desde el principio de la reflexión de la Iglesia, se ha intentado dilucidarla mediante ilustraciones y demostrarla mediante argumentos. El número tres juega un papel importante en la Escritura⁵⁵ y en el saber politeísta de los pueblos no bíblicos. Se descubrieron analogías de la Trinidad no solo en los seres intermedios que fueron apareciendo en la teología judía,⁵⁶ y en los tres Sefirot (“Corona”, “Sabiduría” y “Entendimiento”) mencionados en la Cábala,⁵⁷ sino que también se detectaron trazas de la Trinidad en los Trimurti de los indios del sudeste asiático: Brahmán, Vishnu y Siva; en las tres formas del Tao chino; en los principales dioses germánicos [nórdicos]: Odín, Tor y Loki; y en diversas concepciones de

los dioses caldeas, egipcias y griegas.⁵⁸ Otro favorito fueron los tres principios cosmológicos de Platón: la mente suprema (νοῦς), identificada con el ser y la bondad; el mundo de las ideas; y la materia (ύλη).⁵⁹

Las analogías procedentes de la naturaleza son más útiles que las politeístas: Justino Mártir, tras los pasos de Filón, empleó la imagen de una llama que, a pesar de encender otras, aun así permanece igual. Tertuliano dijo que Dios produce el Logos como una raíz produce un fruto y un manantial produce un río, y como el sol produce sus rayos; también habló de una fuente, un aluvión y un arroyo; una raíz, un tronco y una copa; etc. También se usaron los siguientes elementos como analogías de la Trinidad cristiana:⁶⁰ las tres dimensiones espaciales; los tres componentes del tiempo; los tres reinos naturales, el mineral, el vegetal y el animal; los cuerpos en sus estados sólido, líquido y gaseoso; las tres funciones del alma humana: el razonamiento, el sentimiento, el deseo; las tres capacidades humanas: la mente, el corazón y la mano; los tres constituyentes que componen una familia: hombre, mujer e hijo;⁶¹ los tres trascendentes: lo cierto, lo bueno y lo hermoso; la armonía de las tríadas en música; los tres colores básicos: el amarillo, el rojo y el azul; etc.

Agustín, y sobre todo los pensadores medievales, también crearon analogías lógicas. Agustín señala reiteradamente que, antes que nada, todo debe tener ser, unidad y medida. La materia, la forma (o la belleza), y la armonía o amor entre ambas son los componentes fundamentales de toda existencia.⁶² “Todo lo que existe requiere una causa triple: aquello por lo que existe, aquello por medio de lo cual es eso en concreto y aquello por lo cual mantiene una coherencia interna”.⁶³ La triplicidad también se encuentra en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita y de Dante; el primero dividió su *Jerarquías celestiales* y el

segundo su *Divina comedia* en tres partes. Según la filosofía moderna, la triplicidad incluso alcanzó un dominio formal en la obra de Kant y en el método dialéctico de Fichte, Schelling y Hegel. Dado que el idealismo entiende que todas las cosas son producto de la consciencia humana, como desarrollo de una idea, se ve guiado a sostener que tales cosas se generan en un proceso de contradicción y de progreso. Así, la Idea, que se despliega y se desarrolla, procede por medio de la afirmación y la negación hasta la limitación, por medio de la tesis y la antítesis a la síntesis. Todo el mundo progresa en términos de este “orden de trinidades”. Así vemos que la mente absoluta llega a existir como la mente pensante en y por sí misma, en su regreso a ella misma y en su proceso de llegar a ser consciente de sí misma.⁶⁴ Como resultado de la influencia de la filosofía, esta triplicidad abstracta se convirtió en fundamental para incontables sistemas filosóficos y teológicos.

Algunos pensaron en trascender la analogía llegando a argumentos positivos para la Trinidad partiendo de la naturaleza del pensamiento o del amor. Agustín detectó huellas claras de la Trinidad en la consciencia y la razón humanas, y especialmente en el autoconocimiento del alma humana como memoria, inteligencia y voluntad, pero seguía considerando tales cosas solo una evidencia *a posteriori*, no una prueba *a priori*. Él insiste en que el autoconocimiento y la autocontemplación son por naturaleza generativos: “Engendran este entendimiento y este conocimiento de sí mismos”. Ahora ambas cosas se vinculan mediante la voluntad o el amor: “Estas dos, engendrador y engendrado, se unen gracias al amor como lo tercero, y esto no es más que la voluntad que busca o conserva algo disfrutable” (*La Trinidad*, XIV, 6).⁶⁵ Todo esto se basa en la profunda convicción de Agustín de que es dentro de los seres humanos, como portadores de la imagen de Dios, donde hallamos la analogía más profunda de la Santa Trinidad (*La*

Trinidad, VI, 10; XV, 2; *Ciudad de Dios*, XI, 26). Agustín nunca deja de recordarnos la gran diferencia entre nosotros y nuestro Dios. Por ejemplo, en los seres humanos la trinidad no son las personas en sí mismas, sino algo en o sobre ellas, mientras que en Dios la Trinidad es el propio Dios, y las tres personas son el Dios único. En los humanos, la memoria, la inteligencia y el amor no son más que capacidades humanas, pero en el ser divino las tres personas son tres sujetos. En los humanos, estas tres capacidades suelen ser desiguales y están destinadas a complementarse mutuamente, pero en el ser divino existe una unidad y una igualdad absolutas de las personas (*La Trinidad*, XV, 7, 17, 20 y ss.). Agustín concluye *La Trinidad* con la visión de un momento en que nos convertiremos plenamente en la imagen de Dios, cuando le veremos cara a cara y cesarán nuestras abundantes palabras, “y diremos una cosa eternamente, alabándote, a Ti el Uno, nosotros mismos hechos también en Ti” (*La Trinidad*, XIV, 12 y ss.; XV, 28).⁶⁶ “Allí nuestro ser no conocerá la muerte; nuestro conocimiento estará exento de errores, nuestro amor no se enfrentará a tropezaderos” (*Ciudad de Dios*, XI, 28). Muchos teólogos, filósofos y pensadores adoptaron este tipo de argumentación para la Trinidad.⁶⁷

La analogía favorita de Agustín procede del propio amor. Partiendo del aserto escritural de que “Dios es amor”, demuestra que en el amor siempre está presente una trinidad: “El que ama, el que es amado, y el propio amor”. En el amor siempre hay un sujeto, un objeto y un vínculo entre ambos. “Oh, pero si ves la caridad ves una trinidad” (*La Trinidad*, VIII, 8; IX, 1, 2). Esta especulación también la han seguido muchos, sobre todo Ricardo de San Víctor,⁶⁸ Buenaventura⁶⁹ y muchos modernos.⁷⁰ Aunque es especulativa, esta analogía tiene una clara resonancia bíblica. No podemos decir lo mismo de las lecturas teosóficas de la Trinidad en figuras tales como Böhme y

Schelling. Bajo las influencias combinadas del neoplatonismo, el gnosticismo y la Cábala, la teosofía resurgió poco antes de la Reforma en la persona de Pico de Mirándola, Reuchlin, Nettesheim y Paracelso. Böhme en los siglos XVI y XVII y Schelling, junto con Baader en el XIX, fueron los auténticos filósofos de la teosofía. Schelling no creía que el ser pudiera explicarse partiendo del pensamiento puro y, rechazando tanto el deísmo como el panteísmo, planteó una Unidad Absoluta plural que une la unicidad del deísmo con la totalidad del panteísmo. Aquí se dan la mano la teogonía y la cosmogonía: en la autorrevelación de Dios a sus criaturas, él se manifiesta a ellas al mismo tiempo. “Dios” es primariamente Espíritu, el Espíritu Absoluto que lleva oculto todo lo que será; un Espíritu libre que puede revelarse externamente. Los tres destinos que lleva el Espíritu en su interior son las potencias del ser extradivino,⁷¹ la de entrar libremente en la historia y la de convertirse eventualmente en su propio destino, sin llegar a realizarse plenamente hasta el final. Durante el curso histórico de la revelación, el Espíritu absoluto se convierte en Padre, Hijo y Espíritu. Dios (toda la deidad, la personalidad absoluta, no una figura especial dentro de ella) puede ser llamado Padre, aunque solo al final del proceso. La generación del Hijo no es eterna, sino que se relaciona con su existencia fuera del Padre, y por consiguiente comienza en el momento de la creación. El Hijo no es plenamente Hijo hasta el final del proceso.⁷² Lo mismo pasa con la tercera potencia.⁷³ Al final, la deidad se manifiesta en tres personas distintas que no son tres dioses diferentes ni meramente tres nombres distintos.⁷⁴

[231] Aunque la filosofía moderna, con sus especulaciones, volvió a recuperar el favor para el dogma trinitario, por lo general la Iglesia y la teología adoptaron una actitud de reserva frente a estos constructos filosóficos de la Trinidad. Muchos afirman la capacidad de penetrar en

el misterio de la Trinidad de maneras que van más allá de la modestia bíblica. Se permitieron las analogías y los argumentos *a posteriori*, se admitieron los vestigios de la Trinidad en la Creación, pero se advirtió a los creyentes que no dependieran de la razón y de las analogías; la Escritura se consideraba la única “prueba” legítima, y la humildad la postura más adecuada. Incluso Tomás advirtió que no se intentase demostrar la Trinidad de las personas mediante la razón natural; esto detrae de la dignidad de la fe y puede mantener a otros alejados de ella si se llevan la impresión de que la fe descansa sobre cimientos débiles.⁷⁵ Las analogías tienen cierto valor para recordarnos que la propia Creación muestra huellas del Dios trino; los argumentos ayudan a demostrar que la creencia en la Trinidad no es irracional. La propia Escritura nos da la libertad de explorar tales analogías y argumentos, dado que enseña claramente que la Creación entera, y especialmente la humanidad, son una obra del Dios trino. La mente pensante sitúa la doctrina de la Trinidad en la vida plena de la naturaleza y de la humanidad. La mente cristiana se siente insatisfecha hasta que toda la existencia vuelve a entroncarse en el Dios trino, y hasta que la confesión de la Trinidad divina funciona como el centro de nuestro pensamiento y de nuestra vida. En consecuencia, aunque las analogías y las pruebas adelantadas para la Trinidad no demuestran la veracidad del dogma, sirven sobre todo para clarificar la utilidad multifacética y la gran importancia que tiene esta confesión para la vida y el pensamiento de las criaturas racionales de Dios. En última instancia, deben su existencia a una profunda necesidad religiosa, no al anhelo de una especulación vacía o a la curiosidad inmodesta. Si Dios es trino de verdad, esto debe tener una importancia suprema, porque según el apóstol todas las cosas proceden de él, por medio de él y para él (Ro. 11:36).

La doctrina de la Trinidad nos da a conocer a Dios como el único Dios vivo, frente a las frías abstracciones del deísmo y a las confusiones del panteísmo. Dios se da a conocer como esencialmente distinto del mundo, pero dotado de una bendita vida propia, una plenitud de vida, un “océano de ser”. Es el Ser absoluto, el eterno, quien es y fue y será, y en este sentido el Ser siempre vivo y siempre productivo. Conocemos a Dios como amor, santo, bueno y bendito bajo la forma del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Trinidad nos revela a Dios como la plenitud del ser, la vida verdadera, la santidad perfecta, la belleza y la gloria eternas. En Dios también se da la unidad en la diversidad; este orden y esta armonía están presentes en él de forma absoluta. La doctrina de la Creación (Dios relacionado con nosotros, pero no identificado con el cosmos) solo puede mantenerse sobre un fundamento trinitario. Dios es distinto del mundo y su proceso de llegar a ser, pero no se halla distante y desvinculado. No se puede concebir la Creación como puro azar, ni como resultado del autodesarrollo divino. Debe tener su fundamento en Dios, pero sin ser una fase en el proceso de su vida interior. La confesión de un Dios trino señala a la rica fecundidad de la vida divina: existe una generación eterna del Hijo y una procesión del Espíritu. Ambas son relaciones inmanentes dentro de la divinidad, mientras que la Creación es una obra *ad extra*. La Creación no es necesaria, sino una realidad creada libremente y contingente. El Dios cuya vida interior es rica y comunicativa decidió crear, y al hacerlo se comunica a una realidad que es verdadera y “otra”. Por este motivo, todo el sistema de creencias cristiano se sostiene o se viene abajo con la confesión de la Trinidad de Dios. Esta es el centro de la fe cristiana, la raíz de todos sus dogmas, el contenido básico del nuevo pacto. El desarrollo del dogma trinitario nunca fue primariamente una cuestión metafísica, sino religiosa. Es en la doctrina de la Trinidad donde sentimos el latido de la revelación completa de Dios para la

redención de la humanidad. Somos bautizados en el nombre del Dios trino, y en ese nombre hallamos reposo para nuestras almas y paz para nuestras conciencias. Nuestro Dios está por encima de nosotros, por delante de nosotros y en nuestro interior. Nuestra salvación está vinculada con la doctrina de la Trinidad; por supuesto, no podemos sondear totalmente el misterio de este conocimiento; se nos da todo lo necesario para producir una fe auténtica y sincera.

EL CONSEJO DEL DIOS TRINO

[232] Pasamos ahora del análisis del ser de Dios como tal (isolo como revelado!) a las obras de Dios. Sus decretos y sus obras en el tiempo no agotan las posibilidades de su sabiduría y su conocimiento, porque sus obras son desde la eternidad y hasta la eternidad. El Padre da eternamente al Hijo, y con él al Espíritu, la posibilidad de tener vida en sí mismos (Jn. 5:26). La comunidad de existencia que se da entre las tres personas es una vida de actividad absoluta. El Padre conoce y ama al Hijo eternamente (desde antes de la fundación del mundo, Mt. 11:27; Jn. 17:24), y el Espíritu escudriña las cosas profundas de Dios (1 Co. 2:10). Todas estas obras de Dios son inmanentes. Con respecto a sus criaturas, las obras de Dios se clasifican en dos grupos: obras *ad intra*, o los decretos que forman parte de su consejo, y las obras *ad extra* como la Creación y la redención. Estas son un ejercicio de su libre y absoluta voluntad soberana, y se cumplen cuando Dios así lo dispone. Todos los decretos de Dios, aun la elección y la reprobación, se nos hacen visibles en el progreso de la historia. Sin embargo, se cimientan en la presciencia y en la predestinación de Dios, que permanecen para siempre y se cumplirán.

La Escritura no habla de forma abstracta de los decretos divinos, sino en términos de su cumplimiento en la historia. Desde el comienzo, la raza humana se dividió en dos

grupos: los que temían a Dios, el linaje santo de Set (Gn. 4:25-26; 5:1-32) y el linaje de Caín, que cada vez se fue alejando más de Dios (Gn. 4:17-24). En un mundo de maldad que sería destruido por el Diluvio, Dios eligió a Noé y después de él a su hijo Sem (Gn. 6; 9:25-27). De entre los descendientes de Sem, fue elegido Abraham (Gn. 12); su hijo Isaac, no Ismael, es el hijo de la promesa (Gn. 17:19-21; 21:12-13); de los hijos de Isaac, Jacob fue amado y Esaú odiado (Gn. 25:23; Mal. 1:2; Ro. 9:11-12). Cuando se bendice a los hijos de Jacob, se le da primacía a Judá (Gn. 49). La “promesa” se da a Israel (Ro. 2:28-29; 9:11); esa comunidad sería el pueblo santo de Dios (Éx. 19:5; Dt. 7:6; 14:2; 26:18; Sal. 135:4; Mal. 3:17); de ella viene el Mesías, el siervo de Yahvé (Is. 41:8; 42:1; 44:1; 45:4; etc.). Aquí el propósito de elección de Dios antecede a los hechos de la historia; la historia sirve para afirmar ese propósito preexistente. El Antiguo Testamento enseña que Dios crea, preserva y gobierna todas las cosas mediante su palabra y su sabiduría (Job 38; Sal. 33:6; 104:24; Pr. 8; etc.); todo tiene su fundamento en la mente de Dios. Pero también afirma expresamente que Dios conoce y declara el futuro de antemano (Is. 41:21-23; 42:9; 43:9-12; 44:7; 46:10; 48:3 y ss.; Am. 3:7). Mediante la profecía, da a conocer las cosas de antemano, tanto los eventos como la manera en que se desarrollarán (Gn. 3:14 y ss.; 6:13; 9:25 y ss.; 12:2 y ss.; 15:13 y ss.; 25:23; 49:8 y ss.; etc.). Con él habitan la sabiduría y el poder, el consejo y el entendimiento (Job 12:13; Pr. 8:14; Is. 9:6; 11:2; 28:29; Jer. 32:19). El consejo de Dios es su pensamiento determinado y su decreto firme relativo a todas las cosas (Is. 14:24-27; Dn. 4:24). Todas las cosas suceden de acuerdo con ese consejo; permanece para siempre, y nadie puede contenerlo (Is. 14:24-27; 46:10; Sal. 33:11; Pr. 19:21). Por otro lado, el consejo de los enemigos será anulado (Neh. 4:15; Sal. 33:10; Pr. 21:30; Jer. 19:7).

[233] El Nuevo Testamento habla con un lenguaje aún más claro sobre el consejo divino. Las obras de Dios no solo le son conocidas desde la eternidad (Hch. 15:18; cf. las diversas lecturas), sino que todas las cosas suceden conforme al “determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios” (Hch. 2:23). El vocablo βουλή del Nuevo Testamento denota la voluntad de Dios como algo basado en el consejo y en la deliberación, y en este sentido difiere de θελημα, que es la voluntad divina *per se* (cf. Ef. 1:11: “El designio de su voluntad”, βουλή του θελήματος αὐτός). Este consejo de Dios antecede a todas las cosas. Lo abarca todo (Ef. 1:11), incluyendo los actos pecaminosos de los humanos (Hch. 2:23; 4:28; cf. Lc. 22:22), y “los vasos de ira preparados para destrucción” (Ro. 9:22; cf. Lc. 2:34; Jn. 3:19-21; 17:12; Ro. 1:24; 1 Ts. 5:9; 1 P. 2:7-8; Jud. 4). Pero el consejo de Dios (βουλή του θεού) hace referencia sobre todo a la obra de la redención (Lc. 7:30; Hch. 13:36; 20:27; He. 6:17). El Nuevo Testamento posee una gran cantidad de palabras que describen más el consejo de Dios: el agrado de Dios (εὐδοκία; Mt. 11:26; Lc. 2:14; 10:21; Ef. 1:5, 9; Fil. 2:13; 2 Ts. 1:11); su propósito (προθεσις; Ro. 8:28; 9:11; Ef. 1:11; 3:11; 2 Ti. 1:9); su presciencia (προγνωσις; Ro. 8:29; 11:2; 1 P. 1:2); su elección (ἐκλογή; Mr. 13:20; Hch. 9:15; 13:17; 15:7; Ro. 9:11; 11:5, 28; 1 Co. 1:27-28; Ef. 1:4; 1 Ts. 1:4; 2 P. 1:10; Stg. 2:5); su predestinación (προορισμός; Ro. 8:29; 1 Co. 2:7; Ef. 1:5, 11). Veamos también Hechos 13:48, donde leemos que “creyeron todos los que estaban ordenados [τεταγμενοι] para vida eterna”. Efesios 2:10 dice que Dios había “preparado” (προητοιμασεν) a los creyentes para buenas obras.

El propósito de estos pasajes es decir que, en la obra de la salvación, Dios no actúa arbitrariamente, sino conforme a un plan fijo, con un propósito inalterable. Además, la actuación intencional de Dios es electiva; no todos son salvos. A veces se cita Romanos 9 como oposición a esto,

como prueba de que los actos de Dios tienen tanto su causa como su operación *en el tiempo*.⁷⁶ Aunque es cierto que Romanos 9 habla de la acción de Dios en el tiempo, el fundamento para la acción está fuera del tiempo, en la voluntad y el agrado solo de Dios. Que el cimiento de la elección se encuentra exclusivamente en la gracia, el amor y el agrado de Dios se enseña también en otros pasajes (Mt. 11:25; Lc. 12:32; Ef. 1:5, 9, 11; 2 Ti. 1:9-10). Pablo no intenta demostrar la justicia de la elección en Romanos 9-11, sino que silencia a sus objetores apelando a la soberanía absoluta de Dios. No tenemos “derecho” a discutir con la misericordia divina (Ro. 9:15 y ss.). El Nuevo Testamento afirma más claramente esta misericordia de Dios para con los individuos. Esto es evidente en el libro de la vida, en el que están escritos los nombres de los herederos de la vida eterna (Lc. 10:20; He. 12:23; Fil. 4:3; Ap. 3:5; 13:8; 20:12; 21:27; 22:19; cf. Mt. 24:31; Lc. 18:7; Hch. 13:48; Ro. 8:33; Ef. 1:4; Tit. 1:1-2; 2 Ti. 2:10; 1 P. 1:1, 2, 9; etc.). Otro contraste con el Antiguo Testamento es una cierta “espiritualización” del objetivo prometido de la elección divina: no la tierra de Canaán, sino una “herencia” eterna, bendita, celestial (1 P. 1:4); la elección tiene como su meta la santidad (Ef. 1:4), la adopción como hijos (Ef. 1:5), la salvación (2 Ts. 2:13), la vida eterna (Hch. 13:48), la conformidad a Cristo (Ro. 8:29; Jn. 17:24), la glorificación de Dios (Ef. 1:6, 12).

EL RETO DE PELAGIO

[234] Al afirmar el consejo determinante de Dios, el problema teológico principal al que se enfrenta la teología cristiana tiene que ver con la libertad humana. Los debates dentro de la teología cristiana son un reflejo de los que se producen en la filosofía y en otras religiones, sobre todo el islam. Frente a todo pensamiento determinista, la Iglesia sostuvo el libre albedrío moral y la responsabilidad de los

seres humanos. La enseñanza y la influencia de Pelagio fueron lo que indujo a la Iglesia, bajo el liderazgo de Agustín, a clarificar la doctrina de la predestinación. Para los pelagianos y semipelagianos, la naturaleza humana no quedó totalmente corrompida por la Caída. La voluntad humana es libre en un sentido libertario, y sigue siéndolo incluso después de la Caída; puede elegir libremente entre dos opciones: el bien o el mal. El pecado nunca es una *condición* de la naturaleza humana; todo pecado es un *acto* libre de la voluntad. No existe un pecado original, solo un mal ejemplo. La naturaleza humana caída puede y debe colaborar con la gracia de Dios; la predestinación solo es cuestión de precognición. “[La salvación] es algo que queremos, y que Dios realiza”.⁷⁷

Por el contrario, Agustín insistió que los elegidos “no son escogidos *porque* creyeron, sino para que creyeran” (*La predestinación de los santos*, 17). La voluntad absolutamente soberana de Dios es el único fundamento de la predestinación, que incluye tanto la elección como la reprobación. Llegó a esta postura mediante el estudio de Romanos,⁷⁸ y solo pretendía transmitir la enseñanza de la Escritura (*El don de la perseverancia*, 19). La doctrina de la predestinación de Agustín fue expuesta por primera vez en *A Simpliciano* (397 d. C.), y fue desarrollada más a fondo en *Sobre la admonición y la gracia* (427 d. C.), *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el don de la perseverancia* (428 o 429 d. C.). Agustín insistía en que Dios no predetermina la destrucción y los medios que conducen a ella (es decir, los pecados) en el mismo sentido en que predestina la salvación y los medios que conducen a ella. Sin embargo, sí estaba dispuesto a hablar de la reprobación; es un acto de la justicia divina, igual que la elección es un acto de la gracia. Dios ha incluido en la membresía de la Iglesia a algunas personas que no están elegidas y que no perseveran, para que los predestinados no sean orgullosos y

busquen una paz espuria (*La admonición y la gracia*, 13). Es un misterio por qué salva solo a algunos y deja que otros perezcan. No es injusto, porque no le debe nada a nadie. Solo confesamos que la virtud de Dios se manifiesta tanto en la elección como en la reprobación (*Ciudad de Dios*, XIV, 26).

[235] El pelagianismo se condenó en el Concilio de Éfeso (431), y más tarde en el Sínodo de Orange (529). Sin embargo, este último no se mostró tajante sobre el grado pleno de la corrupción humana, abriendo así la puerta al semipelagianismo. Durante la Edad Media, aunque el pasaje crucial, 1 Timoteo 2:4 (“Quiere que todos los hombres sean salvos”) siguió interpretándose restrictivamente como lo hizo Agustín, para evitar las ideas de la salvación universal, la Iglesia se fue distanciando gradualmente de Pablo y de Agustín. La Iglesia católica romana, influida por el nominalismo y percibiendo la necesidad de contrarrestar la Reforma, endureció su postura en el Concilio de Trento. Entre los dogmas establecidos figuran: el libre albedrío humano no se ha perdido por completo, y puede realizar auténticas buenas obras (Trento, sesión VI, cap. 1, can. 5, 7); los humanos necesitan la inspiración preveniente de gracia del Espíritu Santo para hacer “el bien que salva” (Ibíd., can. 1-3); a los hijos de los creyentes esta gracia se les concede mediante el bautismo; a los adultos, por el llamado de Dios (Ibíd., cap. 5); la gracia infundida no es irresistible; aceptarla nos permite hacer buenas obras y, por un “mérito de codignidad”, ganar la vida eterna (Ibíd., caps. 6, 8; can. 4; 9-16).

Trento se muestra prudente; por un lado, parece enseñar cierto tipo de elección y la necesidad de la gracia reveladora. Aparte de una revelación especial, no se puede saber “a quién ha elegido Dios para sí” (Sesión VI, cap. 12; y can. 15-16). Trento también condena la enseñanza de que “la gracia de la justificación solo la alcanzan quienes están

predestinados para vida, pero que todos los demás que son llamados son realmente llamados, pero no reciben la gracia al estar, por el poder divino, predestinados al mal” (Ibíd., can. 17), como si alguien realmente enseñara lo que se contiene en este canon! Para reconciliar el deseo universal de Dios con el hecho de que no todos son salvos, los teólogos escolásticos hicieron numerosas distinciones, como la voluntad antecedente y la consecuente, la predestinación “en sentido pleno” y “en sentido limitado”, la predestinación para la gracia, pero no para la gloria, etc. Mientras que todos los que se oponían a Pelagio estaban de acuerdo en que la gracia inicial está predestinada, siempre que se introducen distinciones que implican el mérito y reducen la gracia a una gracia *capacitadora*, *preveniente*, Pablo y Agustín se han dejado a un lado. La actividad predestinadora absolutamente gratuita de Dios queda reducida a, y se vuelve dependiente de, una forma de presciencia. Esta tendencia alcanza su punto culminante en el pensamiento de Molina, quien creía que Dios, gracias a un conocimiento mediador, veía de antemano que algunos humanos harían buen uso de la gracia preparatoria y, por este motivo, decidía concederla. Entonces, la reprobación es solo un decreto de Dios para castigar eternamente a aquellos cuyo pecado y cuya incredulidad ha previsto.

[236] La Reforma regresó a Agustín y a Pablo. Aun así, la orientación antropológica de Lutero y el synergismo de Melanchtón significaban que en el luteranismo se dejó a un lado la predestinación, y al final los teólogos luteranos del siglo XVII se aproximaron a la confesión remonstrante. Primero enseñaron una voluntad *antecedente* de Dios, en virtud de la cual Cristo murió por todos, Dios desea la salvación de todos, y el evangelio se ofrece a todos. Segundo, enseñaron una voluntad *consecuente*, en virtud de la cual Dios decide efectivamente conceder la salvación a “aquellos cuya fe última en Cristo él ha previsto”, y

preparar la perdición para quienes al final se resisten a la gracia.⁷⁹ En 1724, Mosheim declaró que los Cinco Artículos de los remonstrantes contienen la doctrina luterana pura.⁸⁰ Aquí, con el alejamiento de la propia tradición luterana al respecto de Lutero, asistimos también a una división de los caminos dentro de la tradición reformada, que mantuvieron las posturas de Zwinglio y Calvino.

[237] Es en gran medida gracias a Calvino que la doctrina de la predestinación se incluyó en las confesiones de todas las iglesias reformadas. Calvino defendió hábilmente la doctrina contra Albertus Pighius de Kampen, Holanda, en *Una defensa de la doctrina sana y ortodoxa de la esclavitud y de la liberación de la voluntad humana* (1543). Contra Jerome Bolsec escribió *De aeterna Dei praedestinatione* (1552), y contra Roma su *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto* (1547). A pesar de eso siguió habiendo diferencias confesionales y teológicas. El Catecismo de Heidelberg (P&R 52, 54), los Artículos Anglicanos (art. 7) y la Segunda Confesión Helvética (art. 8) hablan de la predestinación en términos contenidos. Las afirmaciones más rigurosamente calvinistas sobre el tema se hallan en el Consenso de Ginebra, los Cánones de Dort, los Artículos Lambeth⁸¹ redactados por el Dr. Whitgift (1595),⁸² los Artículos Irlandeses de 1615 y la Confesión de Westminster.⁸³

También se hallaron diferencias entre los teólogos al respecto de la cuestión de dónde y cómo debía tratarse la doctrina de la predestinación en el corpus de la doctrina cristiana. El método sintético, que parte de la fuente y del fundamento de todas las bendiciones, acabó prevaleciendo sobre el método analítico, que consideraba primero los efectos. No hay que exagerar estas diferencias; se entendieron como algo permisible porque la doctrina merecía un tratamiento sobrio y prudente. En ambos casos se enfatizaba la iniciativa de gracia divina. En palabras de

Musculus, que siguió el método menos preferido, el analítico o *a posteriori*: “Tratamos la elección después de la fe, no porque pensemos que sigue a la fe, sino para que desde este lugar ventajoso (a saber, la fe) podamos mirar desde el arroyo a la fuente de la que nace”.⁸⁴ El orden sistemático y el interés teológico exigieron que la predestinación se tratase bajo la doctrina de Dios, y este se convirtió en el orden regular para todos los teólogos reformados. El motivo de la diferencia con los teólogos no reformados no es que los últimos solo pretendieran reproducir la Escritura mientras que la teología reformada, abstracta y especulativamente, deduce la predestinación de un concepto de Dios *a priori* y filosóficamente determinista. El calvinista más riguroso no solo pretende reproducir la enseñanza de la Escritura; la verdadera diferencia es que para el reformado el interés primordial de la predestinación no es antropológico, ni siquiera soteriológico, sino teológico: la *gloria de Dios*. El método sintético salvaguarda mejor el interés religioso del honor de Dios.⁸⁵

SUPRA E INFRALAPSARIANISMO; REMOSTRANCIA

[238] La diferencia principal dentro del grupo teológico reformado tenía que ver con el orden lógico de los decretos divinos, el debate entre el supra y el infralapsarianismo. Aquí la clave estriba en si considerar que el decreto de crear y de reprobador es lógicamente anterior (supra) o posterior (infra) al decreto de crear y de permitir la Caída. No hay que exagerar las diferencias. Todos los seguidores de Agustín, incluyendo a numerosos tomistas, enseñan una forma de doble predestinación que, en cierto sentido, considera la caída en el pecado y la reprobación dentro del consejo de Dios, y no meramente sujetas a su permiso o a su conocimiento previo. Lo que está en juego aquí es la soberanía divina. Tal como sabía muy bien Agustín, el concepto del “permiso” debe interpretarse positivamente:

“Y él lo permite por supuesto no contra su voluntad, sino por ella”.⁸⁶ Así, aunque el pecado original es base suficiente para la reprobación, según el pensamiento de Agustín no es el fundamento definitivo y más profundo; solo puede darse conforme a la voluntad y al soberano beneplácito de Dios. Este tiene misericordia de quien quiere, y endurece el corazón de quien Él desea.⁸⁷ Si bien la caída de Adán y el pecado humano pueden ser la causa próxima de la reprobación, no son la causa última. Aunque no lo conozcamos, tiene que haber un plan de Dios más elevado, que existía antes de la Caída. Aunque Calvino, razonando como infralapsario, se limita a menudo e intencionadamente a la causa inmediata de la salvación y de la perdición, su interés es pastoral. Los elegidos y los réprobos son igualmente culpables, pero Dios es misericordioso con los primeros y justo con los segundos.⁸⁸ Los elegidos no pueden atribuirse el mérito; los réprobos no pueden culpar a Dios. Imaginar que Dios decidió crear a la humanidad sin ningún plan preexistente y luego esperó a ver qué harían los humanos es una tesis insostenible. Los conceptos del “permiso” y “el conocimiento previo” no resuelven la dificultad; al prever la Caída, Dios podría haberla evitado. Permitió libremente que sucediera dado que hacerlo le pareció bien.⁸⁹ Calvino alterna entre los énfasis supralapsario e infralapsario, como lo hacen también teólogos posteriores que defendieron el supralapsarianismo. Consideran que su paradigma es legítimo, pero, ni por un instante, sueñan en condenar el infralapsarianismo ni en insistir que su preferencia figure en la confesión como la única válida. Lo único por lo que abogan es por el derecho de que su postura exista junto a la de los infralapsarios, no en lugar de ella.⁹⁰ Los juicios del Sínodo de Dort tuvieron un carácter infralapsario, enfatizando la Caída de la raza humana “por su propia falta”, pero no condenaron el supralapsarianismo. Una dificultad del paradigma

supralapsario es que separa la elección de la Iglesia de la de Cristo mediante los dos decretos de Creación y de Caída. Mientras que las confesiones reformadas tienden a la postura infralapsaria, ambos puntos de vista tienen derecho a ser llamados “reformados”.

[239] Incluso las versiones más suaves de la predestinación del infralapsarianismo encontraron resistencia. Los socinianos la rechazaron de plano, y el énfasis de los arminianos en la universalidad de la gracia salvadora hizo de los seres humanos los árbitros últimos de su propio destino, allanando el camino para el racionalismo. En las iglesias reformadas, esta tendencia arminiana ganó terreno en los siglos XVIII y XIX. Solo unos pocos teólogos diseminados consiguieron mantenerse firmes, como Comrie, Holtius y Brahé en Holanda; Boston y los Erskine en Escocia; y sobre todo Jonathan Edwards (1703-58) en Norteamérica.⁹¹ Cuando en el siglo XIX un estudio más exhaustivo de la naturaleza, la historia y la humanidad demostró la insostenibilidad del pelagianismo deísta, su lugar fue ocupado por un determinismo panteísta o materialista. Aunque existe una diferencia fundamental entre semejante determinismo y la doctrina bíblica de la predestinación, muchos, incluyendo a Schleiermacher, interpretan la doctrina de la Iglesia en este sentido determinista. Otros reducen la predestinación a la acción inmanente de Dios en el tiempo, e identifican el decreto con los hechos históricos. De esta manera se borra la distinción entre la eternidad y el tiempo, Dios y el mundo, y el teísmo se ve reemplazado por el panteísmo. La mayor parte de la teología moderna no tiene una doctrina de la elección,⁹² y sin embargo iglesias vitales, unidas a teólogos sólidos,⁹³ arrojaron resultados notables; se dieron extraños compañeros de cama además de una distancia inesperada entre aquellos que compartían una herencia confesional. En América, el Sínodo de Missouri de la Iglesia luterana adoptó

una postura que se acerca al calvinismo,⁹⁴ mientras que la Iglesia Presbiteriana de Cumberland modificó la Confesión de Westminster siguiendo la línea arminiana.⁹⁵ Durante la revisión de la Confesión de Westminster en Escocia y América, muchos plantearon objeciones a la doctrina de la elección y de la reprobación, la creencia en la perdición de los paganos y de los niños que mueren a corta edad, y en general contra lo que entendían como la tendencia de la confesión a proceder unilateralmente desde la soberanía de Dios, sin tener en cuenta su amor universal.⁹⁶

[240] El consejo de Dios debe entenderse como su plan eterno para todo lo que existe o lo que sucederá en el tiempo. La Escritura da por hecho en todas partes que todo lo que existe y todo lo que sucede es la puesta por obra del pensamiento y de la voluntad de Dios, y halla su modelo y su fundamento en el consejo eterno de Dios (Gn. 1; Job 28:27; Pr. 3:19; 8:22; 19:21; Sal. 33:11; 104:24; Jer. 10:12; 51:15; He. 11:3; Is. 14:24-27; 46:10; Hch. 2:23; 4:28; Ef. 1:11; etc.). Si en el caso de las criaturas racionales la idea y el propósito preceden a la acción, ¡cuánto más cierto y sublime es esto al hablar del Señor nuestro Dios, aparte de cuyo conocimiento y de su voluntad nada llega a existir! La racionalidad en el mundo presupone la racionalidad en Dios. No podría haber racionalidad en la Creación si no hubiera sido creada con inteligencia y sabiduría. Además, no podemos concebir ningún plan de Dios (en quien coinciden inteligencia y voluntad) cuya práctica se vea frustrada. Lo que Dios quiere hacer, lo hace; Dios habla y lo que dice existe; ordena y se mantiene firme (Sal. 33:9). El consejo de Dios es eficaz (Is. 14:27; Sal. 115:3; 135:6), inmutable (Is. 46:10; Sal. 33:11; He. 6:17; Stg. 1:17) e independiente (Mt. 11:26; Ef. 1:9; Ro. 9:11, 20-21).

Este decreto (*ad intra*) debe distinguirse de su ejecución en el tiempo (*ad extra*), así como del propio Dios. Dios no es idéntico a su decreto; su autoconocimiento no queda

agotado en la Creación, la providencia y la redención. El consejo de Dios es tanto la causa “eficiente” como “ejemplar” de todo lo que existe. Es la causa eficiente: todos los seres creados llegan a existir solamente por el decreto y por la voluntad de Dios. El decreto es el “seno” de toda realidad (Sof. 2:2 MT, KJV). Todo lo que existe se apoya, en última instancia, en el beneplácito de Dios (εὐδοκία του Θεου). No podemos ir más allá de esto. Pero el consejo divino es también la causa “ejemplar” de todo lo que existe y llega a suceder. Nuestros conceptos dependen de la existencia previa de la Creación; deben conformarse a lo que existe. Sin embargo, con Dios la idea de una cosa es lo primero; luego esta llega a existir tal y como él la ha concebido. Tomando como referencia lo que dice la Escritura sobre el tabernáculo sobre la tierra que sigue el patrón del celestial (He. 8:5), y que la paternidad (πατρία) en cielos y tierra recibe su nombre del Padre (Ef. 3:15), llegamos a la conclusión de que todas las cosas temporales son imagen de lo eterno, todas las cosas existentes son una reproducción del plan de Dios, y en última instancia todo lo que es y llega a suceder es un reflejo del ser divino. Aunque se ha criticado la afirmación de Tomás porque el plan de Dios para el mundo no coincide con el ser de Dios, bien interpretado esto no es falso: “Dios en su esencia es la semejanza de todas las cosas”.⁹⁷

El consejo de Dios también es un único decreto simple, el plan del mundo una visión “artística” única, aunque las criaturas solo la ven desplegarse en el espacio y el tiempo como una multiplicidad. Después de muchos debates en la Asamblea de Westminster (1643-46), los redactores de la confesión optaron por el singular, “decreto”, no “decretos”. Es cierto que nosotros, como criaturas, experimentamos el amor de Dios y todas sus otras perfecciones en las dimensiones (espacial y temporal) de longitud, anchura, profundidad y altura (Ef. 3:18-19). Dado que el propósito y

los propósitos de Dios son insondablemente ricos y multifacéticos, desplegándose ante nuestros ojos en una vasta multiplicidad, somos inducidos, hablando en términos humanos, a pensar y a hablar de muchos decretos divinos. Este tipo de lenguaje no debe condenarse siempre que se mantengan y se reconozcan la unidad del decreto en Dios y la conexión inseparable de todos los decretos especiales.

LA PROVIDENCIA Y LAS OBJECIONES A LA PREDESTINACIÓN

[241] El consejo de Dios en referencia al mundo físico se llama “providencia” e incluye la preservación y la gobernanza. El hecho de que existan las cosas y el modo en que lo hacen se fundamentan solamente en el beneplácito de Dios. Si aceptamos esto, debemos admitir que el consejo de Dios también es extensible al ámbito moral y a la conducta humana. Aquí es cuando los objetores se manifiestan. Sostienen que la humanidad se caracteriza por el libre albedrío moral; somos los creadores y los dueños de nuestro destino. La predestinación nos arrebató la libertad; entonces, simplemente, quedamos sujetos al determinismo divino. Esta forma de pensar se equivoca de diversas maneras. Es imposible dividir de forma dualista el mundo natural del moral y limitar la gobernanza de Dios al primero; semejante escisión expulsa a Dios de su mundo, dejando este abandonado al azar y al capricho. El mundo, por su propio diseño, es un todo orgánico. Las dos esferas, la naturaleza (φύσις) y la moral (ἠθός), se encuentran estrechamente interconectadas y se interpenetran en todo momento. Es imposible, como intentan hacer todos los tipos de pelagianismo, designar un punto de la Creación en el que acaben el consejo y la gobernanza de Dios y comiencen la voluntad y la acción independientes humanas. Esta postura contradice firmemente la Escritura, la experiencia religiosa y la reflexión teológica. Además, organizar las cosas de modo que la soberanía divina y la libertad humana

sean antagónicas, si una solo puede ser libre a expensas de la otra, hace que Dios ya no pueda ser Dios; debe ser exiliado del mundo. Pero la Iglesia cristiana cree que Dios (porque es Dios y el universo es creación suya), mediante la infinitamente majestuosa actividad de su conocimiento y su voluntad, no destruye, sino que crea y sustenta la libertad y la independencia de sus criaturas.

[242] La Escritura rechaza semejante enfrentamiento, y enseña que la fe es un don de la gracia de Dios, una obra de Dios. La Escritura enseña claramente que la fe y la incredulidad, la salvación y la perdición, no son solo objetos de la “mera presciencia” divina, sino también y especialmente de su voluntad y su decreto. La presciencia de Dios (προγνωσις, Ro. 8:29; 11:2; 1 P. 1:2; cf. Hch. 2:23) no es una forma pasiva de precognición, ni un estado de consciencia, sino —como en el hebreo יָדָע (Os. 13:5 MT, nota NRSV; Am. 3:2, etc.)— la propia autodeterminación de Dios, anterior a su puesta en práctica en la historia, para relacionarse con los objetos de su presciencia. Está estrechamente relacionada con el propósito (προθεσις) de Dios, su predestinación (προορισμος) y su elección (ἐκλογη), y es un acto de su beneplácito (εὐδοκία). La fe no es un logro nuestro (1 Co. 2:14); es un don de Dios (Ef. 2:8; Fil. 1:29; 1 Co. 4:7), el fruto de la elección (Ro. 8:29; Ef. 1:4-5; Hch. 13:48). Esta es la experiencia de todo creyente genuino. Aunque en teoría una persona pueda ser pelagiana, en la práctica de la vida cristiana, y sobre todo en la oración, todo cristiano es agustiniano. Se excluye la gloria propia y se concede el honor solo a Dios. Agustín tenía razón cuando dijo que la fe que tiene la Iglesia en la gracia de Dios se expresaba en oraciones, no en las “pequeñas obras” de la fe.⁹⁸ Esta elección es segura e inmutable, tal como enseña claramente la Escritura (Dn. 12:1; Mt. 24:24; 25:34; Jn. 10:28; Ro. 8:29-30; 1 P. 1:2-4). Incluso la presciencia, por definición, incluye la predestinación. O bien Dios conoce a

los elegidos con certidumbre o no los conoce en absoluto. Si lo hace, la presciencia es redundante. Si no los conoce, incluso la presciencia debe desaparecer. Por consiguiente, la doctrina de la predestinación es un dogma de toda la Iglesia cristiana. Los intentos modernos por defender que Dios se impone a sí mismo algún conocimiento con objeto de preservar la libertad humana han sido radicalmente repudiados por la Iglesia, y con buenos motivos.⁹⁹ Una vez más coincidimos con Agustín: “Nunca ha habido un momento en que la Iglesia de Cristo no sostuviera la certeza de esta creencia en la predestinación, que ahora se defiende con bríos renovados frente a los nuevos herejes”.¹⁰⁰ Además, el pelagianismo no logra satisfacer la mente humana; en cada momento de la vida y de la historia de la humanidad entra en conflicto con la realidad, la tremenda realidad de que la historia se desarrolla conforme al propósito de Dios.¹⁰¹ El pelagianismo es un barniz que, aunque tremendamente engañoso, no altera en modo alguno esa realidad.

[243-44] Aunque en general se ha demostrado que es insostenible, el pelagianismo ha mostrado una notable capacidad de recuperación, y regresa repetidas veces para atacar todos los puntos de la doctrina de la predestinación. Apelando especialmente a pasajes como 1 Timoteo 2:4 y 1 Pedro 3:9, los pelagianos afirman la existencia de un decreto *antecedente condicional* de Dios para ofrecer a toda la humanidad caída la gracia suficiente para la salvación. Es imposible de encajar con este postulado la realidad de la historia, en la que la gracia es particular y no universal. Incluso al principio las oportunidades no son iguales; nacer en un hogar cristiano o conocer más adelante el evangelio son actos inmerecidos e incondicionales, un regalo. Además, no todos los que escuchan el evangelio lo creen. Los pelagianos no pueden responder a una pregunta importante: si Dios ha hecho su parte al proporcionar gracia

suficiente, ¿por qué esta es eficaz solo para algunos? ¿Para quién y por qué se otorga la “gracia plena, eficaz”? Aquí la postura pelagiana se confunde e introduce el concepto del mérito, una conclusión que la Escritura nunca respalda.¹⁰² Por último, el concepto pelagiano de la “predestinación para la gloria”, un tercer decreto que garantiza la salvación a todos los que perseveren (como previó Dios) hace que el decreto divino sea totalmente condicional. No existe un auténtico decreto, solo un deseo cuyo cumplimiento es incierto. Dios no conoce a los suyos. Incluso cuando las iglesias sostienen impuramente la doctrina de la predestinación, con añadidos semipelagianos, la confiesan. Esencial y materialmente, aunque el término se usa de muchas maneras distintas en la teología cristiana, “predestinación” (προορισμος) es un dogma aceptado por toda la cristiandad, y el pelagianismo es una subversión de la religión cristiana.

LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN

Tanto la postura supralapsaria como la infralapsaria pretenden ser fieles a la Escritura, y las diferencias entre ellas no se pueden resolver apelando a ella. Cada grupo recurre a un conjunto distinto de pasajes. Los infralapsarios señalan a los textos en los que la elección y la reprobación hacen referencia a un mundo caído y se representan como actos de misericordia y de justicia (Dt. 7:6-9; Mt. 12:25-26; Jn. 15:19; Ro. 9:15-16; Ef. 1:4-12; 2 Ti. 1:9). Los supralapsarios enfatizan todos los pasajes que declaran la soberanía absoluta de Dios, sobre todo en relación con el pecado (Sal. 115:3; Pr. 16:4; Is. 10:15; 45:9; Jer. 18:6; Mt. 20:15; Ro. 9:17, 19-21). El sencillo hecho de que cada uno de estos paradigmas se apoye en un grupo concreto de pasajes y no consiga hacer plena justicia al otro grupo sugiere ya la unilateralidad de ambos bandos. Ninguno de los dos niega que la caída en el pecado esté incluida en el

plan de Dios y en su decreto; ambos insisten en que Dios no es el autor del pecado. Ambas partes, en última instancia, apoyan su caso en el beneplácito soberano y positivo de Dios. También coinciden sobre el contenido de los decretos. La única diferencia es que los infralapsarios se apegan a un orden histórico, causal, de los decretos, mientras que los supralapsarios prefieren el orden ideal, teleológico. Ambas posturas tienen puntos fuertes y son también unilaterales. El infralapsarianismo parece más modesto, menos duro, pero no acaba de satisfacer a la mente. Las palabras como “permiso” y “presciencia” no resuelven nada; todas las dificultades siguen ahí. ¿Por qué Dios, sabiendo todas las cosas de antemano, creó a los humanos con la capacidad de caer, y por qué no evitó la Caída? ¿Por qué permitió a todos los humanos caer mediante la caída de una sola persona? ¿Por qué no hace que el evangelio se predique a todos los humanos, y por qué no instila fe en todos ellos? En resumen, si Dios conoce algo de antemano y lo permite, lo hace bien voluntaria o bien involuntariamente. Lo segundo es imposible; el permiso de Dios es eficaz, un acto de su voluntad. El concepto del permiso tampoco tiene valor o fuerza contra la acusación de que Dios es el autor del pecado; porque alguien que permite a otros pecar y morir cuando es capaz de evitarlo es tan culpable como quien incita a alguien al pecado.

El supralapsarianismo tiene a su favor que se abstiene de todos los intentos inútiles de justificar a Dios y, simplemente, atribuye tanto la elección como la reprobación al beneplácito soberano divino. Sin embargo, se arriesga a hacer que los objetos de la elección y de la reprobación sean seres humanos “posibles”, no reales, y a convertir el pecado en un medio para la reprobación igual que la obra redentora de Cristo es el medio para la elección. Los supralapsarios, frente a la acusación de que su paradigma hace a Dios el autor del pecado, niegan vigorosamente que

así sea, e introducen distinciones importantes entre diversas “causas” tanto del pecado como de la reprobación. Mientras que los teólogos reformados pueden asumir una “predestinación para muerte”, ningún teólogo reformado se ha atrevido a hablar de una “predestinación para el pecado”. Todos insisten en que Dios no es el autor del pecado, que los humanos no fueron creados para perdición, que también en la reprobación se manifiesta la severidad de la justicia divina, que la reprobación no es la “causa primaria”, sino solo la “causa accidental” del pecado, que el pecado no es la causa “eficiente”, sino “suficiente” de la reprobación, etc. Dado que el pecado no escapa a la voluntad de Dios, pero es contrario a ella, los supralapsarios, con una alegre incoherencia, también tienen que introducir conceptos como “permiso”, “presciencia”, “negligencia” y “preterición” al respecto del pecado; nadie puede encontrar otros mejores.

[245] Ni el concepto supralapsario ni el infralapsario de la predestinación pueden incorporar dentro de su perspectiva la plenitud y las riquezas de la verdad escritural, ni satisfacer nuestro pensamiento teológico. Es un error situar como fin último de todas las cosas la revelación de la misericordia divina a los elegidos y de su justicia a los perdidos. Nadie puede considerar el estado lamentable de los perdidos como el objetivo de la predestinación en paralelo con la predestinación para la gloria. El debate entre supra e infralapsarianismo se centra con demasiada frecuencia en individuos, y no logra acentuar el verdadero objeto de la elección, a saber, la raza humana reconstituida bajo una nueva cabeza: Cristo. Además, ambas partes tienden a situar todas las cosas que existen y están subordinadas a la meta final de la gloria de Dios como sometidas unas a otras. Pero la Creación no es solo un medio para alcanzar la Caída, ni la Caída es solo un medio para alcanzar la gracia y la perseverancia, y estos

componentes no son solo medios para alcanzar la bienaventuranza o la condenación eternas. Cuando nos concentramos en los detalles y en diversos componentes del decreto de Dios e intentamos, mediante la lógica, describir exactamente cómo se relacionan entre sí, corremos el riesgo de perder de vista el hecho de que los decretos son tan abundantemente ricos en contenido como lo es la historia del mundo al completo, porque la segunda es el despliegue total de los primeros. Con este fin esperamos nuevos cielos y una tierra nueva, una nueva humanidad, una Creación restaurada, un desarrollo constante que nunca más perturbe el pecado. Esta es la meta última del plan y del consejo divinos, tal como los revela la Escritura: la honra y la gloria del Dios trino.

A pesar de todo, la verdad inherente en el supralapsarianismo es que todos los decretos, juntos, constituyen una unidad; que existe un objetivo último al que están subordinadas todas las cosas y al que obedecen; que la llegada del pecado al mundo no pilló a Dios por sorpresa, sino fue su voluntad; que la Creación fue diseñada para posibilitar la recreación; y que en la creación de Adán las cosas se estructuraron con miras a Cristo. La verdad del infralapsarianismo es que los decretos pueden diferenciarse en función de su orden teleológico y causal; que la Creación y la Caída no fueron meros medios para alcanzar un fin; que el pecado es una catástrofe que, por sí misma, nunca podría ser voluntad de Dios. Aquí la plena unidad conceptual solo la conoce Dios, y constituye un patrón teleológica y causalmente interconectado tan rico que no puede reproducirse en una sola palabra como “supralapsario” o “infralapsario”. De la misma manera que en cualquier organismo todas sus partes están interconectadas y, recíprocamente, se determinan unas a otras, el mundo como un todo es una obra maestra del arte divino, en el que todas las partes se hallan conectadas orgánicamente. Y el

diseño eterno de ese mundo, con todas sus dimensiones, es el consejo de Dios. En términos de una definición, el consejo de Dios es el concepto maestro y globalizador; la predestinación tiene que ver con el estado eterno de las criaturas racionales y con los pasos o medios que conducen a la eternidad; la doble predestinación se refiere a la voluntad activa de Dios tanto en la elección para vida eterna como en la reprobación para perdición.

[246] No podemos eludir el concepto de “doble predestinación”. Aunque la Escritura habla en contadas ocasiones de la reprobación como decreto eterno, sí discierne la voluntad soberana de Dios incluso en los acontecimientos negativos de la historia (sufrimiento, endurecimiento, catástrofes inexplicables). Dios rechaza a Caín (Gn. 4:5), maldice a Canaán (Gn. 9:25), expulsa a Ismael (Gn. 21:12; Ro. 9:7; Gá. 4:30), aborrece a Esaú (Gn. 25:23-26; Mal. 1:2-3; Ro. 9:13; He. 12:17) y permite que los gentiles caminen como quieran hacerlo (Hch. 14:16). A veces el Señor rechaza a su propio pueblo y a individuos concretos (Dt. 29:28; 1 S. 15:23, 26; 16:1; 2 R. 17:20; 23:27; Sal. 53:5; 78:67; 89:38; Jer. 6:30; 14:19; 31:37; Os. 4:6; 9:17). El rechazo divino es más que la respuesta al pecado; a veces se produce un acto positivo de Dios traducido en odio (Mal. 1:2-3; Ro. 9:13), maldición (Gn. 9:25), endurecimiento (Éx. 4:21; 7:3; 9:12; 10:20, 27; 11:10; 14:4; Dt. 2:30; Jos. 11:20; 1 S. 2:25; Sal. 105:25; Jn. 12:40; Ro. 9:18), ceguera y estupefacción (Is. 6:9; Mt. 13:13; Mr. 4:12; Lc. 8:10; Jn. 12:40; Hch. 28:26; Ro. 11:8). El reinado de Dios abarca todas las cosas, e incluso tiene que ver con los pecados de las personas. Envía un espíritu de mentira (1 R. 22:23; 2 Cr. 18:22), incita a David mediante Satanás (2 S. 24:1; 1 Cr. 21:1), prueba a Job (cap. 1), llama “siervos” a Nabucodonosor y a Ciro (2 Cr. 36:22; Esd. 1:1; Is. 44:28; 45:1; Jer. 27:6; 28:14, etc.) y a Asiria “la vara de su furor” (Is. 10:5 y ss.). Entrega a Cristo en manos de sus enemigos

(Hch. 2:23; 4:28), le pone como caída para muchos y lo convierte en un olor de muerte para muerte, y en una piedra de tropiezo (Lc. 2:34; Jn. 3:19; 9:39; 2 Co. 2:16; 1 P. 2:8). Sin duda, en todas estas obras de Dios no podemos pasar por alto el pecado humano. En el proceso de endurecimiento divino, las personas se endurecen a sí mismas (Éx. 7:13, 22; 8:15; 9:35; 13:15; 2 Cr. 36:13; Job 9:4; Sal. 95:8; Pr. 28:14; He. 3:8; 4:7). Jesús habla en parábolas no solo para que la gente no entienda, sino porque ellos se niegan a ver o a escuchar (Mt. 13:13). Dios entrega a las personas al pecado y al engaño porque se han hecho merecedoras de ello (Ro. 1:32; 2 Ts. 2:11). Y es *ex posteriori* cuando los creyentes discernen la mano gobernante de Dios en los actos malvados de sus enemigos (2 S. 16:10; Sal. 39:9-10). A pesar de esto, en todas estas cosas se manifiestan la voluntad y el poder de Dios, y revelan su soberanía absoluta. Hace la paz y crea la adversidad, forma la luz y crea las tinieblas (Is. 45:7; Am. 3:6); crea a los malos para el día del juicio (Pr. 16:4); hace lo que le place (Sal. 115:3); inclina el oído de todos los humanos a su voluntad (Pr. 16:9; 21:1) y ordena sus pasos (Pr. 20:24; Jer. 10:23). De la misma pella de barro hace un recipiente hermoso y otro para su uso cotidiano (Jer. 18; Ro. 9:20-24), tiene compasión de quien quiere y endurece el corazón de quien desea (Ro. 9:18). Destina a algunas personas a la desobediencia (1 P. 2:8), designa a algunos para condenación (Jud. 4) y se abstiene de anotar los nombres de algunos en el libro de la vida.

Los creyentes no presumen entender todo esto; creen que la alternativa (el pesimismo fruto de la admisión de la voluntad ciega de una deidad caótica) es imposible. Los creyentes están dispuestos a observar la realidad perturbadora de la vida; no esparcen flores sobre las tumbas, convierten la muerte en un ángel, consideran que el pecado es una mera debilidad o creen que este es el

mejor de los mundos posibles. El calvinismo no tiene tiempo para esos absurdos. Se niega a que le embauquen y está dispuesto a hablar del “terrible decreto” (Calvino).¹⁰³ Por supuesto, lo que es terrible no es el decreto, sino la realidad de que es la revelación de ese decreto de Dios, una realidad que queda plasmada tanto en la Escritura como en la historia. Dado que nada puede deshacer esto, y mucho menos los conceptos ilusorios sobre el tema, el calvinismo pretende tener en cuenta plenamente la seriedad de la vida, defiende los derechos del Señor de señores y se inclina humildemente en adoración ante la inexplicable voluntad soberana de Dios. Creemos que ese Dios todopoderoso es también nuestro Padre misericordioso. Esto no es una “solución”, sino una invitación a descansar en aquel que vive en una luz inaccesible, cuyos juicios son inescrutables y cuyos caminos son incomprensibles. Allí radica nuestro consuelo en la vida y en la muerte hasta que veamos a Dios cara a cara y cesen todas nuestras preguntas sobre estos enigmas.

[247] Sin embargo, la reprobación no forma parte de la predestinación en el mismo sentido y modo que la elección.¹⁰⁴ Podemos no considerar “absoluto” el poder de Dios en el sentido de caprichoso, separado de su justicia. Por consiguiente, hemos de tener mucha prudencia para “defender” a Dios de las acusaciones de injusticia. Agustín, por ejemplo, comentó en cierta ocasión que Dios no sería injusto incluso si condenase a un inocente: “Si la raza humana, que existe como algo creado originariamente a partir de la nada, no hubiera nacido bajo la culpa de la muerte y con pecado original, y el Creador omnipotente hubiese querido condenar a algunos a la perdición eterna, ¿quién podría decir al Creador omnipotente ‘por qué has hecho esto?’”.¹⁰⁵ Todo el que asimila aunque sea una parte de la grandeza incomparable de Dios y la insignificancia de los humanos, y reflexiona sobre con cuánta frecuencia

contemplamos con una indiferencia absoluta el sufrimiento más crudo de humanos y de animales (sobre todo cuando ese sufrimiento redunde en nuestro interés o es para beneficio del arte o de la ciencia), se lo pensará dos veces antes de condenar a Agustín o a otros por semejante comentario, por no mencionar ya el pedir cuentas a Dios. ¿Osaremos hablar de nuestros “derechos” con aquel que nos formó de la nada y a quien debemos todo lo que tenemos y somos? Aun así, aunque uno por un instante hablase así con alguien que cree que tiene derecho a acusar a Dios de injusticia, Calvino y casi todos los teólogos reformados posteriores han rechazado al final, firmemente y con indignación, semejante “regla absoluta”.¹⁰⁶ Después de insistir primero en que hay que admitir siempre el honor y la soberanía de Dios, todos los teólogos reformados recomendaron el tratamiento más prudente y tierno posible de la doctrina de la predestinación, y advirtieron en contra de los enfoques vanos y curiosos sobre ese tema. “Por esto no es conveniente que seamos demasiado severos. Si entre tanto no queremos negar la verdad de lo que enseña claramente la Escritura y confirma la experiencia, ni nos aventuramos a criticarlo como si fuese impropio de Dios”.¹⁰⁷ Aunque Dios conoce a los suyos y se dice que el número de los elegidos es reducido, “a pesar de ello debemos albergar una sana esperanza para todos, y no incluir temerariamente a nadie entre los réprobos”.¹⁰⁸

Aunque el pecado no escapa al alcance de la voluntad de Dios, está claramente en su contra. Hay que distinguir entre el decreto de reprobación, basado en la voluntad de Dios, y su ejecución. El acto de reprobación divino tiene en cuenta el pecado humano; el decreto de reprobación se aplica por medio de la culpabilidad humana.¹⁰⁹ Es un error considerar el decreto de reprobación por sí solo, junto a otros decretos; el decreto de Dios es tan amplio como la propia realidad, y en un solo concepto abarca el objetivo de su gloria y el

medio para alcanzarla. En la vida real, el pecado y la gracia, el castigo y la bendición, la justicia y la misericordia, no existen una junto a otra, sino que son la experiencia común de todo el mundo. Aquí es necesario que recordemos que los réprobos en esta vida comparten también con los elegidos las bendiciones comunes de Dios. Reciben muchos dones naturales: la vida, la salud, la fortaleza, la comida, la bebida, el buen ánimo y demás (Mt. 5:45; Hch. 14:17; 17:27; Ro. 1:19; Stg. 1:17), porque Dios no se deja sin testigos. Los soporta con mucha paciencia (Ro. 9:22). Les proclama el evangelio de su gracia y no se complace en sus muertes (Ez. 18:23; 33:11; Mt. 23:27; Lc. 19:41; 24:47; Jn. 3:16; Hch. 17:30; Ro. 11:32; 1 Ts. 5:9; 1 Ti. 2:4; 2 P. 3:9). Partiendo de esto concluimos que es voluntad de Dios que usemos todos los medios de gracia disponibles para llamar a la salvación a los réprobos. Ahora bien, esos medios como tales no surgen del decreto de reprobación. Se pueden usar mal con ese fin; pueden servir para hacer que los humanos no tengan excusa alguna, para endurecerlos y para hacer que su condenación sea incluso más pesada; es como el sol, que puede calentar, pero también abrasar a una persona. Sin embargo, en y por sí mismos no son medios de reprobación, sino de gracia con miras a la salvación.¹¹⁰ Así, mientras que la elección y la reprobación pueden culminar en la separación definitiva y total, en la Tierra se entrecruzan en todo momento. Ninguna de ellas es la meta final o la causa; ambas son medios para dar la gloria a Dios. Pero mientras que Dios está apartado de toda maldad y su voluntad no es el pecado ni el castigo como tales y por ellos mismos, ni se deleita en la reprobación, sí se complace en la elección y en la redención de los suyos.

[248-49] Por lo tanto, la predestinación culmina finalmente en la elección. En cualquier ámbito de la vida hay elecciones; el mundo no está ordenado conforme a la ley de los fariseos, de trabajo y recompensa. La desigualdad

y la injusticia están por doquier. La norma “muchos son llamados, pero pocos escogidos” parece válida en todas partes; la doctrina de Darwin, de la supervivencia del más fuerte, tiene una validez universal y se aplica a lo largo de toda la Creación de Dios. Miles de flores caen a tierra para que unas pocas maduren y den fruto. Han nacido millones de seres vivos, pero solo unos pocos, relativamente, vivieron, y los que lo hicieron acabaron teniendo una esperanza de vida muy diferente entre sí. Miles de personas trabajan con el sudor de sus frentes para que unas pocas naden en dinero. Las riquezas, el arte, la ciencia, todo lo que es elevado y noble, tienen como cimiento la pobreza, la carencia y la ignorancia. Aunque la Escritura y la teología reformada admiten la importancia de las causas secundarias en todos estos asuntos, estas no son las causas finales y más fundamentales. Como humanos, nos toca formular estas preguntas más profundas: “¿Por qué?”. ¿Por qué es cada criatura lo que es? ¿Por qué existe una diversidad infinita entre las criaturas por lo que respecta a su tipo, naturaleza, género, especie, fuerza, inteligencia, riquezas, honor, etc.? ¿Por qué algunos ángeles están destinados a la gloria eterna mientras la caída y la perdición de otros están tanto previstas como predestinadas? ¿Por qué la naturaleza humana que adoptó Cristo fue dignificada para este honor? ¿Por qué hay personas que nacen dentro del cristianismo y otras fuera? ¿Por qué un bebé muere siendo muy pequeño y como hijo del pacto es llevado al cielo, mientras otro muere fuera del pacto y sin gracia? ¿Por qué uno se vuelve creyente y otro no? Todas estas son preguntas que no puede responder ningún mortal. La ciencia puede registrar lo que *son* las cosas, pero nunca el *por qué* son así. Solo podemos descansar en el beneplácito soberano de Dios.

La voluntad soberana de Dios no es condicional, sino absoluta. Aunque Dios estableció una conexión causal entre

el pecado y el castigo, y aunque mantiene ese vínculo en la conciencia de todos, el decreto de reprobación tiene su fundamento último no en el pecado y la incredulidad, sino en la voluntad de Dios (Pr. 16:4; Mt. 11:25-26; Ro. 9:11-22; 1 P. 2:8; Ap. 13:8). De forma parecida, existe una conexión causal entre la fe y la salvación, pero el decreto de elección no lo impulsa una fe prevista; por el contrario, la elección es la causa de la fe (Hch. 13:48; 1 Co. 4:7; Ef. 1:4-5; 2:8; Fil. 1:29). Incluso en la elección no es correcto, en términos estrictos, hablar de Cristo como su “causa”. Con su Iglesia, es mejor ver a Cristo como el objeto del amor elector del Padre. Es un regalo del amor del Padre, que precede el envío del Hijo (Jn. 3:16; Ro. 5:8; 8:29; 2 Ti. 1:9; 1 Jn. 4:9). El Hijo no indujo al Padre a amar; el amor elector nació en el propio Padre. La Escritura, en consecuencia, enseña que la causa de todos los decretos no está en ninguna criatura, sino solo en el propio Dios, en su voluntad y su beneplácito (Mt. 11:26; Ro. 9:11 y ss.; Ef. 1:4 y ss.). Así, la elección es una fuente de un consuelo inexpresablemente grande tanto para creyentes como para incrédulos. Si se basara en la justicia y en el mérito, todo estaría perdido. Pero ahora que la elección opera conforme a la gracia, existe esperanza incluso para los más miserables. La salvación de los seres humanos está firmemente plantada sobre el beneplácito de gracia y omnipotencia de Dios.

La gloria de la elección se percibe especialmente en su objeto: el pueblo de Dios en Cristo. Ser elegidos “en Cristo” supone estar orgánicamente unidos a su cuerpo, la Iglesia. Cristo fue predestinado a ser cabeza de la Iglesia. Este énfasis comunitario se ha usado a veces como motivo para evitar hablar de la elección personal de los hijos e hijas individuales de Dios. Esta restricción es pura abstracción, dado que la humanidad, el pueblo, la familia y la Iglesia siempre están formados por personas individuales. También es contraria a la Escritura, porque esta enseña que hay una

elección personal (Mal. 1:2; Ro. 9:10-12 [Jacob]; Hch. 13:48 [todos los que]; Ro. 8:29 [a los que]; Ef. 1:4 [nosotros]; Gá. 1:15 [Pablo]), y habla de los nombres de los elegidos que están escritos en el libro de la vida (Is. 4:3; Dn. 12:1; Lc. 10:20; Fil. 4:3; Ap. 3:5, etc.). A pesar de esto, un entendimiento bíblico pleno de la elección divina debe incluir a Cristo como el Elegido, junto con su Iglesia. La Escritura enseña esto en relación con el Mesías (Is. 42:1; 43:10; Sal. 89:3, 19; Mt. 12:18; Lc. 23:35; 24:26; Hch. 2:23; 4:28; 1 P. 1:20; 2:4). Este acto fue llamado correctamente “elección” porque desde la eternidad el Padre designó al Hijo como mediador, y por encima de todo porque la naturaleza humana de Cristo fue predestinada (solo por gracia, exenta de todo mérito) para la unión con el Logos y el oficio de mediador. La Escritura afirma con el mismo énfasis que la Iglesia es elegida en y por Cristo, para que se conforme a su imagen, y para ver su gloria (Jn. 17:22-24; Ro. 8:29). Cristo fue predestinado no solo para ser el mediador, sino también la cabeza de la Iglesia. Todas las cosas fueron creadas por medio de él y para él (1 Co. 3:23; Ef. 1:22; Col. 1:16 y ss.). La elección es el primer beneficio conferido a la Iglesia, un beneficio recibido en unión con Cristo. La elección es la “idea” divina, el esquema del templo que Dios construye con el transcurso de las eras, y del que él es el arquitecto y el constructor supremo. La Creación y la Caída, la preservación y la gobernanza, el pecado y la gracia, Adán y Cristo... todos contribuyen a la construcción de este edificio divino, y el propio edificio se levanta para la honra y la glorificación de Dios. “Todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios” (1 Co. 3:21-23).

1. Agustín, *La Trinidad*, III, 11; ídem, *Ciudad de Dios*, XVI, cap. 29.

2. Christian J. Trip, *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1858), 49–58.

3. A. Rivet según Chr. J. Trip, *Theophanien*, 65.

4. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 329 (#91); Chr. J. Trip, *Theophanien*, 100 y ss.; A. Kuyper, *De Engelen Gods* (Ámsterdam: Höveker & Wormser, 1902), 189.

5. Cf. sobre el Espíritu Santo en el Antiguo Testamento también B. B. Warfield, “The Spirit of God in the Old Testament”, *Presbyterian and Reformed Review* 6 (octubre de 1895): 665–87; H. Cremer, “Geist”, PRE3, VI, 450.

6. J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 2 vols. (Königsberg in Preussen, 1711), I, 265 y ss.; II, 393 y ss.; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie: Aus Targum, Midrasch und Talmud* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 172–89.

7. Sobre la doctrina de la Trinidad en el Nuevo Testamento, también se puede consultar, *inter alia*, I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. Alfred Cave y J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888–91), I, 344 y ss. Nota del ed.: se omite un extenso párrafo en el que Bavinck habla de la autenticidad de 1 Juan 5:7 como texto probatorio de la Trinidad; basándose en el fundamento de la crítica textual, lo considera “dudoso”.

8. Las obras importantes sobre el Espíritu Santo incluyen la de John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse concerning the Holy Spirit* (Londres: J. Darby, 1674); ídem, *The Holy Spirit and The Work of the Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, 16 vols. (Londres: Banner of Truth, 1966), vols. 3 y 4; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trad. H. De Vries (Nueva York: Funk & Wagnalls, 1905); G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edimburgo: T&T Clark, 1882); K. H. Cremer, “Geist, heiliger”, PRE3, VI, 450.

9. B. B. Warfield, “Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity”, *Princeton Theological Review* 16 (octubre de 1905); (enero de 1906); (abril de 1906); publicado también en *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols. (Nueva York: Oxford University Press, 1930; reimpr., Baker Academic, 1991), IV, 3–112.

10. I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trad. Patrick Fairbairn, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), II, 118 y ss.

11. A. von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896–99), IV, 129 y ss.

12. En la Confesión Belga (art. 9), el Credo de Atanasio se menciona por su nombre.

13. A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 191; III, 14–50.

14. A. von Harnack, *History of Dogma*, III, 51–73; ídem, “Monarchianismus”, PRE3, XIII, 303.

15. Confesión Remonstrante, art. 3; J. Arminio, *Opera theologica* (Leiden: Godefridum Basson, 1629), 232 y ss.; Simon Episcopius, *Institutiones theologicae*, IV, secc. 2, cap. 32, en vol. 1 de *Opera theologica*, 2 vols. (Ámsterdam: Johan Blaeu, 1650–65); Philippus van Limborch, *Theologia*

christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa (Ámsterdam: Arnhold, 1735), II, 17, 25.

16. J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), II, §52.

17. J. Milton, *De doctrina christiana*, ed. Charles Sumner (Brunsvigae: F. Vieweg, 1827), I, caps. 5-6; ET: *A Treatise on Christian Doctrine: Compiled from Scripture Alone*, trad. Charles R. Sumner (Cambridge: J. Smith for Charles Knight, 1825).

18. El Catecismo Racoviano, trad. Thomas Rees (Londres, 1609; repr. Londres, 1818), preg. 94-190.

19. Agustín, *La Trinidad*, VI, 10; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 29, art. 3; J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, I.xiii.5 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:125-28).

20. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 617-18 (#159).

21. Atanasio, *Statement of Faith*, NPNF2, IV, 83-85.

22. I. A. Dorner, *Doctrine of the Person of Christ*, II, 313 y ss.; A. von Harnack, *History of Dogma*, IV, 83; E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas on Christianity* (reimpr., Nueva York: Harper & Brothers, 1957), 275-82.

23. A. von Harnack, en su *History of Dogma*, IV, 89n2, afirma que para Tertuliano el significado de “substantia” y “persona” se toma prestado de “conceptos jurídicos y políticos”, y que “substantia” tenía entonces la importancia de una economía o capacidad (*vermögen*), que las tres personas comparten. Esta opinión se ha visto convincentemente refutada, aunque otros afirman que la distinción es meramente estilística. Frente a esto destacamos que tanto en Oriente como en Occidente ha existido la necesidad lógica y teológica (y no solo estilística) de distinguir entre la “esencia” y las “personas”.

24. Agustín, *La Trinidad*, V, 8; VII, 4.

25. Buenaventura, *The Breviloquium*, en vol. 2 de *The Works of Bonaventure* (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), I, cap. 3, 4; cf. Anselmo, *Monologion*, caps. 29 y ss.; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 27-32.

26. Credo de Atanasio, 9-18.

27. Cf. también el uso de la palabra ὑποστασις en el Nuevo Testamento (2 Co. 9:4; 11:17; He. 1:3; 3:14; 11:1); y ver Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. D. W. Simon y William Urwick (Edimburgo: T&T Clark; Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1895), s.v. “ὑποστασις”.

28. J. Calvino, *Institución*, I.xiii.6.

29. Agustín, *La Trinidad*, V, 9; VI, 10; cf. Anselmo, *Monologion*, caps. 37, 38; J. Calvino, *Institución*, I.xiii.2-4.

30. Cf. Atanasio, *De la encarnación*, VIII, 55; Basilio, *Del Espíritu Santo*, V, 9; VI, 15 (Nota del ed.: Bavinck cita erróneamente a Basilio, *Contra Eunomio*); Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, I, 8; Agustín, *La Trinidad*, V, 3; Johann Caspar

Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. “ἀγεννησία”.

31. Basilio, *Del Espíritu Santo*, VIII, 19 (Nota del ed.: Bavinck cita erróneamente a Basilio, *Contra Eunomio*, I, 9, 15); Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas*, III; Agustín, *La Trinidad*, V, 5.

32. Basilio, *Del Espíritu Santo*, XV, 36 (Nota del ed.: Bavinck cita erróneamente a Basilio, *Contra Eunomio*, I, 5).

33. Atanasio, *Contra los arrianos*, I, 23, 28; Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas*, III, 5, 17; Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, I, 8; Hilario de Poitiers, *De trinitate adversus arrianos*, XII, 24.

34. Ireneo, *Contra las herejías* II, 28, 6; Atanasio, *Contra los arrianos*, II, 36; Basilio, *Contra Eunomio*, II, 22, 24; Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas*, XX.

35. Atanasio, *Contra los arrianos*, II, 2; Juan Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith*, NPNF2, I, 8. Nota del ed.: cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 420n50 (#254).

36. Atanasio, *Defense of the Nicene Definition*, 26 y ss.; ídem, *On the Opinion of Dionysius*, 14 y ss.; ídem, *Against the Arians*, I, 12 y ss.; Basilio, *Against Eunomius*, II, 14 y ss.; ídem, *On the Spirit*, 14 y ss.; Gregorio nacianceno, *Oraciones teológicas*, III, 3 y ss.

37. Orígenes, *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Homiliae XIX in Ieremiam prophetam*, IX, 4; ídem, *Sobre los principios*, I, 2, 2.

38. Atanasio, *Against the Arians*, I, 14, 20; IV, 12; ídem, *On the Opinion of Dionysius*, 15-16; Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, I, 8; Agustín, *La Trinidad*, VI, 1; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 42, art. 2; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus y Antoine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6ª ed. (Leiden: Donner, 1881), VIII, 11.

39. Cf. Atanasio en sus *Cartas a Serapión*. Nota del ed.: ET: las cartas de san Atanasio relativas al Espíritu Santo, trad. C. R. B. Shapland (Londres: Epworth, 1951); Gregorio Nacianceno en sus *Oraciones teológicas*, *Del Espíritu Santo*; Basilio en su tercer libro, *Contra Eunomio Against Eunomius* y en su *Del Espíritu*; Gregorio de Nisa, sobre todo en su escrito *Contra Ablabio*; Hilario de Poitiers, *De la Trinidad*, XII.

40. Basilio, en A. Hahn, G. L. Hahn y A. von Harnack, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed. (Breslau: E. Morgenstern, 1897), 70.

41. Atanasio, *Cartas a Serapión*, I, 15 y ss.; Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas*, V, 7 y ss.; Basilio, *El Espíritu Santo*, 46 y ss.; Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, I, 8.

42. Agustín, *Contra Maximinum Arianorum episcopum*, III, 14 (PL 42:743); ídem, *La Trinidad*, XV, 17, 20; ídem, *Discursos sobre el Evangelio de Juan*, trat. 99, NPNF1, VII, 131-37.

43. Agustín, *La Trinidad*, XV, 26.

44. *Ibíd.*, V, 14.

45. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 27; ídem, *Summa contra gentiles*, IV, 13, 15 y ss.; Buenaventura, *Breviloquium*, I, cap. 3.

46. Tertuliano, *Contra Práxeas*, 4, 25.

47. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), 98, 113, 136; ET: *The Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. de Roy J. Deferrari (Londres y St. Louis: Herder, 1955).

48. Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, I, 8, 12.

49. P. Abelardo, *Introductio ad theologiam*, I, caps. 7-14 (PL 178).

50. Ireneo, *Contra las herejías*, V, 18.

51. Atanasio, *Cartas a Serapión*, I, 14, 28; II, 6-7.

52. Basilio, *Del Espíritu*, 3 y ss.

53. Ibíd., 21, 22, 38.

54. Cf. también F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* (Stuttgart y Augsburgo: J. G. Cotta'scher, 1856-61), II/3, 341 y ss. Nota del ed.: las citas de Schelling aquí y en notas posteriores son de su *Philosophie der Offenbarung*. Una edición más reciente en dos volúmenes de esta obra se publicó en 1954 por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt). ET: *Schelling's Philosophy of Mythology and Revelation*, trad. Victor C. Hayes (Armindale, NSW: Australian Association for the Study of Religions, 1995).

55. P. e., los tres años del ministerio público de Cristo; los tres oficios de Cristo (profeta, sacerdote y rey); sus tres días en la tumba antes de la resurrección; las tres cruces en el Gólgota; las tres lenguas en la inscripción sobre la cruz; los tres discípulos amados; los tres testigos (1 Jn. 5:8); las tres virtudes cristianas primordiales (fe, esperanza y amor); los tres tipos de lascivia (1 Jn. 2:16); los tres ayes (Ap. 8:13; etc.); una bendición triple, etc.

56. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 172 y ss.

57. A. Franck, *The Kabbalah* (Nueva York: Arno, 1973); Agripa de Nettesheim, según A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), III, 413; II, 236.

58. Cf. H. Zimmern, *Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896).

59. A. Tholuck, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients* (Berlín: F. Dümmler, 1826); Johann Peter Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 143 y ss.; F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1841-43), I, 10 y ss., 18 y ss., 33 y ss.; F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 286; Otto Zöckler, *Theologia naturalis* (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1860), 689; cf. también F. W. J. Schelling, *Werke*, II/2, 78; II/3, 312 y ss.

60. Franz Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 282 y ss.; O. Zöckler, *Theologia naturalis*, 672 y ss.

61. Cf. sobre todo Agustín, *La Trinidad*, XI, 5 y ss.

62. Agustín, *La Trinidad*, VI, 10; ídem, *De la verdadera religión*, cap. 7; ídem, *De vita beata*, 34; cf. T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreienigen* (Augsburg: Schmidt, 1883), 209 y ss.

63. Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, preg. 18.

64. Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, trad. James H. Tufts, 2 vols. (Nueva York: Harper & Row, 1958 [1901]), II, 529-623, esp. 540-96.

65. Nota del ed.: traducción sacada de san Agustín, *The Trinity*, trad. Edmund Hill (Brooklyn, NY: New City, 1990), 374-75.

66. Nota del ed.: traducción sacada de NPNF1, III, 228.

67. P. e., Juan Scoto Erígen, *The Division of Nature*, trad. Myra L. Uhlfelder (1681; reimpr., Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), II, 113 y ss.; Anselmo, *Monologion*, caps. 29-67; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 45, art. 7; ídem, *Summa contra gentiles*, IV, 26; ídem, *Sent.*, I, dist. 3, preg. 2, art. 3; Buenaventura, *Breviloquium*, II, cap. 12; ídem, *The Journey of the Mind to God*, caps. 2-4; Lutero según J. Köstlin, *Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. C. E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99 y ss.; G. W. von Leibniz, *A System of Theology*, trad. Charles William Russell (Londres: Burns & Lambert, 1850); G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, ed. Louis Ferdinand Helbig (Berna y Las Vegas: Peter Lang, 1980), §73; Schelling, *Werke*, II/3, 315; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, II, 141; A. Kuyper, *De Schrift, het Woord Gods* (Tiel: H. C. A. Campagne, 1870); W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891-94), I, 183.

68. Ricardo de San Víctor, *De trinitate*, III, caps. 2 y ss.

69. Buenaventura, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugdini, 1510), I, dist. 2, art. 1, preg. 2.

70. P. e., J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trad. W. Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), II, 181 y ss.; A. Peip, "Trinität", PRE1, XVI, 465 y ss.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, I, 432 y ss.

71. F. W. J. Schelling, *Werke*, II/3, 240 y ss., 251 y ss., 261, 272.

72. Ibíd., *Werke*, II/3, 312, 318, 321 y ss., 330 y ss.

73. Ibíd., *Werke*, II/3, 333 y ss.

74. Ibíd., *Werke*, II/3, 335, 337.

75. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 32, art. 1; cf. también P. Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas), I, dist. 3, nº 6 y los comentarios allí.

76. W. Beyschlag, *Die paulinische Theodicee Römer IX-XI: Ein Beitrag zur biblischen Theologie*, 2ª ed. (Halle: Strien, 1896; 2nd ed. 1905); cf. comentario de varios autores, "Der Gedankengang von Röm. 9-11", *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1887): 295-320. Nota del ed.: una versión más contemporánea de esta objeción se encuentra en James Daane, *The Freedom of God: A Study of Election and Pulpit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).

77. G. J. Vossius, *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt* (Leiden: Patius, 1618; 2ª, ed. corregida, Ámsterdam: Elzevir, 1655); A.

von Harnack, *History of Dogma*, V, 172 y ss.; A. Souter, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul: The Problem of Its Restoration* (Londres: Oxford University Press, 1907).

78. Hermann Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: F. A. Perthes, 1887), 5 y ss.

79. H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. Charles A. Hay y Henry Jacobs, 5ª ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 279-92; cf. Lutero, *La esclavitud de la voluntad*; Felipe Melanchtón, *Loci communes* (Berlín: G. Schlawitz, 1856), capítulo "De hominis viribus adeoque de libeto arbitrio".

80. Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vols. (Zürich: Orell & Füssli, 1854-56), II, 210.

81. En P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6ª ed., 3 vols. (Nueva York: Harper & Row, 1931; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1983), III, 523.

82. En P. Schaff, *Creeds of Christendom*, III, 526. Nota del ed.: John Whitgift (1532-1604), arzobispo de Canterbury bajo Elisabet I, fue un decidido abogado del episcopado (anti-presbiteriano) y un firme calvinista en su doctrina.

83. En Ernst Friedrich Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 542.

84. Wolfgang Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basilea: Heruagiana, 1567), 534.

85. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 93 (#26).

86. Agustín, *Enchiridion*, 95, 100.

87. Agustín, *Enchiridion*, 95; ídem, *De la predestinación de los santos*, 8-9; ídem, *De la reprensión y la gracia*, IV, 8.

88. J. Calvino, *Institución*, III.xxiii.9, 11.

89. J. Calvino, *Institución*, I.xviii.1; II.iv.3; III.xxiii.68; ídem, *Sobre la predestinación eterna de Dios*, trad. J. K. S. Reid (Londres: James Clarke, 1961), 176.

90. Entre los grandes defensores del supralapsarianismo están Th. Beza, J. Piscator, A. Polanus, W. Whitaker, W. Perkins, W. Twisse, J. H. Alsted, F. Gomarus, J. Maccovius, G. Boecio.

91. Cf. J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* (La Haya: J. A. Nederbragt, 1907).

92. Nota del ed.: esto está tomado de la cita que hace Bavinck de Julius Kaftan: "La teología alemana moderna no tiene una doctrina de la elección" (Julius Kaftan, *Dogmatik*, [Tübingen: Mohr, 1897; 4ª ed. 1901], 475).

93. Cf., p. e., Eduard Böhl, *Dogmatik* (Amsterdam: Scheffer, 1887), 124 y ss., 527 y ss.; Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 535 y ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, I, 393 y ss.

94. A. W. Dieckhoff, *Der missourische Prädestianismus und die Concordienformel* (Rostock: E. Kahl, 1885); A. Späth, "Lutherische Kirche in

America”, PRE3, XIV, 184–213.

95. P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6ª ed., 3 vols. (Nueva York: Harper & Row, 1931; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), III, 771.

96. E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, 941 y ss.

97. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 15, art. 1; I, preg. 44, art. 3; W. Ames, *Marrow of Theology*, trad. J. D. Eusden (1968; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 7, 13 y ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger y ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), IV, 1.7.

98. Agustín, *Del don de la perseverancia*, 23; cf. C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 16.

99. Nota del ed.: a principios del siglo XXI en la teología evangélica de Estados Unidos se produce un avivamiento de esta concepción bajo la rúbrica del “teísmo abierto”. Entre los títulos importantes se cuentan: Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000); Clark H. Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994); John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998); para una crítica, ver Bruce A. Ware, *God’s Greater Glory: The Exalted God of Scripture and the Christian Faith* (Wheaton: Crossway, 2004).

100. Agustín, *Del don de la perseverancia*, cap. 23.

101. C. Hodge, *Systematic Theology*, II, 349.

102. Nota del ed.: la introducción que hace aquí Bavinck de conceptos de mérito se refiere concretamente a las ideas católicas romanas de un “mérito de condignidad”, mérito obtenido por medio de obras para las que capacita el Espíritu Santo.

103. J. Calvino, *Institución*, III.xxiii.7.

104. Nota del ed.: el lenguaje que usa aquí Bavinck se parece al que vemos en “Conclusion: Rejection of False Accusations” de los Cánones de Dort, donde la confesión rechaza el concepto de que “de la misma manera [*eodem modo*] en el que la elección es la fuente y la causa de la fe y de las buenas obras, la reprobación es la causa de la incredulidad y de la impiedad...”.

105. *Admonitio de libro de Praedestione et Gratia, et subsequente epistola Ferrandi ad Egyptium*, PL 65:843A. Nota del ed.: Bavinck cita esto como Agustín, *De praed. et gratia*, 16. Migne indica que el autor es incierto, pero lo sitúa dentro de la obra de Fulgencio de Ruspe, obispo norafricano (462–527) y devoto de la teología de Agustín.

106. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 237–40 (#208).

107. J. Calvino, *De la predestinación eterna de Dios*, 184; Cánones de Dort, I, 12, 14.

108. Confesión Helvética, según E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, 181.

109. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IV, 14; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, XXIV, 50.

110. H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, XXIV, 54 y ss.

10. CREADOR DE CIELOS Y TIERRA

LA CREACIÓN Y SUS RIVALES RELIGIOSOS

[250] La materialización del consejo de Dios empieza con la Creación. La afirmación de la distinción entre el Creador y su criatura es el punto de partida de la verdadera religión. No hay existencia aparte de Dios e independiente de él, a quien solo se puede conocer verdaderamente mediante la revelación. Dios es la causa sola, única y absoluta de todo lo que existe (Gn. 1:2-3; Sal. 33:6; 104:29-30; 148:5; Job 26:13; 33:4; Is. 40:13; 48:13; Zac. 12:1; Jn. 1:3; Col. 1:16; He. 1:2, etc.). Habla y las cosas existen (Gn. 1:3; Sal. 33:9; Ro. 4:17). “Porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas” (Ro. 11:36; 1 Co. 8:6; He. 11:3). El mundo es producto de su voluntad (Sal. 33:6; Ap. 4:11), la revelación de sus perfecciones (Pr. 8:22 y ss.; Job 28:23 y ss.; Sal. 104:1; 136:5 y ss.; Jer. 10:12). Encuentra su objetivo en su gloria (Is. 43:16 y ss.; Pr. 16:4; Ro. 11:36; 1 Co. 8:6).

La enseñanza bíblica de la Creación no se propone como una explicación filosófica del problema de la existencia. Aunque da respuesta a la pregunta sobre los orígenes, su verdadera importancia es religiosa y ética. Posicionándonos correctamente delante de Dios (Éx. 20:11; Dt. 10:12-14; 2 R. 19:15; Neh. 9:6), la doctrina de la Creación nos señala la majestad, la bondad, la sabiduría y el amor de Dios (Sal. 19; Job 37; Is. 40), inspira alabanza y acción de gracias (Sal. 136:3 y ss.; 148:5; Ap. 14:7), induce a la humildad y a la mansedumbre delante de Dios (Job 38:4 y ss.; Is. 29:16; 45:9; Jer. 18:6; Ro. 9:20), y ofrece consuelo en los momentos de sufrimiento (Sal. 33:6 y ss.; 65:5 y ss.; 89:11; 121:2; 134:3; Is. 37:16; 40:28 y ss.; 42:5, etc.). La

enseñanza de la Creación fortalece la fe de las personas y confirma su confianza en Dios.

[251] La Escritura presenta una doctrina bien definida de la Creación. Los relatos y mitos alternativos sobre la Creación procedentes del mundo antiguo no son genuinas historias sobre la *Creación*. Las cosmogonías paganas, que son al mismo tiempo teogonías, son todas politeístas y dan por hecho la existencia de algún tipo de materia primordial. El emanacionismo, el evolucionismo y el dualismo son características clave; o bien el mundo emana de Dios, se va pareciendo más a Dios o es el producto de dos fuerzas primordiales antagonistas.¹ A pesar de notables paralelos con Génesis, el Génesis caldeo (*Enuma Elish*) es una teogonía en la que Bel crea el mundo partiendo de Tiamat, que guarda todas las cosas caóticamente dentro de ella.² La filosofía griega no lo hizo mucho mejor, buscando el origen de todas las cosas en un elemento material (escuela jónica; atomistas), o de forma panteísta en el único ser eterno e inmutable (escuela eleática), o en un devenir eterno (Heráclito, Estoa). Los griegos conocían una φύσις (naturaleza) y un κόσμος (mundo), pero no una κτίσις (creación). Dios es, como mucho, quien moldeó el mundo (δημιουργος) en este dualismo entre materia y espíritu. En su controversia con el gnosticismo, el cristianismo obtuvo una victoria sobre la teogonía y sobre la cosmogonía paganas. Sin embargo, aún durante siglos cristianos siguieron apareciendo explicaciones del pecado que planteaban la existencia de un dios inferior junto a la deidad suprema, o una ὕλη (materia).

El panteísmo también contó con sus defensores. Influido por el neoplatonismo, el Pseudo Dionisio enseñó la existencia eterna de ideas y de arquetipos en Dios, cuya bondad superabundante le indujo a conferirles realidad mediante la emanación de sí mismo a sus criaturas.³

Erígena enseña expresamente la creación a partir de la nada,⁴ pero habla de “cuatro naturalezas” en la relación panteísta. Es Dios mismo quien es primero, en las ideas, se crea a sí mismo, y luego fluye descendiendo a sus criaturas y se convierte en el todo en todos para, finalmente, regresar a sí mismo en la cuarta naturaleza, que no crea y es increada. La causa de este proceso es la bondad de Dios, su impulso para convertirse en todas las cosas.⁵ Fuera del mundo cristiano, al panteísmo lo propagaron los filósofos Avicena (1036) y Averroes (1198); entre los musulmanes, el sufismo; y entre los judíos, la Cábala.⁶ Todas estas ideas panteístas, dualistas, emanacionistas, se entrecruzaron libremente entre místicos, teósofos y anabaptistas como [Joaquín de] Fiore, los Hermanos del Libre Espíritu, los libertinos, el Maestro Eckhart, Taulero, Servet, Frank, Schwenkfeld, Paracelso y Böhme. Spinoza devolvió el panteísmo a una posición de honor en la filosofía moderna, y Schelling y Hegel lo consideraron el sistema en el siglo XIX.

Aquí se rechaza de plano la doctrina de la Creación. Fichte escribió: “La hipótesis de una creación es el error básico de toda la falsa metafísica y de la enseñanza religiosa...”.⁷ Schelling llamó a la creación de la nada “una cruz para el intelecto”,⁸ y unió la teogonía a la cosmogonía, buscando los cimientos del mundo en la naturaleza oscura de Dios (*Urgrund, Ungrund*, oscuridad). Este es el principio de la confusión ciega, la dimensión caótica del mundo, lo demoníaco.⁹ Pero también está obrante la potencia del intelecto divino, que introduce en el mundo luz, orden y regularidad. Dios se manifiesta como Espíritu en el espíritu de la humanidad, donde alcanza la plena personalidad.¹⁰ Schleiermacher rechazó la distinción entre Creación y providencia, y consideró que era indiferente la pregunta de si el mundo era temporal o eterno, siempre que uno sostuviera la dependencia absoluta de Dios que tienen

todas las cosas.¹¹ Para muchos teólogos, además, Dios no es más que la causa inmanente eterna y el fundamento del mundo.

[252] Junto con estos acontecimientos, vemos la emergencia de un materialismo que pretendía fundamentar todas las cosas en conceptos de un ser eterno y de átomos materiales indestructibles, explicando todos los fenómenos naturales en términos de procesos atómicos y de la separación y la unión mecánicas y químicas conforme a leyes fijas.¹² Como el panteísmo y el dualismo, el materialismo no es científico en ningún sentido, sino una cosmovisión religiosa que se hace pasar por ciencia. El origen y el final de las cosas escapa a los límites de la observación y de la investigación humanas. La ciencia presupone la existencia de lo que ha sido creado y descansa sobre ello. Por lo tanto, el panteísmo y el materialismo se encuentran en la misma posición que el teísmo, que reconoce el origen misterioso de las cosas. Cuando se somete a un escrutinio exhaustivo, el teísmo resulta intelectualmente más satisfactorio que sus rivales.

El panteísmo no puede superar su problema fundamental: intentar explicar cómo el *ser* emerge del *pensamiento* o la *materia* de la *mente*, y cómo la *unidad* puede convertirse en *multiplicidad*. El panteísmo sabe muy bien cómo acuñar *palabras* que tienen el aspecto de soluciones, tal como ilustran las siguientes expresiones características: la idea asume forma, se encarna, se objetiva, pasa a otro modo existencial; se divide y se diferencia; decide libremente liberarse y realizarse, convertirse en su opuesto.¹³ ¡A ver si alguien le encuentra sentido a esto! Los juegos de palabras no responden a las profundas preguntas metafísicas ni religiosas. Admitiendo como un error la identidad panteísta entre pensamiento y ser, Schopenhauer y von Hartmann dieron primacía a la voluntad, y concibieron el Absoluto como naturaleza,

voluntad e impulso. La “sustancia”, “idea”, el “todo”, o como quiera el panteísmo designar al Absoluto, no es una plenitud de ser, sino pura potencialidad, una abstracción sin contenido, una mera nada. ¡Y se supone que esta es la explicación de las riquezas del mundo, de la multiplicidad de lo existente! Estos sistemas filosóficos sofisticados no logran satisfacer la necesidad religiosa humana, y están plagados de contradicciones internas. Ante ellas la Iglesia cristiana confiesa sencillamente: “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador de cielos y tierra”.

El materialismo tampoco explica el origen de las cosas. Mientras que el monismo panteísta¹⁴ imagina el universo como procedente de un principio último, el materialismo asume una multiplicidad de “principios” que solo son partículas indivisibles de materia. También esta cosmovisión carece de coherencia. ¿Cómo es posible atribuir una importancia trascendente o metafísica a fenómenos finitos descritos en términos de causa y efecto? ¿Cómo puede un materialista dar el salto metafísico y decir que la materia es eterna? Según su propio criterio, cuando los científicos intentan penetrar en lo que hay más allá del mundo fenomenológico dejan de actuar como científicos y se convierten en filósofos o metafísicos o, quizá, en teólogos. El materialismo niega sus propias presuposiciones; es una filosofía construida sobre la negación de toda filosofía; es inherentemente autocontradictoria; rechaza todos los absolutos y hace que los átomos lo sean; niega la existencia de Dios y deifica la materia. Además, la esencia y la naturaleza de la materia siguen siendo profundamente misteriosas, y eluden nuestra comprensión cognitiva. Es más fácil concebir e imaginar la naturaleza del espíritu. “Materia” es una palabra, un nombre, pero en realidad no sabemos qué queremos decir con ella. Si comprendiésemos la materia, seguiríamos sin poder explicar su origen. Los materialistas deben declarar que el movimiento, el cambio o

incluso este mundo existente son absolutos y eternos (como el átomo). La concesión de estatus metafísico a la realidad física sigue sin ofrecer explicaciones para la consciencia y la autoconsciencia, tan esenciales para nuestra humanidad. Por definición, el materialismo no puede resolver este dilema; no es de extrañar que muchos materialistas regresen al panteísmo y al misticismo. Este movimiento puede verse, por ejemplo, en la obra de Haeckel, cuando habla de “un espíritu en todas las cosas”, “una fuerza divina”, un “espíritu que se mueve”, un “alma del mundo” que habita en todo lo que existe.

LA CREATIO EX NIHILO A MANOS DEL DIOS TRINO

[253] Los cristianos creen que el Dios trino, por su voluntad soberana, hizo que el mundo entero del no-ser se convirtiese en un ser distinto a su propio ser. La *creatio ex nihilo*, “la creación a partir de la nada”, conserva la distinción esencial entre el Creador y el mundo, y la contingencia del mundo en dependencia de Dios. No es posible ofrecer pruebas de esto apelando sencillamente al término hebreo ברא o a la palabra griega κτίζειν, que también se usa para la “creación” humana. La expresión “crear de la nada” no es literal en la Escritura, pero aparece en 2 Macabeos 7:28, donde se dice que Dios hizo los cielos y la tierra y todo lo que hay en ellos a partir del no-ser (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν; Vulg. *Fecit ex nihilo*). A pesar de esto, la enseñanza está clara en la Escritura. Algunos traducen Génesis 1:1-3 como: “En el principio, *cuando* Dios creó los cielos y la tierra; y la tierra estaba desordenada y vacía... Entonces Dios habló y dijo: ‘Hágase la luz’”. El versículo 2 presupondría entonces, en el acto de creación divina, la existencia de una tierra informe y vacía. Esta traducción no es solo inaceptable,¹⁵ sino que la visión general que sugiere milita contra todo el espíritu de la narrativa creacional. En

Génesis 1, a Elohim no se lo presenta como un escultor cósmico que usa un material preexistente para crear una obra de arte, sino como a Alguien que, por el mero hecho de hablar, al enunciar una palabra de poder, hace que todas las cosas existan. El resto de la Escritura coincide con esto.

Dios todopoderoso es el dueño infinito y soberano, el de cielos y tierra (Gn. 14:19, 22). Él habla y todo existe, ordena y todo surge (Gn. 1:3; Sal. 33:9; Is. 48:13; Ro. 4:17). Todas las cosas son creadas por él (Col. 1:16-17), dependen de él (Éx. 20:11; Neh. 9:6; etc.), existen solo en su voluntad (Ap. 4:11) y son de él, por medio de él y para él (Ro. 11:36). Solo Dios es el eterno y el imperecedero; no hay ni rastro de una materia informe eterna. Dios está más allá del tiempo y del cambio; está presente antes de que surgieran los montes, sus años nunca tienen fin (Sal. 90:2; Pr. 8:25-26); su amor y su elección son desde la fundación del mundo (Ef. 1:4; Jn. 17:24; cf. Mt. 13:35; 25:34; Lc. 11:50; Jn. 17:5; He. 4:3; 9:26; 1 P. 1:20; Ap. 13:8; 17:8). Romanos 4:17 enseña que Dios llama y convoca *τα μη ὄντα*, las cosas que posiblemente aún no existen, como si existieran, *ὡς ὄντα*. Hebreos 11:3 anuncia que Dios creó el mundo para que lo que se ve no sea hecho *ἐκ φαινομενων*, de lo que aparece delante de nuestra vista. El mundo visible no surgió de lo que es visible, sino que descansa en Dios, quien mediante su palabra llamó a todas las cosas para que existieran.

[254] Desde el principio, la teología cristiana ha enseñado esta doctrina.¹⁶ *Ex nihilo* no significa que el mundo existencial finito procediera del no-ser, tomado ahora como sustantivo (*nihil, nada*).¹⁷ Erígena, por ejemplo, describió a Dios como *nihilum* en el sentido de que trasciende todas las categorías y las limitaciones, toda existencia y ser; si saca todas las cosas de la nada, esto significa que “produce esencia de su propia, por así decirlo, ‘superesencialidad’, [y] vive por su propia

‘supervitalidad’”.¹⁸ Aún fue más curioso el modo en que Hegel, en su *Wissenschaft der Logik*, definió la “nada” como “el no-ser que es simultáneamente cierto tipo de ser, y un ser que es al mismo tiempo un no-ser”, una nada que es al mismo tiempo todo, a saber, en potencialidad, y nada específico concretamente.¹⁹ Dejando a un lado los juegos de palabras, “ex” en *ex nihilo* no designa la causa, sino solo excluye toda causa material; el mundo halla su causa solo en Dios.²⁰ Su existencia no es suya propia, sino que la ha dado Dios, el único que es eterno e imperecedero.

La expresión *ex nihilo* es útil porque es admirablemente idónea para arrancar de raíz todo tipo de errores; ideas de una materia eterna, ideas paganas sobre materia informe (*ἄμορφος ὕλη*), todas las formas de emanación ontológica. Cuando los escolásticos hablaban de una emanación o procesión de toda existencia partiendo de una causa universal, por no mencionar la participación de la criatura en el ser y la vida de Dios, no usaban “emanación” en el sentido ontológico estricto de que el propio ser de Dios fluyera a sus criaturas. Más bien la idea era que Dios es un ser autosubsistente necesario (*ens per essentiam*), mientras que la criatura existe por participación (*ens per participationem*). Las criaturas tienen su propio ser solo en Dios, quien es su causa eficiente y ejemplar.²¹ Por consiguiente, la teología cristiana rechaza la confusión filosófica tanto del gnosticismo como del arrianismo, el panteísmo y el deísmo, mientras afirma tanto la emanación como la creación. Al no conocer ninguna creación y solo emanación, el gnosticismo deifica el mundo; el arrianismo, al conocer solo creación y no emanación, hace que el Hijo sea una criatura y el mundo sea mundano. Pero la teología cristiana conoce tanto la emanación como la creación, una comunicación doble de Dios; una con el Hijo que estuvo en el principio con Dios y era Dios, y otra con las criaturas que se originaron en el tiempo. A la primera se la llama

generación, y a la segunda creación. Por generación, desde toda la eternidad, la imagen plena de Dios se transmite al Hijo; mediante la creación, solo una imagen débil y pálida de Dios se transmite a la criatura. Aun así, ambas están relacionadas. Sin generación no sería posible la creación. Si, en un sentido absoluto, Dios no pudiera comunicarse al Hijo, aún sería menos capaz, en un sentido relativo, de comunicarse a su criatura. Si Dios no fuese trino, la Creación no sería posible.²²

[255] El Dios trino, no cualquier intermediario, es el autor de la Creación. Ireneo ya señaló que al crear Dios no necesitó instrumentos ajenos a él, ni siquiera a los ángeles.²³ Agustín lo expresa incluso con mayor firmeza: “Por esta Trinidad suprema, igual e inmutablemente buena, son creadas todas las cosas”, de modo que toda la Creación lleva “la impronta de la Trinidad” (*vestigium trinitatis*).²⁴ La Escritura lo deja claro. Dios creó todas las cosas por medio del Hijo (Sal. 33:6; Pr. 8:22; Jn. 1:3; 5:17; 1 Co. 8:6; Col. 1:15-17; He. 1:3) y por medio del Espíritu (Gn. 1:2; Sal. 33:6; 104:30; Job 26:13; 33:4; Is. 40:13; Lc. 1:35). Las obras de Dios son indivisibles, si bien es correcto distinguir una división de tareas en la Deidad. La iniciativa de crear parte del Padre; en un sentido administrativo, la Creación se le atribuye específicamente. El Hijo no es un instrumento, sino la sabiduría personal, el Logos, mediante la cual se crean todas las cosas; todo descansa en él, que lo cohesiona (Col. 1:17), y es creado para él (Col. 1:16), siendo la cabeza y el Señor de toda criatura (Ef. 1:10). El Espíritu Santo es la causa personal e inmanente mediante la cual todas las cosas viven, se mueven y tienen su ser, reciben su propia forma y configuración y son guiadas a su destino, en Dios.²⁵ Por último, de la misma manera que Dios es uno en su esencia y distinto en personas, la obra de la Creación es una e indivisa; dentro de su unidad, es rica en diversidad. El

mundo es una unidad porque Dios es uno, y su unidad demuestra la unidad de Dios.

[256] La Escritura relaciona la Creación de manera especial con el Hijo por medio de las categorías de sabiduría y de Logos. El Antiguo Testamento afirma repetidas veces que Dios creó todas las cosas mediante su Palabra (Gn. 1:3; Sal. 33:6; 148:5; Is. 48:13), que estableció la tierra con su sabiduría, y que con su entendimiento extendió los cielos (Sal. 104:24; Pr. 3:19; Jer. 10:12; 51:15). Esta enseñanza se elabora más en el Nuevo Testamento, donde leemos que Dios creó todas las cosas por el Hijo (Jn. 1:3; 1 Co. 8:6; Col. 1:15-17), y a Cristo se lo llama “el primogénito de toda creación” (πρωτοτοκος πσης κτισεως, Col. 1:15), “el principio de la creación de Dios” (αρχη της κτισεως του θεου, Ap. 3:14), “el alfa y la omega” (Ap. 1:17; 21:6; 22:6), por quien han sido creadas todas las cosas (Col. 1:16). Así, Cristo es el mediador no solo de la recreación, sino también de la Creación, el Logos mediante el cual el Padre crea todas las cosas. La Creación procede del Padre por medio del Hijo y en el Espíritu, de modo que, en el Espíritu y por medio del Hijo, pueda regresar al Padre.

A pesar de esto, esta enseñanza clara de la Escritura se ha convertido en su contradicción debido a paradigmas dualistas que plantean una oposición más o menos radical entre espíritu y materia, entre Dios y el mundo. Se usa un lenguaje bíblico, sobre todo afirmaciones acerca del Logos en el Nuevo Testamento, pero se pone patas arriba la doctrina de la Creación. A Dios se lo considera invisible, inaccesible, oculto; el mundo, aunque no antiDios, es a pesar de ello “impío”, ateo, carente de deidad. Hace falta un ser intermedio (el Logos) para salvar el abismo de esa oposición. El mundo como tal es profano; no procede de la mano de Dios, sino de una idea cósmica, la posibilidad de que un mundo esté en proceso de creación. La creación del mundo se quiere en Cristo, y la encarnación es necesaria

incluso sin relación con el pecado. Esta cristología, que aparece entre determinados anabaptistas y diversos teólogos de la mediación en el siglo XIX, hace que la redención se trague a la Creación y la gracia anule la naturaleza. Cuando “pertenece al ser mismo del Hijo tener su vida no solo en el Padre, sino también en el mundo; [de modo que] como corazón del Padre es al mismo tiempo el corazón eterno del mundo, el Logos-mundo eterno”,²⁶ la propia Creación se vuelve necesaria para Dios. Dios como tal es naturaleza, el *Ur-ground*, la dimensión de profundidad y el silencio primigenio del mundo (βυθος y σιγη); necesita la Creación para convertirse en personalidad y en espíritu. La Creación es la historia del propio Dios; la cosmogonía es teogonía.²⁷ El mundo profano adquiere un valor positivo cuando se encapsula en el Logos o se espiritualiza y diviniza. El resultado final de esta cosmovisión es un paganismo restaurado, con su mundo encantado.²⁸

Por el contrario, los cristianos que afirman la Creación no consideran profana la naturaleza, algo subordinado a la gracia que requiere un ser inferior, secundario, para crearla. El Hijo desempeña su propio papel en la Creación, el Logos es el Verbo por medio del cual el Padre expresa todos sus pensamientos y su ser entero. Por consiguiente, al Hijo se le llama correctamente el principio (ἀρχη), el primogénito (πρωτοτοκος), el origen de la Creación (ἀρχη της κτισεως), que causa y sustenta la Creación. La palabra de Dios es poderosa y viva, eficaz, performativa. Además, en un sentido, el Hijo es también la causa final (*causa finalis*) del mundo; está creado para él (Col. 1:16; He. 1:2). En él, como cabeza, todas las criaturas regresan al Padre de quien vinieron todas las cosas. Así el mundo encuentra su idea, su principio (ἀρχη) y su meta final (τελος) en el ser trino de Dios. La palabra que pronuncia el Padre en el Hijo es la expresión plena del ser divino y de todo lo que existe por medio de esa palabra como criatura y fuera del ser divino. La

procesión (*spiratio*) mediante la cual el Padre y el Hijo son la “base activa” (*principium*) del Espíritu también contiene en sí misma la volición de ese mundo, la idea de la cual está comprendida en la sabiduría divina.²⁹ Así, la Creación procede del Padre por medio del Hijo en el Espíritu, para que, en el Espíritu y por medio del Hijo, pueda volver al Padre.

EL TIEMPO Y EL OBJETIVO DE LA CREACIÓN: UNA COSMOVISIÓN CRISTIANA

[257] Esto también nos proporciona cierta visión sobre el difícil problema de la Creación y el tiempo. La Escritura nos dice, usando un sencillo lenguaje humano, que todas las cosas tuvieron un principio. Habla de un tiempo anterior al nacimiento de los montes, antes de la fundación del mundo, antes de que comenzasen los eones (Gn. 1:1; Sal. 90:2; Pr. 8:22; Mt. 13:35; 25:34; Jn. 1:1; 17:24; Ef. 1:4; 2 Ti. 1:9; He. 4:3; 1 P. 1:20; Ap. 13:8). Cuando nosotros, como criaturas ineludiblemente temporales, reflexionamos sobre el misterio del tiempo no podemos evitar pensar en aquel primer momento en que todo empezó, y nos surge toda una multitud de preguntas. ¿Cómo puede la Creación, la transición al acto de crear, encajar con la inmutabilidad de Dios? ¿Por qué creó Dios cuando lo hizo? ¿Cómo puede hallarse en toda esa eternidad que trasciende al tiempo un momento en el que Dios pasara de no crear a crear? ¿Por qué no empezó a crear varios eones antes?

Las respuestas a estas preguntas no han sido muy satisfactorias. El panteísmo enseña que en Dios el ser y la acción son una sola cosa; que Dios no se convirtió en creador, sino que la propia Creación es la autorrevelación eterna de Dios. Dios solo precede *lógicamente* al mundo; la naturaleza productiva (*natura naturans*) es inconcebible sin una naturaleza producida (*natura naturata*); la sustancia es inconcebible aparte de modos y atributos, o la idea aparte

de la manifestación.³⁰ Orígenes rechazaba la materia eterna, pero introdujo la idea de un Dios que siempre está creando; a nuestro mundo lo precedieron incontables otros, y muchos vendrán después.³¹ Este concepto lo condenó el Concilio de Nicea, pero ha reaparecido muchas veces.³² Sin embargo, dado que solo Dios es eterno, toda especulación sobre la realidad pretemporal o extratemporal es inútil. Dado que la eternidad y el tiempo difieren en su esencia, como entendió acertadamente Kant, el mundo debe haber tenido un principio; es inconcebible un tiempo infinitamente pasado. Incluso si extendemos el tiempo indefinidamente y admitimos que hubo millones de mundos que precedieron al nuestro, el tiempo sigue siendo tiempo, nunca se convierte en eternidad. El mundo es inconcebible aparte del tiempo; la existencia en el tiempo es la forma necesaria de todo lo que es finito y creado. La eternidad nunca se puede predicar de nada finito y temporal. De igual manera, como en la eternidad no hay un “antes” y un “después”, es imposible una “creación eterna”. Estas “soluciones” a las preguntas sobre el tiempo y la eternidad son un fracaso; amplían el problema, pero no resuelven nada.

Las preguntas sobre la actividad de Dios antes de la Creación carecen aún más de fundamento. Agustín, Lutero y Calvino respondieron según el espíritu de Proverbios 26:5 (“Responde al necio como merece su necedad”).³³ La pregunta asume que Dios existe en el tiempo, que su labor es ardua y que requiere un ocio sabático para recuperarse. Pero Aquel que habita en la eternidad es pura actualidad (*actus purissimus*), una plenitud infinita de vida, bendito en sí mismo; incluso sin la Creación no está ocioso, y su participación no le cansa. “Por consiguiente, en el ocio [de Dios] no hay pereza, indolencia, inactividad; igual que en su obra no hay trabajo, esfuerzo, industria. Puede actuar cuando descansa, y reposar mientras actúa”.³⁴ El acto de creación de Dios no lo cambió; la Creación no emanó de él

ni forma parte de su ser. Es el mismo Dios eterno, inmutablemente. El mundo, por otro lado, fue creado no *en* el tiempo, sino *con* el tiempo, como han afirmado todos los teólogos cristianos desde Agustín.³⁵

El tiempo hace que las cosas finitas estén sujetas al cambio. La eternidad y el tiempo no son dos líneas, la más corta de las cuales corre paralela a la que se extiende infinitamente; más bien, la eternidad es el centro inmutable que proyecta sus radios a toda la circunferencia del tiempo. Confesamos solamente que la voluntad eterna de Dios, sin dejar de ser eterna, puede producir y produce efectos en el tiempo, del mismo modo que su pensamiento eterno puede tener como su contenido objetos temporales. El poder de la voluntad de Dios, que es uno eternamente, hizo que empezasen a existir cosas que no existieron antes, pero sin producir ningún cambio en él.³⁶ Dios desea eternamente cosas que solo sucederán después de siglos o que tuvieron lugar siglos antes. Cuando suceden, ellas cambian, pero Dios no. La Creación demuestra “a quienes tienen ojos para tales cosas cuán independiente es [Dios] de lo que hace, y cómo crea partiendo de su propia bondad llena de gracia, ya que desde la eternidad habitó sin criaturas en una bendición no menos perfecta”.³⁷ Decir que la Creación es un acto de la voluntad de Dios no se refiere a la volición arbitraria que enseñan el islam, el nominalismo, el socinianismo y el cartesianismo. La voluntad de Dios no es caprichosa; debemos evitar ideas que sugieran de algún modo que lo es. La teología cristiana enseña que la voluntad de Dios, libre de toda coerción o necesidad, tiene sus motivos, y que Dios, al realizar sus obras externas, tiene propósitos elevados y santos.³⁸

[258] Sin embargo, la pregunta sigue ahí: “¿Qué indujo a Dios a dotar de existencia a este mundo?”. Las Escrituras entroncan constantemente tales asuntos con la voluntad de Dios (Sal. 33:6; 115:3; 135:6; Is. 46:10; Dn. 4:35; Mt. 11:25;

Ro. 9:15 y ss.; Ef. 1:4, 9, 11; Ap. 4:11). A diferencia de los conceptos emanacionistas, que parten de una plenitud de actualidad divina o de un ser que simplemente se desborda, o su opuesto, un Dios que es pura potencialidad vacía y que necesita el mundo para *convertirse* en Dios, la Escritura afirma que la voluntad y la gloria de Dios son los únicos motivos para la Creación y su meta. Esto rechaza la idea de la autonomía humana, que hace que la humanidad sea el objetivo final y que toda la Creación exista para nosotros. Dios no *necesitaba* crear, y el universo no existe para nosotros. La Escritura nos dice que la Creación revela los atributos de Dios y proclama su alabanza (Sal. 8; 19:1; Ro. 1:19); la humanidad está hecha a imagen de Dios y para su gloria (Gn. 1:26; Is. 43:7); de él, por medio de él y para él son todas las cosas (Ro. 11:36). Así, Tertuliano dice que Dios creó el mundo “para embellecimiento de su majestad”.³⁹ Este énfasis en “la gloria de Dios” fue ganando terreno progresivamente, sobre todo en la teología medieval de Anselmo,⁴⁰ y concretamente en la teología reformada,⁴¹ donde la honra y la gloria de Dios se convirtieron en el principio fundamental de toda doctrina y conducta.

Se han planteado dos objeciones a este énfasis en la gloria de Dios como meta final de la Creación. Algunos sugieren que esto hace que Dios sea egocéntrico, que busque su propio beneficio y que devalúe a sus criaturas. Esto pasa por alto lo evidente: si como humanos pedimos como es debido la honra que nos deben otros, ¡cuánto más es cierto de Dios! No puede hacer más que buscar la honra y la gloria que se le deben; esperar menos le merma como Dios. Al final, voluntariamente o no, toda criatura doblará sus rodillas ante él (Fil. 2:9). Además, la honra de Dios no reduce la honra y el valor de las personas, sino que las aumenta; el beneficio de Dios es nuestro máximo beneficio. En palabras de Ireneo: “La gloria de Dios es el hombre vivo”.⁴² También se ha afirmado que la Creación satisface

una necesidad de Dios, contribuyendo a su perfección.⁴³ Aquí resulta útil el contraste entre el trabajo necesario y la actividad artística que nace del impulso libre de la imaginación creativa y del genio. Las personas devotas no sirven a Dios por coerción o por esperar una recompensa, sino partiendo de un deleite y de un amor que fluyen libremente. Multipliquemos infinitamente lo que es verdad para nosotros y entenderemos el deleite, el beneplácito, la gloria y la honra de Dios. Dios no creó porque *necesitase* el mundo, sino porque le *complació* su propia voluntad de crear y su acto creativo. Así, la categoría de “artista” “encaja” con Dios en un sentido supremo.

[259] La doctrina de la Creación es fundamental para la cosmovisión bíblica y cristiana. Cuando la Creación se deifica como hace el panteísmo, como un organismo vivo, o se reduce como hace el materialismo a fuerzas físicas ciegas y mecánicas, no logramos apreciar la riqueza y la diversidad del mundo, disolvemos todas las distinciones en un baño de mortífera conformidad y negamos el propósito consciente o el destino del mundo. La doctrina bíblica de la Creación reconoce la profusa diversidad en la Creación, junto con una profunda unidad en el Dios que creó todas las cosas conforme con su sabiduría insondable. Las palabras bíblicas y *αἰῶνες* asumen la idea de que el mundo tiene duración o edad, y que su historia es importante y culmina en una meta clara. Por otra parte, la palabra griega *κοσμος* y el término latino *mundus* enfatizan la belleza y la armonía del mundo. El mundo es ambas cosas. Igual que Pablo compara simultáneamente la Iglesia a un cuerpo y habla de un templo que se edifica (Ef. 2:21), y Pedro llama a los creyentes piedras vivas (1 P. 2:5), así también el mundo es tanto una historia como una obra de arte. Es un cuerpo que crece y un edificio que se va construyendo.

Agustín comprendió bien esto. En *Ciudad de Dios* esboza el origen, la esencia, el desarrollo, la meta y el fin de la

ciudad celestial (*civitas coelestis*) en relación con la ciudad terrenal (*civitas terrena*). Pero al mismo tiempo incluye en ella un relato del universo como una armonía esplendida; el universo extrae su nombre del término “unidad”.⁴⁴ Esta unidad no es uniformidad, sino una diversidad infinitamente variada;⁴⁵ “a algunas cosas dio más ser y a otras menos, y de esta manera dispuso un orden de naturalezas en una jerarquía existencial”.⁴⁶ Solo Dios hace esta distribución; aquí no hay mérito alguno:⁴⁷ “No existe ninguna naturaleza, ni siquiera entre las menores bestias, las más bajas, en que no hiciera él... las propiedades sin las cuales nada puede existir o ser concebido”.⁴⁸ Esta es la cosmovisión cristiana. El mundo es un cuerpo único creado que tiene muchos miembros, y todos apuntan a su hacedor. “No hay un solo punto en el universo”, dice Calvino, “en el que no puedas discernir al menos alguna chispa de su gloria”.⁴⁹ “Nada en el mundo es más excelente, más noble, más hermoso, más útil y más divino que la diversidad de sus numerosos elementos, la distinción y ese orden en que uno es más noble que otro y uno depende de otro, uno está sujeto a otro y uno recibe la obediencia de otro. De aquí proceden el adorno, la belleza y la excelencia de todo el cosmos. De aquí surgen sus muchos usos, utilidades y beneficios para nosotros. Aquí la misma bondad, la gloria, la sabiduría y el poder de Dios relucen y se revelan con su mayor brillo.”⁵⁰ Para todos ellos el mundo es un teatro, un “espejo espléndidamente claro de su gloria divina”.

Así, el cristianismo no menosprecia la naturaleza ni tampoco la deífica. La humanidad pecaminosa oscila entre extremos de dominio arrogante sobre la naturaleza y momentos desesperados de profunda y tenebrosa alienación debido a las fuerzas y potencias misteriosas de aquella. Se alternan el intelectualismo y el misticismo; la incredulidad da paso a la superstición, y el materialismo se transforma en ocultismo. Pero confesar a Dios como el

Creador destierra la arrogancia egoísta, así como el falso optimismo. Muchas cosas en la naturaleza y en la historia son insondables; los caminos de Dios a menudo son inescrutables; pero no desesperamos, porque creemos que todas las cosas están sujetas al gobierno de un Dios omnipotente y de un Padre de gracia, y por consiguiente obrarán para nuestro bien. Correctamente ordenado para con Dios, podemos apreciar de verdad el mundo natural como algo plenamente contingente; es y es *así* no por necesidad, sino porque Dios lo ha querido. Lactancio, en consecuencia, habló certeramente cuando dijo:

El mundo fue hecho por este motivo, para que nazcamos. Por lo tanto, nacemos para que podamos conocer al Hacedor del mundo y nuestro Dios. Le conocemos para adorarlo. Le adoramos para alcanzar la inmortalidad... servir al Padre y Señor Altísimo para siempre, y ser un reino eterno para Dios. Esta es la suma de todo; este es el secreto de Dios; este es el misterio del mundo”.⁵¹

EL CIELO: EL MUNDO ESPIRITUAL

[260] Según la sagrada Escritura, la Creación se divide en los ámbitos espiritual y material, “las [cosas] que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles” (Col. 1:16). Todas las religiones admiten este ámbito espiritual. Además de los dioses en sí mismos, ha habido una diversidad de semidioses o héroes, demonios, genios, espíritus, almas y demás, que han sido objeto de veneración religiosa. Durante los últimos siglos, la creencia en los ángeles, los demonios y un entorno espiritual se ha ido reduciendo. Immanuel Kant no descartó su existencia,⁵² pero igual que el siglo XIX difuminó la frontera entre humanos y animales, el XVIII hizo lo mismo con la división entre ángeles y humanos. Swedenborg, por ejemplo, aprendió de los propios ángeles que en realidad eran humanos, y que nuestro destino es convertirnos en ángeles.⁵³ La teología moderna deja poco sitio para los

ángeles; Schleiermacher lo consideró una acomodación a la imaginación popular, junto con las hadas y los elfos, sin importancia teológica o religiosa.⁵⁴ A pesar de esto, en oposición al materialismo, en torno a mediados del siglo XIX surgió una reacción espiritualista que no solo admitía la existencia de los espíritus de los difuntos, sino también la posibilidad de comunión entre ellos y los seres humanos terrenales.⁵⁵

[261] La creencia en un mundo espiritual está arraigada en la verdad de la revelación y la expresa profundamente; solo Dios puede dárnosla a conocer, y lo ha hecho en la Escritura. Los intentos por “demostrar” la existencia necesaria de los ángeles como “mediadores de frontera” entre Creador y criaturas son inaceptables porque implícitamente borran esa frontera, conduciendo al panteísmo gnóstico. Podemos decir esto: ninguna ciencia ni filosofía puede presentar ningún argumento *contra* la posibilidad de tales seres espirituales. Los humanos son seres psíquicos, y no pueden explicar la vida del alma partiendo del metabolismo material, sino que para esa vida deben predicar alguna sustancia espiritual. Esto continúa incluso tras la muerte y, por consiguiente, la realidad del mundo espiritual no es incoherente con cualquier argumento de la razón o hecho de la experiencia. Supone un reduccionismo inadecuado decir que los ángeles y los demonios son solo proyecciones simbólicas e imaginativas creadas por los seres humanos, situados en medio del conflicto entre el bien y el mal y que libran ese combate.⁵⁶

La creencia en el mundo espiritual no es de naturaleza filosófica, sino religiosa. La religión necesita la revelación, y esta presume la existencia de un mundo espiritual por encima y por detrás de este mundo visible, del que recibimos comunicaciones. La creencia en los ángeles expresa la convicción sobre un mundo más allá de nuestros sentidos, sobre la trascendencia, los milagros y la

revelación. Los seres humanos, insatisfechos con el mundo presente a nuestros sentidos, anhelamos otro mundo no menos rico que este; la insatisfacción con el materialismo y el naturalismo siempre evoca el espiritualismo. Pero el espiritualismo del mundo moderno no es más que una forma nueva de superstición. Sus afirmaciones son imposibles de verificar, y su historia está llena de todo tipo de engaños y de desenmascaramientos. Algunas de las pretensiones sobre fenómenos extraños y maravillosos se pueden explicar en términos psicológicos, mientras que otros siguen siendo misteriosos. ¿Los atribuimos a la actividad de humanos difuntos, a espíritus demoniacos o a los poderes ocultos de la naturaleza?⁵⁷ En numerosos casos, el espiritismo ha perjudicado gravemente la salud psíquica y física de sus practicantes; la Escritura lo prohíbe (Dt. 18:11 y ss.). No podemos salvar el vacío entre este mundo y el más allá, y cuando lo intentamos caemos en la superstición y somos presa de los espíritus invocados. Aunque algunos niegan la existencia de los ángeles y de una dimensión espiritual, el problema mayor es un interés excesivo, insalubre, en los espíritus, o la especulación sobre ellos.

Igual que debemos respetar la frontera entre este mundo y el otro lado, también debemos reconocer nuestra ignorancia sobre lo que sucede en otros planetas. La creencia en la existencia de seres racionales en otros planetas distintos a la Tierra es pura especulación, y la ciencia moderna parece más contradecirla que confirmarla.⁵⁸ La conclusión es importante para nuestra doctrina de los ángeles. No existen argumentos filosóficos sólidos contra la doctrina; sobre el fundamento de la analogía con el espíritu humano, la idea tiene muchas cosas loables; las religiones mundiales la afirman y, lo que es más importante, la Escritura la enseña. Aparte de esto, a diferencia de diversas religiones y espiritismos, la Escritura nos habla de los ángeles de una manera que no detrae de la

honra de Dios, y que deja incólume la pureza de la religión. Es solo la Escritura, y no nuestra experiencia, la que cimienta nuestra creencia en los ángeles. Jesús y los apóstoles expresaron abierta y repetidamente su creencia en los ángeles (p. e., Mt. 11:10 [ἄγγελος], “mensajero”; 13:39; 16:27; 18:10; 24:36; 26:53; Lc. 20:36; 1 Co. 6:3; He. 12:22; 1 P. 1:12, etc.). Cuando hablamos de elfos y hadas, todo el mundo sabe que es un lenguaje figurativo; pero en la época de Jesús la creencia en los ángeles era universal, y sus afirmaciones indican que él creía en ellos. Por supuesto, la auténtica fe se centra en la gracia de Dios en Cristo y no en los ángeles. En las confesiones protestantes hay muy poca mención de los ángeles,⁵⁹ y esto es pecar por defecto antes que por exceso. Aunque no son un factor o un objeto de nuestra religión, en la historia de la revelación los ángeles tienen aun así una gran importancia. No podemos pasar por alto el testimonio de la Escritura sobre ellos.

LOS ÁNGELES EN LA ESCRITURA

[262] El sustantivo “ángel” no se desprende de su *naturaleza*, sino de su *oficio*. El hebreo significa simplemente “mensajero” o “enviado”, e incluye a los mensajeros humanos enviados por otros humanos (Job 1:14; 1 S. 11:3, etc.) o por Dios (Hag. 1:13; Mal. 2:7; 3:1). Lo mismo es cierto de ἄγγελος, que también se refiere a los humanos (Mt. 11:10; Mr. 1:2; Lc. 7:24, 27; 9:52; Gá. 4:14; Stg. 2:25). En la Escritura no existe un nombre que distinga a toda una clase de seres espirituales, aunque frecuentemente se los llama “hijos de Dios” ([KJV, NRSV nota] Job 1:6; 2:1; 38:7; Sal. 29:1; 89:6); “espíritus” (1 R. 22:19 y ss.; He. 1:14); “santos” (Dt. 33:2-3; Sal. 89:5, 7; Zac. 14:5; Job 5:1; 15:15; Dn. 8:13); “vigilantes” (Dn. 4:13, 17, 23).

El mundo de los ángeles es tan variado como el mundo material, y la Escritura enseña que entre los ángeles hay distinciones de rango y de estatus, de dignidad y de ministerio, de oficio y de honor. Mencionados primero como *querubines* (כְּרֻבִּים), que guardan el huerto del Edén (Gn. 3:24), más adelante se los representa en el tabernáculo y en el templo con los rostros vueltos hacia el propiciatorio y con alas que los cubren (Éx. 25:18 y ss.; 37:8-9; 1 Cr. 28:18; 2 Cr. 3:13; He. 9:5). El Señor está entronizado en medio de ellos (Sal. 80:1; 99:1; Is. 37:16); cuando Dios desciende al mundo se lo representa como montado en un querubín (2 S. 22:11; Sal. 18:10; 104:3; Is. 66:15; He. 1:7). Apocalipsis 4:6 y ss. los define como cuatro seres vivientes (ζῶα), cada uno con un rostro (y ojos detrás) y seis alas, que rodean el trono de Dios y cantan día y noche el “santo, santo, santo”. Los querubines no son, como han sugerido algunos, fuerzas míticas, simbólicas o divinas de la naturaleza, sino seres personales y animados (Gn. 3:24; Ez. 1; Ap. 4). Es cierto que su extraordinario poder y su majestad se expresan de forma simbólica, incluyendo las referencias a la fuerza de un buey, la majestad de un león, la velocidad de un águila y la inteligencia de un humano. Las alas con las que vuelan y la espada con la que protegen el huerto del Edén señalan los mismos atributos de poder y de gloria. Los querubines son seres espirituales de muy alto rango, quienes más que cualquier otra criatura revelan el poder, la majestad y la gloria de Dios; por lo tanto, se les encarga la misión de proteger la santidad divina en el huerto del Edén, en el tabernáculo y en el templo, y también en el descenso de Dios a la Tierra.

En Isaías 6, se menciona a los *serafines* (שֶׁרָפִים), que simbólicamente se representan bajo forma humana, pero con seis alas, dos para cubrirse el rostro, dos para tapar los pies y dos para ejecutar rápidamente los mandamientos divinos. A diferencia de los querubines, están como siervos

en torno al rey, que está sentado en su trono; aclaman su gloria y aguardan sus mandamientos. Los serafines son la nobleza de los ángeles, y los querubines los poderosos. Los primeros guardan la santidad de Dios, y los segundos sirven en el altar y realizan la expiación. Por último, en Daniel hallamos dos ángeles mencionados por sus nombres propios: Gabriel (8:16; 9:21; [cf. 10:5-6]) y Miguel (10:13, 21; 12:1). Gabriel (Lc. 1:17, 26) y Miguel (Jud. 9; Ap. 12:7; y 1 Ts. 4:6 [anónimo]) aparecen en el Nuevo Testamento, pero también se menciona a principados y a potestades (Ef. 3:10; [6:12]; Col. 2:10), dominios (Ef. 1:21; Col. 1:16), tronos (Col. 1:16) y poderes (Ef. 1:21; [Ro. 8:38-39]; 1 P. 3:22). Esto, junto con referencias frecuentes en el Apocalipsis de Juan a siete ángeles (Ap. 8:2, 6; 15:1, etc.), sugiere distinciones en rango y en dignidad entre los ángeles, una conclusión a la que llegamos también a partir del gran número de ángeles de los que se habla en la Escritura usando palabras como “huestes” (חַיִּים), “campamentos” (מַחֲנֵי ; Gn. 32:1-2), legiones (Mt. 26:53) y las miríadas o mil veces mil (Dt. 33:2; Sal. 68:17; Dn. 7:10; Jud. 14; Ap. 5:11; 19:14).

Es correcto buscar un orden en este abundante testimonio sobre los ángeles. Sin embargo, la elaborada clasificación jerárquica del Pseudo Dionisio (*Las jerarquías celestiales; Las jerarquías eclesiásticas*) excede con creces lo que enseña la revelación. Conforme a este respetado maestro de la Iglesia católica romana, la Creación se entiende como algo que emana de la unidad de Dios generando una multiplicidad de seres siguiendo un orden jerárquico. Las *jerarquías celestiales* están compuestas por tres clases en orden: serafines y querubines, que sirven exclusivamente a Dios; dominios, poderes y autoridades, que sirven a la Creación visible e invisible; y principados, arcángeles y ángeles, que sirven a los individuos y a los pueblos de este mundo. Las *jerarquías celestiales* quedan reflejadas en las *jerarquías eclesiásticas*: los misterios de la

Iglesia (bautismo, eucaristía, ordenación), sus funcionarios (obispo, sacerdote, diácono) y su laicado (catecúmenos, cristianos, monjes). El objetivo de ambas jerarquías es la divinización, y todo este sistema halló terreno fértil y fue aceptado generalmente en el catolicismo romano.⁶⁰ Pero la Escritura solo ofrece una información escasa, o ni eso, sobre el número de los ángeles o el momento en que fueron creados. Nos enseña lo que necesitamos saber: todos los ángeles tienen una naturaleza espiritual, se los llama “espíritus ministradores”, y todos hallan su actividad primordial en la glorificación de Dios. En su creación como seres espirituales, racionales y morales existe unidad.

[263] Sabemos que todos los ángeles son seres creados (Col. 1:16; implícito en Gn. 1:1-2:4; Sal. 33:6; Neh. 9:6; Jn. 1:3; Ro. 11:36; Ef. 3:9; He. 1:2), pero no sabemos nada sobre el *momento* de su creación. Nada es anterior a la creación de cielos y tierra, pero es seguro que los ángeles fueron creados antes del séptimo día, cuando se acabaron el cielo, la tierra y todas las huestes celestiales, y Dios descansó de su trabajo (Gn. 1:31; 2:1-2). La palabra “cielo” en el versículo 1 es proléptica; solo más adelante en la historia de la revelación se hacen evidentes sus implicaciones. A veces la Escritura habla del cielo como aquel que contiene las nubes (Gn. 1:8, 20; 7:11; Mt. 6:26 [ET “aire”]); también como el espacio sideral (Dt. 4:19; Sal. 8:3; Mt. 24:29); y por último como lugar donde habitan Dios y sus ángeles (Sal. 115:16; 2:4; 1 R. 8:27; 2 Cr. 6:18; Mt. 6:19-21; He. 4:14; 7:26; 8:1-2; 9:2 y ss., etc.). Ahora bien, igual que los cielos de las nubes y los de las estrellas llegaron a existir durante el curso de seis días, es posible que el “cielo” con sus habitantes angélicos se formase también en diversas etapas. Sencillamente, no lo sabemos.

Como seres creados, se puede decir que los ángeles tienen una cierta unidad, al menos espiritual. Pero esto aún deja muchas preguntas sin respuesta. Dejando aparte los

detalles, la Escritura nos indica que, a diferencia del propio Dios, los ángeles no son simples, omnipresentes o eternos. Esto ha llevado a algunos a la conclusión de que los ángeles, a su propia manera etérea, son corpóreos, sujetos al tiempo y al espacio. Pero, aunque los ángeles siempre aparecen a los humanos con una forma corpórea, y se representan simbólicamente de esta manera, es mejor no adscribir corporeidad a los ángeles para eludir todo tipo de filosofía de identidad panteísta que mezcla cielos y tierra, materia y espíritu, y que borra la distinción entre ellos. El IV Concilio Laterano, en 1215, llamó “espiritual” a la naturaleza de los ángeles,⁶¹ y la mayoría de teólogos católicos y protestantes están de acuerdo. Sin embargo, hay algunos que, de vez en cuando, modifican su convicción sobre la corporeidad de los ángeles *en algún sentido*, porque el concepto de una naturaleza puramente incorpórea es metafísicamente inconcebible. Como Dios, los ángeles son espíritus; pero, a diferencia de él, que no está constreñido por el tiempo y el espacio, los ángeles son limitados, finitos, porque son *criaturas*.

La Escritura dice claramente que los ángeles son espíritus (πνεύματα; Mt. 8:16; 12:45; Lc. 7:21; 8:2; 11:26; Hch. 19:12; [23:8]; Ef. 6:12; He. 1:14), que no se casan (Mt. 22:30), son inmortales (Lc. 20:35-36) e invisibles (Col. 1:16); pueden ser “legión” en un espacio limitado (Lc. 8:30) y no tienen carne ni huesos (Lc. 24:39). La idea de que los “hijos de Dios” (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) en Génesis 6:2 son ángeles y no hombres es insostenible. El castigo por el pecado solo se impone a humanos culpables; no se menciona a los ángeles (Gn. 6:3, 5-7). La Escritura no sugiere en ninguna parte la corporeidad de los ángeles. El Salmo 104:4 (cf. He. 1:7) solo dice que Dios usa a sus ángeles como ministros, igual que el viento y el fuego sirven para transmitir sus mandatos, pero no, en modo alguno, que los ángeles se conviertan en viento ni en fuego. Las apariciones angélicas tienen lugar

bajo una forma corpórea visible, y las representaciones simbólicas de los ángeles siempre se presentan como visibles, pero esto no demuestra nada. Dios también es espíritu, y aun así Isaías lo imagina (cap. 6) como un rey sentado en su trono. Cristo apareció en carne, y aun así es Dios pleno. La conclusión es que no es permisible atribuir cuerpos a los ángeles. La Escritura mantiene siempre la distinción entre cielo y tierra, ángeles y humanos, lo espiritual y lo material, las cosas visibles e invisibles (Lc. 24:39; Col. 1:16). Mezclar ambas categorías y borrar la distinción entre ellas es una forma de filosofía identitaria panteísta. Aunque son criaturas finitas, los ángeles se relacionan más libremente con el tiempo y el espacio que los humanos. La capacidad de moverse como el rayo y sin que les molesten los objetos materiales en su camino, mediante una translocación inmediata, y al mismo tiempo no ser atemporalmente eternos como Dios, resultan cosas bastante inconcebibles para nosotros. Pero la Escritura hace referencias claras a ellas y, pensando en la velocidad del pensamiento y de la imaginación, de la luz y de la electricidad, hallamos analogías nada despreciables.

[264] Los ángeles, tanto los buenos como los malos, son seres racionales, dotados de intelecto y de voluntad (Job 1:6 y ss.; Zac. 3:1 y ss.; Mt. 8:28 y ss.; 18:10; 24:36; 2 Co. 11:3; Ef. 6:11, etc.). Tienen consciencia y hablan (Lc. 1:19 y ss.), desean (1 P. 1:12), se alegran (Lc. 15:10), adoran (He. 1:6), creen (Stg. 2:19), mienten (Jn. 8:44), pecan (1 Jn. 3:8, etc.). Se les atribuye un gran poder (Sal. 103:20; Lc. 11:15 y ss.; Col. 1:16; Ef. 1:21; 3:10; 2 Ts. 1:7; Hch. 5:19; He. 1:14). La teología escolástica católica romana consideraba el conocimiento angélico como intuitivo e intelectual, dada su propia creación por medio de ideas innatas y no de la percepción sensorial. Elevados al orden sobrenatural, conocen a Dios por visión inmediata.⁶² Algunos llegaron a enseñar (con el interés de defender la oración dirigida a los

ángeles y los santos) que los ángeles, que ven a Dios quien ve todas las cosas, veían todas las cosas en él, y por consiguiente conocían todas nuestras aflicciones y necesidades.⁶³ Los protestantes fueron más prudentes. En nuestro proceso de adquirir conocimientos hay mucho misterio; ¡cuánto más en el de los ángeles! (Mt. 18:10; 24:36). Ellos adquieren conocimiento a partir de su propia naturaleza (Jn. 8:44), de la contemplación de las obras de Dios (Ef. 3:10; 1 Ti. 3:16; 1 P. 1:12) y de revelaciones que les imparte Dios (Dn. 8:15 y ss.; Ap. 1:1). A pesar de ello, no conocen ni los pensamientos secretos de nuestros corazones ni los que tienen sus congéneres (1 R. 8:39; Sal. 139:2, 4; Hch. 1:24 [pero cf. 2 S. 14:20]), de modo que incluso necesitan el lenguaje para comunicarse entre ellos (1 Co. 13:1), y para glorificar a Dios mediante el habla y el cántico. No conocen el futuro, ni las contingencias futuras, incluyendo el día del juicio (Mr. 13:32), sino que solo pueden conjeturar (Is. 41:22-23). Su conocimiento es limitado y ampliable (Ef. 3:10).

Por último, los ángeles son seres morales; hay ángeles buenos que sirven a Dios de día y de noche, y ángeles malos, que no permanecieron en la verdad. La Escritura dice muy poco sobre su estado originario, excepto por el testimonio al final del proceso de la Creación: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gn. 1:31). Juan 8:44, Judas 6 y 2 Pedro 2:4 dan por hecho el mismo estado originario de integridad de todos los ángeles, una idea crucial que descarta por completo todo maniqueísmo. Cuando la Escritura calla, la imaginación y el razonamiento tienen ocasión de explayarse. Agustín creía que algunos ángeles cayeron en el mismo momento de la Creación y que Dios, en su gracia, preserva definitivamente a quienes no lo hicieron. La teología protestante mantuvo esta postura frente a Orígenes⁶⁴ y frente a los remostrantes, quienes consideraban que los ángeles buenos aún tenían la

capacidad de pecar. La sagrada Escritura nos presenta siempre a los ángeles buenos como una compañía fiel, que cumple invariablemente la voluntad del Señor. Se les llama “ministros de Dios” (Sal. 103:20; 104:4), “elegidos” (1 Ti. 5:21), “santos” (Dt. 33:2-3; Mt. 25:31); “santos” o “de la luz” (Lc. 9:26; Hch. 10:22; 2 Co. 11:14; Ap. 14:10). Contemplan cada día el rostro de Dios (Mt. 18:10), y se nos ponen como ejemplos (Mt. 6:10); algún día los creyentes serán como ellos (Lc. 20:36).

EL MINISTERIO DE LOS ÁNGELES

[265] Partiendo de aquí concluimos que los ángeles, como los humanos, son una unidad de seres creados, espirituales, racionales, morales; ambos fueron originariamente creados en conocimiento, justicia y santidad; a ambos se concedió dominio, inmortalidad y bendición; a ambos se les llama hijos de Dios (Job 1:6; Lc. 3:38). Esto no debe inducirnos a pasar por alto diferencias importantes. Solo los seres humanos llevan la imagen de Dios. Debemos rechazar el concepto de que, por el hecho de que los ángeles son exclusivamente espirituales, en una jerarquía de criaturas están más cerca de Dios que nosotros. Agustín tenía razón: “Dios no dio a ninguna otra criatura más que al hombre el privilegio de llevar su imagen”.⁶⁵ Nuestra imagen reside no solo en lo que tenemos en común con los ángeles, sino también en lo que nos distingue de ellos. Somos criaturas encarnadas, sensoriales además de racionales; nos fue dado dominio sobre la tierra (Gn. 1:26), una parte esencial de la imagen restaurada por Cristo el rey, quien nos hace reyes además de profetas y sacerdotes. Los ángeles no son reyes, solo siervos (He. 1:14). No están unidos por consanguinidad, no hay vínculos de sangre; no podemos hablar de una “angelidad” de la misma manera que hablamos de una “humanidad” comunitaria. Los ángeles no comparten nuestra unidad orgánica en la Caída de Adán; no se pueden

incorporar a un cuerpo de Cristo nuevo y redimido. Era necesario y posible un segundo Adán; no hay un segundo Lucifer. La Tierra es el escenario de los actos milagrosos de Dios, donde se obtiene la victoria del reino de Dios; los ángeles vuelven sus rostros a la tierra, con el deseo de indagar en los misterios de la salvación (Ef. 3:10; 1 P. 1:12). Aunque los ángeles sean *espíritus* más poderosos (mayores en intelecto y poder) que los humanos, estos tienen relaciones mucho más ricas; solo en la *humanidad* se despliega la imagen plena de Dios en toda su riqueza. Aunque todas las cosas están sometidas a Cristo como Creador, como Señor y como Cabeza (Sal. 33:6; Pr. 8:22 y ss.; Jn. 1:3; 1 Co. 8:6; Ef. 1:10; 3:9-11; Col. 1:19-20; He. 1:2), incluyendo los ángeles (Col. 1:16), no es reconciliador y salvador de los ángeles. Solo los humanos componen la Iglesia de Cristo; ella sola es la esposa, el templo del Espíritu Santo, la morada de Dios.

[266] La Escritura describe el ministerio de los ángeles como *ordinario* y *extraordinario*. Su ministerio extraordinario consiste en acompañar la historia de la redención en sus momentos cardinales; el ministerio ordinario consiste en alabar a Dios día y noche. Los ángeles guardan el Edén (Gn. 3:24) y transmiten revelaciones (tanto en bendición como en juicio) a Abraham (Gn. 18), Lot (Gn. 19), Jacob (Gn. 28:12; 32:1), cuando se dio la ley (He. 2:2; Gá. 3:19; Hch. 7:53); en las guerras de Israel (2 R. 19:35; Dn. 10:13, 20); a los profetas Elías y Eliseo, a Ezequiel, Daniel y Zacarías. Están presentes en el nacimiento de Jesús (Lc. 1:13, 26-38; 2:10 y ss.) y en su tentación (Mt. 4:11); le acompañan en su vida terrenal (Jn. 1:51), sobre todo en su sufrimiento (Lc. 22:43), su resurrección (Mt. 28) y su ascensión (Hch. 1:10). Más adelante aparecen de vez en cuando en la historia de los apóstoles (Hch. 5:19; 8:26; 12:7 y ss., 23; 27:23; Ap. 1:1); luego interrumpen su ministerio extraordinario y solo retomarán un papel público en el regreso de Cristo (Mt.

16:27; 25:31; Mr. 8:38; Lc. 9:26; 2 Ts. 1:7; Jud. 14; Ap. 5:2, etc.), cuando combatirán con los enemigos de Dios (Ap. 12:7; 1 Ts. 4:16; [2 Ts. 1:7-8]; Jud. 9), reunirán a los elegidos (Mt. 24:31) y echarán al fuego a los impíos (Mt. 13:41, 49). Los propios ángeles no salvan; participan en la historia de la salvación al transmitir revelaciones, proteger al pueblo de Dios, enfrentarse a los enemigos de Dios y realizar toda una serie de servicios en su reino. Son espíritus ministradores al servicio de aquellos que heredarán la salvación. Con la venida de Cristo y la revelación plena de la Palabra de Dios, su ministerio extraordinario ha cesado. ¿Qué podrían darnos ya los ángeles ahora que Dios nos ha entregado a su propio Hijo?

Los ángeles también tienen un ministerio ordinario alabando a Dios día y noche (Job 38:7; Is. 6; Sal. 103:20; 148:2; Ap. 5:11). Se gozan por la conversión de un pecador (Lc. 15:10), protegen a los creyentes (Sal. 34:7; 91:11) y también a los pequeños (Mt. 18:10), y llevan a los creyentes al seno de Abraham (Lc. 16:22). No contentos con esta descripción general, algunos desarrollaron la doctrina de los ángeles de la guarda, que vigilan ciudades, países, pueblos del mundo, el mar, el mundo, etc. Hubo escritores cristianos como el Pastor de Hermas⁶⁶ y sobre todo Orígenes que siguieron el pensamiento judío que adscribía ángeles especiales a necesidades que también lo fuesen. Rafael, el ángel de la sanación; Gabriel, el ángel de la guerra; Miguel, el ángel de la oración, etc.⁶⁷ Los Padres de la Iglesia y más adelante la teología católica romana y el Catecismo Romano (IV, cap. 9, preg. 4 y 5) reconocieron a los ángeles de la guarda. Calvino y la mayor parte de los teólogos reformados rechazaron la idea de ángeles de la guarda,⁶⁸ aunque unos pocos no lo hicieron.⁶⁹ Los escritos confesionales luteranos afirman la intercesión activa de los ángeles en el cielo,⁷⁰ aunque esta es una idea unánimemente rechazada por los reformados.

Por supuesto, la Escritura habla de la protección y de la intercesión angélicas (ver Dt. 32:8; Dn. 10:13, 20; Mt. 18:10; Hch. 12:15; He. 1:14; Ap. 1:20; 2:1; 18:1 y ss.; Job 33:23; Zac. 1:12; Lc. 15:7). Pero al hablar de la protección y de la intercesión angélicas debemos ser tan circunspectos como la propia Escritura. Pensemos en el pasaje importante de Daniel 10:13, 20, donde leemos sobre Miguel, “uno de los principales príncipes” (v. 13), el “gran príncipe” y “protector” de los hijos de Israel (12:1; 10:21). Calvino y los exegetas reformados que le siguieron normalmente identificaron al príncipe de Persia con los reyes persas, pero parece referirse a otra persona, a saber, el espíritu guardián de Persia. En Daniel vemos una guerra entre el reino de Dios (Israel) y los reinos del mundo (Persia), que tiene lugar en dos planos: aquí en la Tierra y en el entorno de los espíritus, entre los ángeles. Estos toman parte en ambos bandos de la colosal lucha espiritual entre el reino de Dios y los de este mundo. Esto es todo lo que podemos inferir de ello. Aquí no se afirma bajo ningún concepto que todo país y todo pueblo tengan su propio ángel. De igual manera, no podemos deducir, partiendo de Apocalipsis 1:20, etc., que cada iglesia tenga su ángel; los “ángeles” (ἄγγελοι, mensajeros) de las siete iglesias son sus ministros, los representantes de ellas. Son sus obras las que se alaban o se condenan; las cartas van dirigidas a ellos.

El mejor respaldo para la doctrina de los ángeles de la guarda procede de Mateo 18:10, un pasaje que sin duda implica que a una clase determinada de ángeles se les encomienda la tarea de proteger a los “pequeños”. Pero, ¿qué significa esto? ¿Podemos ir más allá de la afirmación general que dice que a algunos ángeles se les encarga el fomento de determinados intereses en la Tierra? El libro apócrifo de Tobit es el origen de las ideas de los ángeles de la guarda y de la intercesión angélica (Tob. 12:6-22). Mientras que Lucas 15:7, 10 enseña que los ángeles se

regocijan por el arrepentimiento de un pecador, esto no es una intercesión en el sentido estricto de la palabra. Incluso en Apocalipsis 8:3, donde la actividad de un ángel con un incensario purifica las oraciones de los santos, el texto no dice nada en absoluto sobre la intercesión. El ángel no es más que un siervo, y el ministerio que realiza es como el de los serafines en Isaías 6:6-7. De nuevo carecemos de base para creer en ángeles de la guarda individuales o nacionales.

[267] El problema con la doctrina de los ángeles de la guarda y de su intercesión es que nos lleva a la veneración y la adoración, una práctica a la que parece que se refiere Colosenses 2:18 (θρησκειᾷ των ἁγγέλων). Muchos Padres de la Iglesia precavieron contra la veneración y la adoración a los ángeles.⁷¹ En la dispensación del Antiguo Testamento, Josué adoró al ángel (Jos. 5:14), pero en el Nuevo Testamento, el ángel rechazó la adoración de Juan (Ap. 19:10; 22:9), porque los ángeles son “consiervos”. Estas advertencias nos recuerdan que en la práctica los límites entre la adoración a Dios y el respeto debido a los ángeles corren el peligro de difuminarse. La invocación a los ángeles fue mencionada por primera vez por Ambrosio: “Nosotros, a quienes los ángeles han sido dados como ayuda y protección, debemos invocarlos”.⁷² La Iglesia abordó el tema al distinguir entre “veneración” (τιμαω), que está bien que ofrezcamos a los ángeles, y la “adoración” (σεβω), de quien solo es digno Dios.⁷³ Pero la práctica de invocar a los ángeles fue sancionada en el [Segundo] Concilio de Nicea (787), y más tarde el Concilio de Trento definió esa invocación como “buena y provechosa” (sent. 25). El Catecismo Romano (III, cap. 2, cit. 4, nº 3) justifica esto porque los ángeles que contemplan el rostro de Dios han echado sobre sí mismos “el patrocinio de nuestra salvación”. El Breviario Romano incorporaba oraciones dirigidas a los ángeles en la Fiesta de los Ángeles, y los dogmáticos católicos romanos la

defienden unánimemente y la incluyen bajo “la veneración de los santos”.

Los luteranos y reformados, y prácticamente todos los protestantes, rechazan la veneración religiosa de los ángeles junto con la de los santos⁷⁴ porque la Escritura la prohíbe claramente (Dt. 6:13; 10:20; Mt. 4:10; Col. 2:18-19; Ap. 19:10; 22:9). Solo se puede adorar a Dios; no se puede conferir a ninguna criatura un honor *religioso*. La distinción católica romana entre la adoración (λατρεία) y el honor (δουλεία) no resulta convincente. Aunque la distinción entre la honra religiosa y la civil sería razonable, la δουλευειν otorgada a los ángeles y a los santos tiene un carácter *religioso*, y como tal la condenan la Escritura y la práctica. La Escritura no habla de una veneración religiosa doble, una de un tipo inferior y la otra de uno superior. En repetidas ocasiones δουλευειν se usa con referencia a Dios [o Cristo] (Mt. 6:24; Ro. 7:6; 14:18; 16:18; Gá. 4:9; Ef. 6:7; Col. 3:24; 1 Ts. 1:9); y λατρευειν se usa también para hablar del servicio prestado a los humanos. Toda esta distinción es arbitraria, y no está respaldada ni por la etimología ni por la Escritura. Al rechazar la veneración religiosa de los ángeles, el protestantismo admite que los ángeles no son un elemento indispensable en la vida religiosa de los cristianos. Sin embargo, conservan su importancia porque Dios opta por usarlos de maneras que nos afectan obviamente, aunque no sabemos exactamente cómo; dado que su obra es invisible para nosotros, debemos afirmarla por fe, sencillamente. Les debemos honra civil y, si se nos apareciese un ángel, sería muy correcto que le diéramos la bienvenida con el homenaje profundamente reverente que otorgamos a los embajadores de los reyes y presidentes de este mundo. Pero, dado que la revelación de Dios se completa en Jesucristo, estas apariciones ya no se producen, y si lo hicieran no podríamos ofrecerles el tipo de homenaje que los patriarcas, profetas y apóstoles confirieron a los ángeles

que se les aparecieron. El honor que les debemos es simplemente de naturaleza civil. Deberíamos sentirnos uno con ellos, vivir con la expectativa de reunirnos con ellos (He. 12:22), y de formar con ellos y con todas las demás criaturas un coro para la glorificación del nombre del Señor (Sal. 103:20-21). Esta es la única veneración genuina de los ángeles. Entendida así, la doctrina de los ángeles nos consuela y nos anima. No estamos solos en nuestra lucha espiritual, sino unidos a una cuantiosa nube de testigos presentes a nuestro alrededor. Aún hay otro mundo, mejor, donde el servicio a Dios es perfecto. Igual que en la revelación, el mundo de los ángeles ha descendido hasta nosotros, en Cristo la Iglesia se eleva para recibir ese mundo. Seremos como los ángeles, y veremos diariamente el rostro de nuestro Padre que está en los cielos.

LA TIERRA: EL MUNDO MATERIAL

[268] Pasemos a reflexionar ahora sobre el mundo material. A diferencia del ámbito espiritual, que la teología considera solamente sobre la base de la revelación, el mundo físico, material, es accesible a todos y está abierto a la investigación filosófica y científica legítima. Por supuesto, lo que nos interesa aquí es abordar la perspectiva *teológica* del mundo material; no pretendemos hacer ciencia física o biológica. Planteado de esta manera, enseguida encontramos dificultades. ¿Cómo se relaciona la ciencia teológica con otras ciencias, concretamente las naturales? ¿Son complementarias o contradictorias? Los conflictos, ¿son reales o solo aparentes? Afirmamos que el punto de vista teológico sobre el mundo material difiere (pero no debería aislarse) del filosófico/científico. La teología se ocupa de las criaturas solo en tanto en cuanto son obras de Dios y revelan algunos de sus atributos. Por consiguiente, cuando se ocupa de las criaturas, es y siempre será

teología. Los teólogos, los filósofos y los científicos naturales se ocupan del mismo mundo.

Por este motivo no podemos dividir el trabajo de los científicos y de los teólogos de tal manera que la ciencia trate de la realidad objetiva y material y la religión/teología se ocupe solo de asuntos con un valor subjetivo y de la ética. Semejante división es imposible en teoría y en la práctica. Todo sistema científico se fundamenta en convicciones religiosas, y todas las religiones van acompañadas de determinado paradigma del mundo creado. Todas las religiones basan sus cosmogonías en la tradición, e incluso el relato de la Creación en Génesis 1 se presenta como una narrativa histórica basada en la tradición, que comparte algunos aspectos con las cosmogonías de otras religiones, pero que en muchos sentidos manifiesta una notable divergencia. Muchos han intentado explotar determinados paralelos entre relatos bíblicos y otros propios del Próximo Oriente antiguo, como *Enuma Elish* y la *Epopeya de Gilgamesh*, con objeto de proponer un pan-babilonianismo que buscase los orígenes de la religión de Israel en los mitos y las narrativas de sus influyentes vecinos.⁷⁵ Por lo que respecta a Génesis 1, lo que se usa especialmente es la definición del caos bajo los términos antiguos de תְּהוֹם [el abismo] y תְּהוֹ וְרָקָא [informe y vacío], con intención de subrayar los paralelos con el *Enuma Elish* babilónico, e incluso la dependencia bíblica de este relato. Ahora bien, el תְּהוֹם de Génesis 1:2 se corresponde con la Tiamat babilónica, y en el Antiguo Testamento encontramos la idea de que Dios libra una batalla contra una fuerza natural. En algunos textos se menciona a Rahab (יָם הַרָּב; Job 9:13; 26:12; Sal. 40:4 [40:5 MT, יָם הַרָּב; ET: “los orgullosos”]; 87:4; 89:10 y ss.; Is. 30:7; 51:9 y ss.); leviatán (לֵוִיָּתָן; Job 3:8; 41:1 y ss.; Sal. 74:12 y ss.; 104:26; Is. 27:1); el dragón (תַּנִּינִךְ; Job 7:12; Is. 27:1; 51:9; Ez. 29:3; 32:2); la

serpiente (שָׁרָף; Job 26:13; Is. 27:1; Am. 9:3), potencias opuestas a Dios y a las que él vence. Aun así, una lectura cuidadosa no ofrece base alguna para afirmar que la creencia de Israel en la Creación tiene un carácter mitológico prestado. Los términos “Rahab”, “leviatán” y demás se usan de maneras tan dispares en el Antiguo Testamento que no hay motivos para identificarlos con la Tiamat babilónica.

Además de esto, esas referencias señalan a poderes que Dios derrotó durante el curso de la historia de la salvación (p. e., la liberación de Egipto [Sal. 74:13-14; 89:10; Is. 51:9-10]), y no a algún poder natural intrínseco opuesto a Dios. El hecho de que los poetas y los profetas de Israel usaran figuras e imágenes de la mitología para plasmar esos sucesos de historia de la salvación no indica su deuda con la mitología pagana. El mito babilónico de la creación está muy lejos del relato de Génesis. Tiamat existe como caos *antes* de que se creasen los dioses, y luego se rebela contra ellos. Por el contrario, el תְּהוֹם de Génesis 1:2 no es más que la designación del estado original, informe y *creado* de la Tierra, de igual modo que la frase בְּהוֹן תְּהוֹן cumple este propósito sin ninguna asociación con la mitología. La narrativa de la Creación en Génesis carece de todo rastro de teogonía; siendo rigurosamente monoteísta, enseña una creación a partir de la nada, y no menciona siquiera la materia prima. Es inconcebible que los judíos, en el exilio o incluso antes estando en Canaán, tomaran prestada esta historia de los babilonios. Las cosmogonías paganas politeístas habrían repelido a los israelitas, de modo que eran totalmente impropias para transformarlas en una hermosa narrativa idónea y monoteísta como la de Génesis 1. Los intentos de basar el relato bíblico de la Creación en fuentes extranjeras como los mitos babilónicos no resisten un análisis exhaustivo.

LA “SEMANA” DE LA CREACIÓN Y LA CIENCIA

[269] La interpretación de Génesis 1-2 tiene una historia tan rica como diversa. Es necesario leer el primer versículo de Génesis 1 como el relato de un hecho independiente. En el versículo 2 la Tierra ya existe, aunque en un estado desordenado y vacío. El versículo 1 habla del origen del mundo; desde buen comienzo fue creado por Dios como *tierra*, no *ύλη* (materia) en sentido aristotélico, no como materia prima, no como caos en el sentido de las cosmogonías paganas. “Un caos creado es absurdo” (Dillmann). Los términos *תהו ובהו* y *הים* significan algo muy distinto a lo que suele entenderse por caos. El estado de la Tierra en Génesis 1:2 no es la de una destrucción positiva (u oposición a Dios), sino el de no haber sido formada todavía; estaba *הים*, una masa acuosa y revuelta que estaba envuelta en tinieblas. Según el propio comentario de la Escritura, la Tierra se formó y “proviene del agua y por el agua subsiste” (2 P. 3:5; Sal. 104:5-9). Se ha debatido mucho el tiempo y la duración exactos de la obra creacional divina. Partiendo de los textos de Génesis 1 se desprende que las referencias a “cielos y tierra” del versículo y el estado informe de la Tierra en el versículo 2 son anteriores a los seis días de la Creación. La obra del primer día no consistió en la creación de los cielos y de la tierra, sino en la creación de la luz y la separación entre esta y las tinieblas.

Para entender la “semana” y los “días” de la Creación, es importante distinguir el primer acto de la Creación (como la creación inmediata de cielos y tierra partiendo de la nada) de la separación y la formación secundarias de los seis días. Ambos periodos están separados por el estado informe de Génesis 1:2. La segunda creación tiene lugar “en el tiempo” (*in tempore*), es decir, en seis días, y anticipa las obras de preservación y de gobierno. El momento mismo en que Dios creó los cielos y la tierra pasaron de inmediato a su

preservación y a su gobierno. Pero sigue siendo indefinidamente el acto de creación *de Dios*; la materia carece del poder inmanente y productivo de “crear”. Partiendo de la materia elemental de Génesis 1:1, Dios, al hablar y crear, hizo existir el cosmos entero. Mientras se relacionaba con lo que ya existía, en cada nuevo acto de formación se escuchaba una palabra creadora de la omnipotencia divina.

[270] Algunos han dividido la semana de la Creación en dos ternarios, donde los días del 1 al 3 se corresponden con los días del 4 al 6. Esto funciona con el primer y cuarto día, pero no con el segundo y el quinto o el tercero y el sexto. El quinto día, aunque las aves de los cielos encajan perfectamente con el segundo día, los peces y animales acuáticos encajan mejor con la obra del tercer día. Existe una progresión clara desde un nivel inferior a otro superior, desde las condiciones generales para la vida orgánica hasta la vida orgánica en sí misma y en sus diversas formas. Esto sugiere una preferencia por la antigua división de la semana en tres partes: *creación* (Gn. 1:1-2); *separación* durante los tres primeros días (luz y tinieblas, cielos y tierra, tierra y mar) y *ornamentación* del cuarto al sexto día, la población de la Tierra preparada con todo tipo de entidades vivientes.⁷⁶ Aun así, ni siquiera esta división pretende ser una demarcación clara, dado que las plantas, creadas el tercer día, también sirven como elemento ornamental. La *separación* y la *ornamentación* señalan el final del estado *תהו* de la Tierra. El uso del verbo *תָּהַר* (“cernirse”; cf. Dt. 32:11) sugiere que en el caso de *אֵלֵהֶם יִם רוּחַ* no debemos pensar solo en el viento, sino en el Espíritu de Dios (cf. Sal. 33:6; 104:30). El Espíritu de Dios, como principio de los seres y de la vida creados, impacta en la masa acuosa de la Tierra de manera formativa y vivificadora, anticipando así las palabras creativas de Dios que, en seis días, actuando

sobre unas condiciones ya existentes, hizo existir los diversos órdenes de criaturas.

La obra del primer día consiste en la creación de la luz, en la separación entre la luz y la oscuridad, en la alternación del día y de la noche y, por consiguiente, también en el movimiento, el cambio, la transformación. Debe distinguirse de los emisores de la luz: el sol, la luna y las estrellas, a los que precede. La luz es el prerrequisito más general de toda vida y progreso, incluyendo las plantas, y también da forma y color a todas las cosas. En el segundo día se hace una separación entre el firmamento (el cielo y las nubes, que aparecen ante nuestros ojos como una tienda [Sal. 104:2], una cortina [Is. 40:22], un techo o una cúpula extendida sobre la tierra [Gn. 7:11; Dt. 11:17; 28:12; Sal. 78:23; Mal. 3:10, etc.) y la tierra con sus aguas (Sal. 24:2; 136:6). La obra de separación y demarcación prosigue cuando la distinción entre la luz y las tinieblas queda supeditada a la separación entre cielos y tierra; el aire y las nubes en lo alto; la tierra y las aguas que hay debajo. Al final del segundo día no leemos que Dios viera que era bueno. El motivo es probablemente que la obra del segundo día está íntimamente ligada con la del tercero, y la aprobación divina llega al final de ese tercer día, cuando la Tierra se convierte en un cosmos con continentes y mares, montes y valles, campos y arroyos. Los procesos mecánicos, químicos y orgánicos dan forma al mundo, y lo visten de verde con la vegetación.

Este mundo de vegetación podía sobrevivir sin el sol, pero no sin luz. Pero los animales y los humanos necesitan el sol, de modo que antes de ser creados, Dios prepara el sol, la luna y las estrellas. El cuarto día relata la aparición de los cielos estrellados con relación a la Tierra. Juntos regulan el día y la noche, así como las estaciones, y señalan el tiempo en horas, días, meses y años, gobernando la agricultura, las temporadas de comercio marítimo y las

festividades anuales. Ahora la Tierra está lista para recibir la vida animal y humana. En el quinto día, mediante una palabra divina de poder, las aguas producen todos los animales acuáticos, y el cielo se llena de una gran diversidad de especies de aves. En el sexto día se produce la creación de los animales terrestres (concretamente en tres clases: animales salvajes, ganado y reptiles) y, por último, también la creación de la humanidad, quien según un consejo específico de Dios fue formada corporalmente a partir de la tierra, con un alma creada directamente por Dios. Ya estaba completa toda la Creación: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gn. 1:31). Y el séptimo día Dios descansó. Este reposo es consecuencia de la satisfacción y del placer que producen a Dios sus obras. Al mismo tiempo, se trata de un acto positivo de bendición y de santificación del séptimo día. La Creación, en su existencia prolongada el séptimo día, habiendo sido bendecida con todo tipo de fuerzas y consagrada por Dios a su servicio y a su honra, se desarrollaría a partir de entonces bajo el cuidado providencial del Señor y respondería a su destino.

[271] La teología cristiana ha tratado siempre este periodo de seis días con un cariño especial, y la literatura sobre el tema es increíblemente copiosa.⁷⁷ Génesis 1 es un recurso fundamental para una cosmovisión cristiana. Durante más de un milenio, las obras cristianas sobre Génesis 1 se enmarcaron en un paradigma aristotélico-ptolemaico donde la Tierra se encontraba inmóvil en el centro del universo; todas las estrellas y la expansión del firmamento rotaban en torno a ella. Esta cosmovisión ptolemaica también influyó en la exégesis del periodo de seis días, y dio pie a dos escuelas de pensamiento. Una rechaza el carácter temporal de los seis días, en su mayor parte les atribuye una importancia visionaria, entiende que el mundo entero fue creado al mismo tiempo, mediante un

solo acto, y es frecuente que llegue a diversas interpretaciones alegóricas.⁷⁸ La otra escuela defiende el sentido literal de la narrativa de la Creación, incluyendo la de los seis días.⁷⁹ El escolasticismo católico romano y la teología protestante siguieron el segundo enfoque, aunque la exégesis alternativa de Agustín se debatió siempre con respeto, y nunca se la tachó de herética.⁸⁰

La Iglesia cristiana no se encuentra vinculada confesionalmente con un paradigma científico concreto. La resistencia ante la nueva cosmología copernicana no procedió principalmente de la Iglesia y de la ortodoxia como tales, a pesar de lo que han sostenido en tantas ocasiones los críticos de la fe.⁸¹ En cambio, fue el aristotelismo el que, en los ámbitos de la ciencia y la religión, el arte y la Iglesia, procuró mantenerse a pesar de la modernidad.⁸² El cristianismo y su paradigma ni se levantan ni se hunden con Ptolomeo ni con Copérnico. Cuando la Escritura habla (como lo hace sin duda) geocéntricamente, y además explica el origen de las cosas desde ese punto de vista geocéntrico, usa el mismo lenguaje de la experiencia cotidiana ordinaria que se habla hoy, a pesar de que nuestra comprensión del movimiento de cuerpos celestiales es diferente a la de los tiempos bíblicos. Podemos admitir sin problemas que los escritores bíblicos compartían la cosmovisión asumida universalmente en su época, pero su enseñanza normativa no está vinculada con ella; las cosmologías presuntivas no son normativas. Por ejemplo, desde el punto de vista del lenguaje empleado por la Escritura podemos explicar lo que aparece en los milagros narrados en Josué 10:12-13, 2 Reyes 20:9-11 e Isaías 38:8. Estos pasajes no pretenden ser relatos científicos de una “detención” objetiva del sol y un “movimiento regresivo” de su sombra. Incluso hoy describiríamos los mismos fenómenos de la misma manera: la Escritura expone el milagro como un hecho, no nos dice *cómo* se produjo.

Aquí hay una idea importante que no debemos pasar por alto. Incluso si, en sentido astronómico, la Tierra ya no es central para nosotros, está claro que sigue siéndolo en un sentido religioso y ético.⁸³ Aunque en muchos sentidos los seres humanos son las más débiles de todas las criaturas, siguen siendo señores del universo, la corona de la Creación. Es posible que la Tierra sea mil veces más pequeña que muchos otros planetas; en un sentido ético sigue siendo el centro. Es el único planeta digno de ser la morada de seres superiores.⁸⁴ Aquí se ha establecido el reino de Dios; aquí se libra la batalla entre la luz y las tinieblas; aquí, en la Iglesia, Dios prepara para sí una morada eterna. Afirmar esta verdad religiosa no supone hacer aseveraciones sobre cosmología física o astronomía. La información científica sobre el universo no deja a Dios a un lado. Algunos han dicho que buscaron en el firmamento y no vieron a Dios. El universo, con sus espacios inconmensurables, aún es un vasto misterio para nosotros, y quienes no encuentren a Dios en su presencia inmediata, en su corazón y en su consciencia, en la Palabra y en la comunidad cristiana, tampoco lo hallarán en el universo, aunque estén equipados con los mejores telescopios que puedan comprarse con dinero.

[272] Por lo tanto, el problema para la teología cristiana no es la cosmovisión copernicana. Los teólogos deben tomarse en serio los datos científicos honestos sobre el universo, y no están limitados por cosmologías particulares. Donde parece existir un conflicto importante entre un determinado consenso científico y la revelación bíblica es en el área de los orígenes, comenzando con la génesis del sistema solar y de la Tierra. Las teorías científicas intentan explicar el origen del universo, del movimiento y de los seres orgánicos desde dentro del propio cosmos por medio de sus fuerzas inmanentes. Pero esto no sirve de nada: o bien uno debe admitir (al estilo deísta) que el estado

originario de la Creación depende plenamente del acto de Dios o tendrá que entender ese estado caótico no solo como el principio del sistema mundial presente, sino también como el final y la destrucción de un mundo precedente, y así *ad infinitum*, eternizando así la materia y el movimiento.⁸⁵ Ni siquiera este paradigma explica cómo la materia se convirtió en movimiento o cómo los fenómenos espirituales, como la consciencia y el pensamiento, proceden solo de ella. ¿Cómo podría el movimiento inconsciente y carente de propósito de los átomos dar como resultado la formación del universo? La probabilidad de que un todo tan ordenado se originase a partir de un estado caótico es altamente improbable, y en realidad imposible. “Es tan sencillo considerar la Creación como un capricho juguetero del azar como explicar una sinfonía de Beethoven que haya aparecido a partir de señales y puntos que hayan surgido accidentalmente en una hoja de papel”.⁸⁶

Aun si semejante hipótesis explicase los fenómenos (cosa que no hace), sigue siendo una hipótesis indemostrable; los constructos pueden tener cierta utilidad, pero esto no los convierte en explicaciones genuinas de realidades existentes; siguen siendo constructos. Porque, ¿qué conclusión puede sacarse para la realidad a partir de una posibilidad? Aquí debemos volvernos a la revelación para que nos dé lo que no puede enseñarnos ninguna ciencia natural; es una revelación confirmada por las tradiciones de todos los pueblos. Nos enseña que a Dios le ha complacido, al crear el mundo, proceder de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior. Este es el elemento de verdad contenido en la teoría de la evolución reconocido en la Escritura, como muestra claramente Génesis 1:2. La Escritura no es una teoría científica alternativa en la que es necesario encajar las hipótesis actuales de las ciencias naturales. Los apologistas que intentan hacer esto se equivocan al no ver

el relato de Génesis como la única manera en la que podemos hablar con convicción y con certidumbre sobre los orígenes del mundo. Génesis 1 nos da lo que la ciencia es incapaz de producir: una respuesta a la pregunta: “¿*Cómo empezó el mundo?*”. Cuando los teólogos cristianos luchan con estos asuntos, deben tomarse en serio los datos de la ciencia natural, como revelación general, pero siendo conscientes de que solo la revelación especial, bíblica, puede describir el verdadero estado del mundo.

LA BIBLIA Y LA GEOLOGÍA

[273] Cuando pensamos en la historia del desarrollo de la Tierra nos encontramos con dificultades parecidas como las que hallamos al analizar la formación del sistema solar. La geología, que se basa en los estratos de la corteza terrestre y en los fósiles de plantas, animales y humanos encontrados en ellos, ha formado hipótesis sobre los distintos periodos del desarrollo del planeta, que también plantean preguntas sobre la enseñanza de la Escritura. Dado que la teoría geológica se basa en los datos que arroja el estudio de los estratos de la corteza terrestre, cualquier conflicto entre la revelación y la ciencia es grave. Hay dos áreas en concreto que requieren nuestra atención: la cuestión del *tiempo* y el *orden* (secuencia) en que se originaron las diversas criaturas. Al respecto del *tiempo*, la diferencia es muy sorprendente. Incluso contando con las diferencias entre el texto hebreo del Antiguo Testamento y la Septuaginta (LXX), la cronología bíblica sugiere una Tierra joven de apenas seis mil años. El tiempo geológico, por el contrario, se mide en millones e incluso en miles de millones de años.⁸⁷ En términos de *orden*, el orden geológico es simplemente irreconciliable con el orden de Génesis 1.

[274] Los intentos de reconciliar los relatos bíblico y geológico han tenido un éxito variable. La teoría *ideal* considera que Génesis no es un relato histórico, sino una

descripción literaria, poética, incluso alegórica de los actos creadores de Dios. Los seis días no son cronología, sino diversas lentes angulares sobre un solo mundo creado, que ofrecen al ojo humano limitado una visión panorámica y mejor del conjunto. Este enfoque no es nuevo, y es solo una respuesta al desafío geológico moderno; sus defensores más destacados en la Iglesia primitiva fueron Orígenes y Agustín.⁸⁸ Siguiendo por este mismo camino, la filosofía y la teología modernas piensan que Génesis 1 es un *mito* con, como mucho, un núcleo religioso. Un segundo paradigma es la llamada teoría de la *restitución*, que separa Génesis 1:2 y 1:3, e inserta todos los sucesos y los fenómenos que nos enseña la geología antes del caos mencionado en el versículo 2. Entiende תהו וָבוהו como la expresión que describe una destrucción causada por los grandes cataclismos precedentes. La unidad de seis días que empieza en el versículo 3 relata la *restauración* tras ese estado de destrucción y la preparación de la Tierra como hábitat de la humanidad. Esta postura es la que mantuvieron los remonstrantes Episcopio y Limborch, quienes situaban la caída de los ángeles entre Génesis 1:1 y 2,⁸⁹ y por teósofos decimonónicos como Schelling, Keerl, Delitzsch y otros. Una tercera teoría, el *concordismo*, intenta armonizar la Escritura con la ciencia al entender los días de la Creación como largos periodos de tiempo. Esta idea se remonta también a la Iglesia primitiva, y se ha reavivado en la era moderna.⁹⁰ Algunos eruditos combinan el concordismo con la teoría de la restitución y se contentan con coincidir solo en los puntos esenciales.⁹¹ Por último, existe una cuarta teoría, llamada a veces la teoría *antigeológica*, que sigue defendiendo la visión literal e histórica de Génesis 1 y confiere una mayor importancia geológica al diluvio de Noé como un suceso catastrófico que alteró fundamentalmente el eje terráqueo.⁹² Esto genera

debates sobre si el diluvio del Génesis fue realmente universal o solo local.

[275] Estos cuatro intentos de armonizar la Escritura y la ciencia no se excluyen mutuamente. Todo el mundo está de acuerdo en que la Escritura no habla el idioma de la ciencia, sino el de la experiencia cotidiana; que al contar la historia de la Creación adopta un paradigma geocéntrico o antropocéntrico; y que en este sentido no ofrece una lección de geología o de cualquier otra ciencia, sino que es el libro de religión, revelación y conocimiento de Dios. “En el evangelio no leemos que el Señor dijera: ‘Os enviaré un Consolador que os enseñe cosas sobre el movimiento del sol y de la luna’. Él quería hacer cristianos, no matemáticos”.⁹³ Al mismo tiempo, debemos insistir en el carácter histórico y no meramente mítico, poético o visionario del relato de la Creación en Génesis. A pesar de todo, es notable que las confesiones de la Iglesia no hagan afirmaciones fijas sobre Génesis 1; la teología cristiana permite que coexistan diversas interpretaciones. Junto con Agustín, cuya advertencia se pasaba por alto con demasiada frecuencia, exhortamos a la modestia; evitemos los juicios rápidos sobre aparentes conflictos, entremos en el debate solo después de un estudio exhaustivo y no quedemos en ridículo ante los ojos de la ciencia incrédula debido a nuestra ignorancia.⁹⁴ Por consiguiente, podemos aprender mucho de las ciencias relativamente jóvenes de la geología y la paleontología, y no tenemos nada que temer de los *hechos* que estas saquen a la luz. También el mundo es un libro cuyas páginas han sido redactadas por la mano todopoderosa de Dios. El conflicto surge solamente porque tanto el libro de la Escritura como el de la naturaleza a menudo se leen mal y se comprenden peor. Los teólogos son culpables de condenar la ciencia no en nombre de la Escritura, sino de sus propios paradigmas incorrectos; los científicos naturales son culpables cuando interpretan los

hechos y los fenómenos que descubren de una manera (y para respaldar una cosmovisión) que no justifican ni la Escritura ni la ciencia. Todos son llamados a la modestia, la paciencia y la prudencia a la hora de exponer sus conclusiones.

Habiendo hecho estas advertencias, me aventuraré a sugerir algunas interpretaciones. En primer lugar, es probable que la creación de cielos y tierra en Génesis 1:1 precediera a la obra de los seis días en los versículos 3 y siguientes en un periodo más o menos largo. Esto no respalda la teoría de la *restitución* dado que el texto no dice que la Tierra *se volviera* desordenada y vacía, sino que lo era y que fue creada como tal. En Génesis el día empieza y acaba en la mañana; así, los días de mañana y tarde solo existen después de la creación de la luz el primer día. Agustín, Tomás y muchos otros concluyeron entonces, con acierto, que la creación de cielos y tierra, y el estado de la Tierra se produjeron antes de que existiera ningún día.⁹⁵ No se nos dice en cuánto tiempo y de qué manera creó Dios el cielo y la tierra, o cuánto tiempo duró el estado informe del planeta. Solo cuando empieza la obra de los seis días se nos dice que también la Tierra informe se mantiene y es fructífera gracias al Espíritu de Dios (Gn. 1:2), y que todas las cosas en ese mundo han llegado a existir por medio de la Palabra de Dios (Gn. 1:3 y ss.).

[276] También hemos de proceder con cautela cuando consideremos los días restantes en los que se formó la Tierra y se la convirtió en el hábitat para los humanos. En cuestiones no esenciales para la fe se permite tener diversas opiniones. Tanto si uno usa Josué 10:12-13 como un argumento contra la cosmovisión copernicana como si recurre a argumentos concordistas para reconciliar la ciencia y la Escritura, pecamos contra el consejo sabio de Agustín: no atorarnos en los puntos abstrusos de la Escritura de modo que, cuando se derrame sobre un pasaje

una luz más intensa, prefiramos brillar defendiendo nuestra propia opinión en lugar de luchar por el significado de la sagrada Escritura.⁹⁶ El concordismo no solo impacta contra los mortíferos arrecifes de la voluble ciencia geológica y no logra alcanzar su objetivo de armonizar con ella la Escritura, es que los días de Génesis se refieren a periodos en los que hay una sola alteración del día y la noche, no numerosos casos. Este es motivo suficiente para que muchos estudiosos abandonen el concordismo y se pasen a la teoría del ideal, el texto poético, visionario o incluso místico.⁹⁷ Esto, por sí mismo, no es objetable; admitimos que la revelación puede utilizar diversos géneros, incluyendo la parábola y la fábula. Sin embargo, esto no puede decidirse arbitrariamente, sino que el propio texto debe dejarlo claro. El primer capítulo de Génesis no nos ofrece una base para considerarlo poesía, visión o mito; es evidente su carácter histórico, y constituye la introducción a un libro que se presenta como historia de principio a fin. Además, si negamos el carácter histórico de los “días”, entonces se viene abajo todo el orden en el que se produjo la Creación, y habremos quitado el fundamento para la institución de la semana y el día de reposo, que conforme dice Éxodo 20:11 se basa en el periodo de seis días de la Creación y el consiguiente día de reposo de Dios.

Por estos motivos pensamos que los días de Génesis 1 no deben identificarse con los periodos geológicos, sino con días, aunque días extraordinarios. En cada uno de los días pasan tantas cosas que no es probable que sucedieran dentro del marco de unas pocas horas. La historia bíblica, que es tan sublime como sencilla, retrata las numerosas obras maravillosas de Dios cada uno de los días con una sola pincelada. Sin duda, la obra de cada día de la Creación fue mucho más impresionante y tuvo una textura más rica de lo que plasma brevemente Génesis en su narrativa sublime. Por todos estos motivos el “día” del primer capítulo

de la Biblia denota el tiempo en el que Dios estaba ocupado creando. Con cada mañana iba creando un mundo nuevo; la tarde comenzaba cuando lo concluía. Los días de la Creación son la jornada laboral de Dios. Mediante esa jornada, retomada y renovada seis veces, preparó toda la Tierra y transformó el caos en un cosmos. Mediante el mandamiento del día de reposo este patrón se nos prescribe también a nosotros; como para Dios, para el ser humano seis días de trabajo deben ir seguidos por uno de reposo. En Israel las divisiones del calendario litúrgico se basaban en ese periodo de la Creación. Para el mundo entero sigue siendo un símbolo de los eones de esta dispensación que, en el momento que Dios elija, culminarán en el “día” del reposo eterno, el día de reposo cósmico (He. 4).

[277] Cuando reflexionamos más sobre los datos de ciencias como la geología, hemos de recordar que esos hechos son palabras de Dios tanto como los que figuran en la sagrada Escritura, y debemos aceptarlos como tales. Pero hay que distinguir rigurosamente los hechos de su interpretación, de modo que planteamos preguntas sobre esta ciencia tan joven, sobre todo al respecto de la longitud y la duración de las eras geológicas. Dado que la geología solo puede describir condiciones en la Tierra en un momento dado, sin decir nada sobre su causa, origen y duración, reconstruir la historia del planeta a partir de sus fenómenos en una empresa precaria. La geología es muy útil como ciencia auxiliar que nos proporciona datos importantes, pero no es ni puede producir la historia de la creación; solo quedan las conjeturas. Todo nacimiento, decía Schelling, es de las tinieblas a la luz; todos los orígenes se hallan envueltos en la oscuridad. Si nadie nos dice quiénes son o fueron nuestros padres o abuelos, nunca lo sabremos. Careciendo de una historia de la Creación, la historia de la Tierra nos es desconocida y seguirá siéndolo; la geología nunca puede llegar al nivel de la historia de la Creación. Tal

como observa muy acertadamente y de forma muy hermosa el geólogo Ritter von Holger: “Tenemos que enfrentarnos al hecho desagradable de que hemos llegado al teatro solo después de que ha caído el telón. Debemos intentar averiguar cuál fue la obra representada partiendo del decorado, el atrezo, las armas y demás cosas que han quedado sobre el escenario (son los descubrimientos paleontológicos o fosilizaciones); por lo tanto, es perfectamente excusable que cometamos errores”.⁹⁸

La lectura del registro geológico está preñada de incertidumbres, en gran medida porque es muy fragmentaria y es difícil encontrar coherencia en ella. ¡Hay tantas cosas por explorar, tantas cosas desconocidas! La hipótesis de que las condiciones presentes son idénticas a las que había hace millones de años es plausible, pero indemostrada. En palabras de un científico natural ecuánime: “Carecemos de un estándar preciso para calcular los eventos o procesos prehistóricos”.⁹⁹ El uso del registro fósil tampoco arroja certidumbres. Es fácil caer en un patrón de razonamiento circular, sobre todo aquellos que aceptan *a priori* la teoría de la evolución. Entonces es sencillo pasar por alto las incoherencias en los estratos geológicos¹⁰⁰ e ignorar las evidencias de los profusos reinos de vida orgánica diferenciados en tipos, pero no aumentados por formas transicionales.¹⁰¹ Gracias a la gran distribución por toda la Tierra de registros fósiles de tipos destacados de vida vegetal y animal, solo podemos llegar a la conclusión de que representan no tanto el *momento* en que se originaron estos seres orgánicos, sino las *zonas* más elevadas o profundas en las que vivieron. Si las plantas y los animales que hoy viven en el mundo fueran enterrados de repente en estratos de tierra y se petrificasen, solo podríamos decir algo sobre su distribución; no podríamos llegar absolutamente a ninguna conclusión sobre la época de su origen, ni partiendo de los diversos tipos de fósiles

que aparecieran ni de los distintos estratos en los que se encontrasen. La incertidumbre rodea las evidencias para distinguir entre periodos geológicos, y mucho menos las causas de los cambios principales de uno a otro y la causa de las formaciones diluviales y su distribución por todo el mundo. Los científicos no están seguros de la causa por la que se formaron las montañas y los glaciares ni de la época en que lo hicieron. La ciencia de la geología aún es joven, y se enfrenta a muchas preguntas pendientes de respuesta.

[278] Entonces llega “el diluvio” (Gn. 6-9), una tradición narrativa que aparece prácticamente en todas las etnias, lo cual complica aún más las cosas. Este diluvio es cataclísmico, y provoca enormes cambios en el mundo. Según la escritura, antes del diluvio la humanidad se distinguía por su gran intelecto, un vigoroso espíritu emprendedor, un coraje titánico, una esperanza de vida muy dilatada, un físico poderoso y una maldad inimaginable. Pero durante el diluvio murió casi todo el mundo, se extinguieron numerosas especies vegetales y animales, la naturaleza se inhibió y se inauguró una dispensación más amable, que es en la que vivimos. La Tierra adquirió su forma actual solo después del diluvio y debido a él. La geología no contradice ninguna parte de este testimonio escritural, y las únicas áreas difíciles que quedan son las de la cronología: es difícil encajar el diluvio de Noé con lo que enseña la geología sobre el diluvio; el tiempo geológico requiere mucho más de lo que la Escritura parece permitir. Sin embargo, frente a estas objeciones recordamos el argumento de Boecio: “De la sagrada Escritura no podemos sacar cálculos exactos”.¹⁰² Es conveniente evitar por igual tanto el dogmatismo sobre la cronología bíblica como los cálculos geológicos.

En resumen: desde el momento de la Creación en Génesis 1:1 hasta el Diluvio, la Escritura ofrece un marco cronológico donde encajan bien todos los hechos y

fenómenos que la geología y la paleontología han sacado a la luz en el siglo [XIX]. Esto es todo lo que debe preocupar a la teología; no debe ni temer los resultados certeros de la ciencia ni, movida por una angustia inmoderada, hacer concesiones prematuras a las opiniones del momento. El concordismo no es una estrategia prudente; lo que es coherente con la Escritura es la hipótesis científica del orden jerárquico y de la progresión en la realidad creada. Primero se produjo la Creación inorgánica; después vino la orgánica, que comenzó por el reino vegetal; a continuación el reino animal, de nuevo siguiendo el mismo orden: primero los animales acuáticos, luego los terrestres, y entre ellos especialmente los mamíferos.¹⁰³ La teología es la ciencia de las cosas divinas y eternas; cuando se enfrenta a preguntas de la ciencia natural debe mantener sus convicciones confesionales con dignidad y honor, y con paciencia.

DE LA CREACIÓN A LA PRESERVACIÓN: LA PROVIDENCIA¹⁰⁴

[301] Cuando en el séptimo día Dios completó la obra que había hecho, descansó (Gn. 2:2; Éx. 20:11; 31:17). El reposo de Dios no fue originado por la fatiga ni tuvo que ver con la pereza. Para Dios, la Creación no es “trabajo”; la preservación no es “descanso”. El “reposo” de Dios solo indica que dejó de producir nuevos tipos de cosas (Ecl. 1:9-10); que la obra de la Creación, en el sentido auténtico y estrecho de producir cosas a partir de la nada, había concluido, y que Dios se deleitó en su obra completa con un placer divino (Gn. 1:31; Éx. 31:17; Sal. 104:31).¹⁰⁵ Ahora la Creación pasa a la preservación. Ambas cosas tienen una diferencia fundamental, pero aun así se encuentran tan íntimamente relacionadas que la propia preservación puede calificarse de “creación” (Sal. 104:30; 148:5; Is. 45:7; Am. 4:13). La preservación no es una obra menos divina que la Creación; Dios no es indolente, sino que trabaja siempre (Jn. 5:17). Toda creación, desde el principio, existe solo por

medio de Dios y para él (Neh. 9:6; Sal. 104:30; Hch. 17:28; Ro. 11:36; Col. 1:15 y ss.; He. 1:3; Ap. 4:11). Las criaturas no tienen una existencia independiente (lo cual, de hecho, sería un oxímoron, ¡incluso la no existencia!); todo lo que es y sucede está sujeto al gobierno divino. Dios cuida de todas sus criaturas, las ve a todas (Job 34:21; Sal. 33:13-14; Pr. 15:3), decide cuáles son los límites de su hábitat (Dt. 32:8; Hch. 17:26), inclina sus corazones (Pr. 21:1), dirige los pasos de todas (Pr. 5:21; 16:9; 19:21; Jer. 10:23, etc.) y trata con la hueste celestial y con los habitantes de la Tierra conforme a su voluntad (Dn. 4:35). En sus manos son como el barro en las manos del alfarero, y como una sierra en manos de aquel que la utiliza (Is. 29:16; 45:9; Jer. 18:5; Ro. 9:20-21).

El gobierno providencial de Dios se extiende particularmente a su pueblo. La historia del pueblo de Dios demuestra que lo que otras personas hicieron con la intención de hacerles daño, Dios lo usó en su provecho (Gn. 50:20). Cuando la Escritura nos dice que hasta los cabellos de nuestras cabezas están todos contados (Mt. 10:30), y que todas las cosas contribuyen a nuestro bien (Ro. 8:28), sabemos que no existe el azar ni el destino (Éx. 21:13; Pr. 16:33), sino que Dios hace que las cosas pasen conforme al consejo de su voluntad (Ef. 1:11). La Escritura resume de una forma hermosa todo esto cuando habla repetidas veces de Dios como un rey que gobierna sobre todas las cosas (Sal. 10:16; 24:7-8; 29:10; 44:4; 47:6-7; 74:12; 115:3; Is. 33:22, etc.). Dios es Rey: el Rey de reyes y el Señor de señores; un Rey que en Cristo es Padre para sus súbditos, y un Padre que es al mismo tiempo Rey sobre sus hijos; él es el verdadero objeto de nuestra fe en la providencia. Aunque a esta particularidad la conocen solo los creyentes, la doctrina general de la providencia es un “artículo mixto”, conocido en parte por todos los humanos gracias a la revelación de Dios en la naturaleza y presente en toda religión (incluso en la más corrupta). Negar esto supone

socavar la religión; sin ella no hay espacio para la oración ni el sacrificio, la fe y la esperanza, la confianza y el amor. ¿Por qué servir a Dios, pregunta Cicerón,¹⁰⁶ si no le importamos? Hasta la filosofía reconoció y defendió esta providencia de Dios.¹⁰⁷

A pesar de todo, la doctrina de la providencia tal como halla su expresión en la religión y en la filosofía paganas no es cristiana. La postura cristiana sobre el orden creacional nunca es el fatalismo; la astrología es una superstición atroz. Aunque la providencia, bajo alguna de sus formas, es conocida por todo el mundo, no se entiende como el cuidado lleno de gracia de un Padre celestial amoroso. El razonamiento filosófico no consuela en los momentos de angustia y de muerte, sobre todo cuando el “dios de los filósofos” (p. e., el νοησις νοησεως de Aristóteles, “el pensamiento que se piensa a sí mismo”) existe en la autocontemplación solitaria fuera del mundo, carente tanto de voluntad como de acción. ¡Esto no ayuda mucho! La enseñanza de los estoicos identificaba la presciencia (προνοια) con el destino (είμαρμενη) y con la naturaleza (φυσις), y Epicuro consideraba que la providencia era incoherente con el estado bienaventurado de los dioses.¹⁰⁸ Estos reinos estaban gobernados por el azar y el destino; el destino siempre ocupaba una posición por detrás y por encima de la deidad, mientras que el azar se infiltraba entre las criaturas inferiores y en los sucesos sin importancia desde abajo. “Los dioses se ocupan de las grandes cosas; las pequeñas las ignoran” (*magna Dei curant, parva negligunt*).¹⁰⁹

[302] La creencia cristiana en la providencia divina no es de este tipo. Basada en las promesas del pacto de Dios, la compasión y la gracia, es una fuente de consolación y de esperanza, de confianza y de coraje, de humildad y de resignación (Sal. 23; 33:10 y ss.; 44:4 y ss.; 127:1-2; 146:2 y ss., etc.). La providencia no es un postulado de la teología natural, sino un artículo de la fe cristiana, que nace de la

providencia especial de Dios que obra en la cruz de Cristo y que se experimenta en la gracia perdonadora y regeneradora de Dios en el propio corazón del individuo. La fe en Cristo permite a los creyentes (a pesar de los enigmas que les dejan perplejos) aferrarse a la convicción de que el Dios que gobierna el mundo es el mismo Padre amante y compasivo que, en Cristo, los perdonó todos sus pecados, los aceptó como hijos y les otorgará la bendición eterna. En medio de todos sus sufrimientos y sus lágrimas, los cristianos miran con gozo al futuro, con fe en la mano paternal de Dios.

En este sentido cabe destacar que la Escritura no usa el término abstracto “providencia”. En lugar de esto, describe la propia actividad en la historia de la salvación; la Escritura en su totalidad es el libro de la providencia divina, y emplea una variedad de términos: creación (Sal. 104:30; 148:5); vivificar (Job 33:4; Neh. 9:6); renovación (Sal. 104:30); ver, observar, permitir (Job 28:24; Sal. 33:14 y ss.); salvar, proteger, preservar (Nm. 6:24 y ss.; Sal. 36:6; 121:7-8); conducir, enseñar, gobernar (Sal. 9:19-20; 25:5, 9, etc.); trabajar (Jn. 5:17); sustentar (He. 1:3); cuidar (1 P. 5:7). La palabra “providencia”, que tiene su origen en la filosofía, fue adoptada por los Padres de la Iglesia para usarla en la teología cristiana,¹¹⁰ pero ellos alteraron considerablemente su significado. Originariamente, “providencia” significaba el acto de prever (*providentia*) o conocer de antemano (*προνοια*) lo que sucedería en el futuro. “La providencia es aquello mediante lo que se ve algún suceso futuro”.¹¹¹ Pero la fe cristiana no entiende la providencia de Dios como una mera presciencia (*nuda praescientia*); confiesa que Dios no solo conoce de antemano todas las cosas, sino que las determina y las ordena con anticipación. La providencia no involucra solo la mente de Dios, sino también su voluntad. El origen y la preservación de todas las cosas no es solo cuestión de precognición, ni siquiera de decreto divino, sino

concretamente un acto omnipotente de Dios. Por lo tanto, conforme con la Escritura y la confesión de la Iglesia, la providencia es el acto de Dios mediante el cual, momento tras momento, preserva y gobierna todas las cosas.

La doctrina de la providencia ha transitado por un camino sinuoso durante la historia de la Iglesia y de la teología cristianas. En ocasiones se contó entre los atributos de Dios, luego entre los decretos (*opera Dei ad intra*), luego entre las obras externas de Dios (*opera ad extra*). En la teología de la Reforma, la providencia a veces se entendió como un “consejo” (*consilium*) conforme al cual Dios gobierna todas las cosas,¹¹² y luego otra vez como obra externa de Dios.¹¹³ Materialmente, estas distinciones no son muy importantes. Sin embargo, teológicamente, enfatizar la distinción entre el acto interno de Dios (presciencia, propósito y plan) y la *execution ad extra* es una modificación relevante. Lo que se pierde aquí es el verdadero sentido de la providencia, el concepto de “un orden de cosas preordinadas hacia un fin”; en lugar de eso, el foco recae en la ejecución. De aquí nace la distinción ulterior entre preservación (*conservatio*) y gobierno (*gubernatio*).¹¹⁴

Más tarde, para alejar el panteísmo y el deísmo, entre ambas se introdujo la concurrencia o la cooperación. Estos matices adicionales son útiles para rebatir el uso abstracto de la “Providencia” como sustituto del propio Dios. Deberíamos usar el término con cautela, del mismo modo que trata el tema la Escritura.

[303] La providencia no es mera presciencia, sino que involucra la voluntad activa de Dios al gobernar todas las cosas, e incluye preservación, concurrencia y gobierno. El concepto de concurrencia se desarrolló para rechazar el panteísmo por un lado y el deísmo por otro. En el primer caso, la providencia coincide con el curso de la naturaleza como necesidad ciega; en el segundo, la providencia es

reemplazada por el puro azar, y se excluye a Dios del mundo. Frente al panteísmo fue especialmente importante distinguir entre preservación y creación. La creación produce la existencia; la preservación, la persistencia de la existencia. La incapacidad de hacer esta distinción genera la idea de que la providencia coincide con el curso de la naturaleza. Las leyes naturales son idénticas a los decretos divinos, y el gobierno de Dios es simplemente “el orden fijo e inmutable de la naturaleza” o “la concatenación de las cosas naturales”.¹¹⁵ Bajo ese punto de vista no hay lugar para los milagros, la autoactividad de las causas secundarias, la personalidad, la libertad, la oración, el pecado y la religión como un todo. La naturaleza es todo lo que existe; su ley férrea es fija e inmutable; la naturaleza es nuestro “destino”. Dentro de este panorama, la esperanza humana se extingue; estamos sujetos a una fuerza ciega e irresistible que no tiene ni consciencia ni voluntad. Nada puede estar más lejos de la doctrina cristiana del cuidado de Dios, sabio, omnipotente y amante. La voluntad de Dios es la base para nuestro ser; nuestras decisiones y actos caen dentro del nexo de causas y consecuencias de la Creación ordenada de Dios.

En el otro extremo del espectro tenemos el deísmo, que separa a Dios del mundo y deja al segundo en manos de la visión y del juicio independientes de los humanos. El cosmos, una vez creado, funciona solo. Esta cosmovisión deísta revive así la teoría pagana del azar; Dios queda restringido a responder a lo que hacen los humanos; estos actúan con una libertad completa, de modo que Dios no sabe lo que hacen ni lo decide. La relación entre Dios y el mundo es como la que hay entre un ingeniero mecánico y una máquina. Después de fabricarla y ponerla en marcha, la deja funcionar y solo interviene si hay que reparar algo.¹¹⁶ Los remostrantes compartieron este concepto de la independencia de la naturaleza, pensaron que la

preservación era solo un acto negativo de Dios y rechazaron la idea de la concurrencia.¹¹⁷ Desde mediados del siglo XVII en adelante fue ganando terreno un poderoso impulso emancipador que pretendió liberar de Dios a la naturaleza, el mundo, la humanidad, la ciencia, etc., volviéndolos autosuficientes en relación con él, con el cristianismo, con la Iglesia y con la teología. Este es el mejor de todos los mundos posibles; dotada de intelecto y de voluntad, una humanidad autosuficiente tiene recursos más que sobrados para funcionar sola. La revelación, la profecía, los milagros y la gracia son totalmente redundantes. El deísmo no negaba la existencia de Dios, la Creación o la providencia; por el contrario, le encantaba referirse al “Ser Supremo” y hablaba largo y tendido sobre la providencia. Pero no era una fe vital. Al admitir solo una versión débil de la preservación (una especie de empresa cooperativa entre la humanidad y el Creador), el deísmo fue desde buen principio anti-sobrenaturalista. En realidad, Dios no tiene relación con el mundo.

Con la explosión del conocimiento científico del siglo XIX, muchos más se sintieron con libertad para separar de Dios su implacable e inmutable estabilidad; la religión quedó relegada a la esfera privada de los valores y de la moral. Dado que este ámbito privado del “espíritu” se entendía como la esfera de la autonomía y de la libertad, el concepto de concurrencia era superfluo. Otros, como los “modernistas éticos” en Holanda,¹¹⁸ contrapusieron el poder natural y el poder ético, como si se tratase de dos deidades maniqueas enfrentadas. Este es un error muy grave; no solo se excluye a Dios del mundo, sino que se concibe el poder providencial divino como competidor de la libertad humana. De este modo se hizo el intento de exaltar la autonomía humana; para que la humanidad tenga libertad, Dios debe estar ausente o ser impotente. La soberanía de Dios se entiende como una amenaza para la humanidad. La consecuencia es

una postura irreligiosa; para el deísta, la salvación consiste no en tener comunión con Dios, sino en separarse de él. La mente del deísta solo está en paz cuando no tiene conexión alguna con Dios, es decir, en el ateísmo práctico. Un deísta es una persona que en una vida breve no ha encontrado tiempo para volverse atea. Los deístas tienen problemas porque entran en conflicto consigo mismos; entonces, el área arrebatada al control de Dios cae bajo la égida de otro poder, sea el azar o el destino. Entonces debe imperar el puro subjetivismo; nada es o puede ser objetivamente “fortuito”. Todas las cosas tienen una causa, y esta es, en última instancia, un componente de la todopoderosa y omnisapiente voluntad de Dios.¹¹⁹

PRESERVACIÓN, CONCURRENCIA, GOBIERNO

[304] La providencia de Dios, distinguida así del conocimiento y del decreto de Dios, y mantenida frente al panteísmo y al deísmo, es (en las hermosas palabras del Catecismo de Heidelberg) “el poder todopoderoso y omnipresente de Dios mediante el cual sustenta, como si fuera con su mano, el cielo y la tierra y todas las criaturas, y las gobierna de tal modo que... todas las cosas, de hecho, llegan a nosotros no por azar, sino por su mano paternal” (Día del Señor 10, P&R 27). La doctrina de la providencia tiene un enorme alcance para incluir todo lo que existe y sucede dentro del tiempo. Aunque la doctrina de la providencia de Dios abarca *lógicamente toda la gama de decretos divinos, extendiéndose a todos los temas incluidos en la dogmática, es preferible restringir el debate a la relación entre Dios y su Creación y sus criaturas*. Aquí podemos hablar de tres aspectos: “Preservación”, “concurrencia” y “gobierno”. Estos no dividen la obra de la providencia en partes material y temporalmente distintas y sucesivas, porque siempre están conectadas integralmente. Desde el principio la preservación es también gobierno, el

gobierno es concurrencia y esta es preservación. La preservación nos dice que no existe nada, no solo ninguna sustancia, sino también ningún poder, ni actividad, ni idea, a menos que exista totalmente de, por medio de y para Dios. La “concurrencia” habla de la misma providencia como una actividad que afirma y mantiene la existencia bien definida de las criaturas, y “gobierno” describe los otros dos como elementos que conducen todas las cosas de tal manera que se alcance la meta final determinada por Dios. Y siempre, de principio a fin, la providencia es un poder simple, todopoderoso y omnipresente.

A diferencia del panteísmo, que niega la Creación, o el deísmo, que niega la providencia, el teísmo mantiene ambas e intenta hallar razones teóricas y también prácticas para dilucidar tanto la unidad de las dos como sus diferencias. Admitir esto, ver el consejo, la mano y la obra de Dios en todas las cosas y *también* procurar desarrollar las energías y los dones de la Creación hasta el grado de actividad más alto, *esta* es la gloria de la fe cristiana y el secreto de la vida cristiana. Por un lado, la propia Escritura describe la providencia como una actividad de creación (Sal. 104:30), de hablar (Sal. 33:9; 105:31, 34; 107:25; Job 37:6), de enviar su Palabra y su Espíritu (Sal. 104:30; 107:25), de sustentar (He. 1:3), de modo que todas las cosas existen de, por medio de y para Dios (Hch. 17:28; Ro. 11:36; Col. 1:17). Dios nunca está ocioso. Con una potencia divina, siempre está activo tanto en la naturaleza como en la gracia. Por consiguiente, la providencia es un acto positivo, no una concesión de permiso para existir, sino una causa de la existencia, que obra momento tras momento. De la misma manera que la providencia es un poder y un acto, es un poder todopoderoso y presente en todas partes. Dios se encuentra inmanentemente presente con su ser en todas las criaturas; su providencia se extiende a todas las criaturas, y nada, por insignificante que sea, queda fuera de

la providencia divina. La providencia es una actividad de Dios tan grande, todopoderosa y omnipresente como la creación; es una creación constante o continuada. Los dos son un solo acto, y difieren solo en su estructura.¹²⁰

El lenguaje de la “creación continuada” no pretende borrar la distinción existente entre creación y providencia. Al mismo tiempo, debemos honrar el testimonio bíblico de que la providencia es un reposo al respecto del trabajo de la Creación (Gn. 2:2; Éx. 20:11; 31:17). Concebir la providencia como vista (Sal. 14:2; 33:13) o como observación (Sal. 33:15; 103:3) presupone la existencia, la actividad individual y la libertad de la criatura. La Creación y la providencia no son lo mismo; la providencia no significa una *creation ex nihilo* momento tras momento. Esto destruiría la continuidad y el orden causal creado; entonces la Creación solo tiene una “apariencia de existencia”. Aquí se vuelven imposibles la independencia, la libertad y la responsabilidad de la criatura, así como el progreso histórico; Dios se vuelve la causa del pecado. Si queremos pensar en la providencia como en una “creación”, debe entenderse siempre como una “creación continua”, no la Creación originaria *ex nihilo*. No olvidemos esto: Dios es el mismo, y es el mismo poder omnipotente y omnipresente el que obra tanto en la Creación como en la providencia. La diferencia entre creación y preservación no radica en el ser de Dios como tal, sino en la relación que él adopta con sus criaturas. La Creación hace existir a seres que no existían; mediante la preservación, Dios llama a los seres que han recibido una existencia distinta a la suya propia para que cumplan los propósitos que él establece. La Creación otorga existencia, mientras que la preservación es la persistencia de la existencia. Todo esto es un misterio que sobrepasa con mucho nuestro entendimiento. El cristiano cree que todas las cosas reciben su existencia de Dios y que, como criaturas existentes, aumentan en realidad, libertad y

autenticidad en tanto en cuanto aumenten su dependencia de Dios. Nuestra perfección aumenta cuando Dios habita cada vez más en nosotros. En este sentido, la preservación es mayor que la Creación, dado que es la autocomunicación progresiva y siempre creciente de Dios con sus criaturas.

[305] La providencia de Dios no cancela las causas secundarias ni la responsabilidad humana, una doctrina a la que suele llamarse “concurrencia”. Aquí pensamos en el “desarrollo”, que solo puede proceder de un mundo ya hecho, un cosmos, no de un estado de caos o de la potencia pura. Los seres humanos fueron puestos en la Creación no como niños indefensos, sino como adultos. La Creación fue formada como una diversidad en la unidad, donde cada criatura recibe su propia naturaleza, incluyendo las leyes y los principios mediante los cuales se puede desarrollar. Dios confirió un orden a todas las criaturas, una ley que no pueden transgredir (Sal. 148:6), arraigada en el consejo de Dios, un diseño que se revela en las cosas grandes y pequeñas. Todo esto procede del Señor de los ejércitos; él es maravilloso en sus consejos y excelente en su sabiduría (Is. 28:23, 29). Por lo tanto, podemos decir que el mundo está lleno de las causas de los seres. “Porque, como las madres están preñadas con su descendencia que no ha nacido aún, el propio mundo está preñado de causas de seres nonatos, que no son creados en él excepto a partir de aquella esencia suprema, donde nada nace ni muere, ni empieza ni deja de ser”.¹²¹ Esta concurrencia divina está basada en la voluntad activa e inmediata de Dios, que abarca todas las criaturas y todos los sucesos. Todas las cosas existen y viven juntas en él (Hch. 17:28; Col. 1:17; He. 1:3). Que Dios obre por medio de causas secundarias no significa que estas se inmiscuyan entre él y los efectos con sus consecuencias.

Por este motivo, un milagro no es una violación de las leyes naturales, dado que al hacerlo Dios está tan

involucrado como siempre en mantener el orden habitual del mundo natural creado. Mediante los milagros, Dios solo pone en práctica una fuerza especial que, como cualquier otra fuerza, actúa de acuerdo con su propia naturaleza, y por consiguiente también tiene un resultado propio. En la Creación, Dios incorporó sus leyes en las cosas, creando un orden mediante el cual las propias cosas están interconectadas. Aquí podemos hablar de “causalidad”, pero sin reducirla nunca a la mera causalidad mecánica. Hay leyes y conexiones dentro de la Creación, en muchas esferas, y debemos honrar sus variaciones. Las relaciones morales e intelectuales tienen sus propias estructuras y leyes, como las tienen las diversas instituciones sociales como la familia y la vida civil. En la providencia, Dios respeta y desarrolla (y no anula) las cosas que hizo existir durante la Creación. “No es propio de la providencia divina corromper la naturaleza de las cosas, sino preservarla”.¹²² Así, gobierna a los ángeles de un modo, a los humanos de otro, y a los animales y a las plantas de otro diferente. Por lo tanto, en cada caso emplea a todo tipo de criaturas como medios en su mano para cumplir su consejo y alcanzar su meta. Al afirmar el orden natural de la Creación, el cristianismo fomentó la ciencia y la posibilidad.¹²³ La deificación y el encantamiento de la naturaleza obstaculizan el progreso científico; al separar ontológicamente al Creador de la criatura, el cristianismo hizo posible entender el estudio de la naturaleza como algo distinto a la profanación de lo sagrado o la violación de la deidad. También eximió a los humanos de toda adoración a la naturaleza o temor a ella, dándoles un estatus independiente al respecto de ella, así como la responsabilidad administrativa sobre ella.¹²⁴ Un creyente solo se inclina ante Dios, nunca delante de una criatura.

Esto no es una resignación fatalista. Nuestra responsabilidad legítima tampoco puede convertirse en una

excusa para defender la arrogancia excesivamente confiada en la capacidad humana. Somos llamados a un sometimiento a Dios como el de los niños, y a ejercer dominio sobre la Tierra como servicio a Dios. Por consiguiente, hallamos una auténtica piedad en la afirmación de Cromwell: “Confía en Dios y mantén seca tu pólvora”. Esto honra el gobierno providencial divino y nuestra responsabilidad humana; confiesa la causalidad *final*, pero respetando la *secundaria* o *eficiente*. Dentro del panteísmo no hay causas reales; las causas inmediatas de las cosas dentro del círculo de las cosas creadas se identifican con la causa primera, que es Dios. Tanto material como formalmente, Dios es el sujeto de todo lo que sucede, y por lo tanto también del pecado. En consecuencia, solo existen fenómenos, representaciones, y la única realidad, poder y sustancia tras esos fenómenos es el propio Dios.¹²⁵

El deísmo, por otro lado, no tiene causas *secundarias* auténticas, porque la causa primaria queda restringida a la Creación originaria. En el pelagianismo original, a Dios se lo incluye solamente en la posibilidad creada originaria (*posse*), excluyéndolo de la voluntad (*velle*) y el acto (*facere*) de la criatura humana. Según el semipelagianismo (y el synergismo), las dos causas se conciben como causas asociadas que actúan una con otra y paralelamente, como dos caballos de tiro que arrastran un carro, aunque uno pueda ser más fuerte que el otro. Sin embargo, la Escritura nos dice tanto que Dios hace todas las cosas de modo que la criatura sea solo un instrumento en su mano (Is. 44:24; Sal. 29:3; 65:10; 147:15 y ss.; Mt. 5:45; Hch. 17:25, etc.) como que la providencia es distinta de la Creación y presupone la existencia y la actividad individual de las criaturas (Gn. 1:11, 20, 22, 24, 28, etc.). La teología cristiana enseña que las causas secundarias están estrictamente subordinadas a Dios como causa primera, pero aun así todavía son causas auténticas. Dios posibilita

toda causa secundaria y está presente en ella con su ser en su principio, progresión y final. Está “obrando” [en nosotros] induciendo tanto “el querer como el hacer, por su buena voluntad” (Fil. 2:13). Las causas primarias y secundarias permanecen diferenciadas; la primera no destruye las segundas, y estas solo existen como resultado de la primera. Las causas secundarias son genuinas, con una naturaleza, vitalidad, espontaneidad, manera de funcionar y ley propias. “Satanás y los malhechores no son tan eficazmente los instrumentos de Dios como para que no actúen también en su propio beneficio. Y es que no debemos suponer que Dios obra en un hombre inicuo como si este fuera una piedra o un trozo de madera, sino que lo usa como criatura pensante, conforme a la cualidad de la naturaleza que él le ha dado. Así, cuando decimos que Dios obra en los malhechores, esto no les impide obrar también en su propio beneficio”.¹²⁶ Es esencial tener clara esta distinción si queremos hablar fielmente de la soberanía de Dios y de la responsabilidad humana.

[306] La gobernanza o gobierno señala al objetivo final de la providencia: la perfección del gobierno soberano de Dios. No es un tercer elemento nuevo de la providencia, sino que está implícito en la preservación y en la concurrencia como destino de toda la Creación en la gloria divina. Dios es Rey, y su providencia representa un gobierno soberano. No hay que contraponer “Rey” a “Padre”, dado que el Antiguo Testamento y el Nuevo aplican a Dios ambos apelativos (Sal. 103; Is. 64:8; Mal. 2:10; Mt. 6:10, 13 [KJV], 33; 1 Ti. 1:17; 6:15; Ap. 19:6, etc.). Toda *patria* (lit. “paternidad”) en el cielo y en la tierra extrae su nombre de aquel que es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (Ef. 3:15). Hablar de Dios como “rey” es perfectamente idóneo; el gobierno del universo no es democrático, aristocrático, republicano ni constitucional, sino monárquico. A Dios le pertenece el poder legislativo, judicial y ejecutivo indiviso.

Su soberanía es original, eterna, ilimitada, abundante en bendición. Es el Rey de reyes y el Señor de señores (1 Ti. 6:15; Ap. 19:6). Mediante su gobierno sustenta el mundo y lo establece para que no sea conmovido (Sal. 93:1); ordena la luz y las tinieblas (Sal. 104:19-20), manda la lluvia y la contiene (Gn. 7:4; 8:2; Job 26:8; 38:22 y ss.), da la nieve, la escarcha y el hielo (Sal. 147:16), reprende y aplaca el mar (Nah. 1:4; Sal. 65:7; 107:29), envía maldiciones y destrucción (Dt. 28:15 y ss.). Este gobierno es global y definitivo; ningún adversario tiene oportunidad alguna ante él (Sal. 93:3-4); su reino *vendrá* (Mt. 6:10; 1 Co. 15:24; Ap. 12:10); *él será* rey sobre toda la Tierra (Zac. 14:9); su reino es para siempre (Sal. 29:10; 1 Ti. 1:17; Ap. 5:13; 11:15).

El gobierno de Dios sobre sus criaturas racionales incluye el mal y a aquellos que aman y practican el mal. Por supuesto, Dios odia el pecado con todo su ser, como da testimonio toda la Escritura (Dt. 32:4; Sal. 5:4-6; Job 34:10; 1 Jn. 5, etc.), y lo prohíbe en la ley y los jueces, tanto en el tiempo como en la eternidad. Al mismo tiempo, toda la Escritura enseña también que el pecado está sujeto al gobierno de Dios. En ocasiones, él actúa para atajarlo de raíz (Gn. 20:6; 31:7), destruir el consejo de los malos (Sal. 33:10), da fuerzas para resistir la tentación (1 Co. 10:13) y también coarta la intención del pecado mediante el temor y el temblor en su conciencia. Pero Dios no siempre previene el pecado; “permitió” la caída de Adán y otros pecados humanos; nos permite seguir nuestros propios consejos (Sal. 81:2; Hch. 14:16; 17:30) y entrega a las personas a sus propios deseos (Ro. 1:24, 26, 28). Crea y dispone las oportunidades y las ocasiones para que los humanos tengan la opción de pecar, para probarlos, fortalecerlos y confirmar su fe, o para castigarlos y endurecerlos (Gn. 22; Éx. 4:21; 7:3, etc.; 2 Cr. 32:31; Job 1; Mt. 4:1; 6:13; 1 Co. 10:13). En los actos malvados que al principio puedan parecer arbitrarios se aprecia más tarde la mano de Dios, porque

estaban incluidos en su consejo (Gn. 45:8; 2 Cr. 11:4; Lc. 24:26; Hch. 2:23; 3:17-18; 4:28). Dios es el alfarero y los humanos la arcilla (Jer. 18:5 y ss.; Lm. 3:38; Is. 45:7, 9; 64:7; Am. 3:6). Dios entrega a las personas a sus pecados, les permite llenar la medida plena de su iniquidad (Gn. 15:16; Ro. 1:24), envía un poderoso espíritu engañador (2 Ts. 2:11), y pone a Cristo para caída y restauración de muchos (Lc. 2:34; Jn. 3:19; 9:39; 2 Co. 2:16; 1 P. 2:8, etc.). El pecado nunca escapa al control de Dios; restringe, limita o inhibe su impulso, e incluso lo detiene mediante su juicio (Gn. 7:11; Éx. 15; Mt. 24:22; 2 P. 2:9). Cuando permite que continúe, lo dirige (Pr. 16:9; 21:1) y, en última instancia, lo somete al cumplimiento de su consejo, la glorificación de su nombre (Gn. 45:7-8; 50:20; Sal. 51:4; Is. 10:5-7; Job 1:20-22; Pr. 16:4; Hch. 3:13; Ro. 8:28; 11:36). Si bien es correcto hablar en ocasiones del “permiso” divino, no debe expresarse de una manera que niegue la soberanía activa de Dios sobre el pecado y el juicio.

Como el pecado (un mal culpable), el sufrimiento (un mal punitivo) está sujeto al dominio de Dios. La muerte, que fue el castigo de Dios y llegó por su mandato (Gn. 2:17), y todas las catástrofes y adversidades, toda tristeza y sufrimiento, toda aflicción y juicio, las impone a la humanidad la mano omnipotente de Dios (Gn. 3:14 y ss.; Dt. 28:15 y ss., etc.). La fe siempre lucha con la disonancia que existe en esta vida entre el pecado y el castigo, la santidad y la bendición (Sal. 73; Job; Eclesiastés), y no tiene “solución” para él. Lo que hace la fe es aferrarse al poder real y al amor paternal del Señor. La prosperidad de los malos es ilusoria, mientras que los justos, aun en medio del sufrimiento más intenso, disfrutan del amor y de la gracia de Dios (Sal. 73; Job). El sufrimiento de los fieles suele basarse no en su pecado personal, sino en el de la humanidad, y tiene su meta en la salvación de la humanidad y la gloria de Dios. El sufrimiento tiene diversos propósitos: retribución (Ro. 1:18, 27; 2:5-6; 2

Ts. 1-2); la prueba y la reprensión (Dt. 8:5; Job 1:12; Sal. 118:5-18; Pr. 3:12; Jer. 10:24; 30:11; He. 12:5 y ss.; Ap. 3:19); el refuerzo y la confirmación (Sal. 119:67, 71; Ro. 5:3-5; He. 12:10-11; Stg. 1:2-4); dar testimonio de la verdad (Sal. 44:24; Hch. 5:41; Fil. 1:29; 2 Ti. 4:6-8); y glorificar a Dios (Jn. 9:2). En Cristo, el sufrimiento es el camino a la gloria; todas las cosas son guiadas al establecimiento del reino de Dios, la revelación de sus atributos, la gloria de su nombre (Ro. 11:32-36; 1 Co. 15:18; Ap. 11:15; 12:10, etc.).

En nuestra reflexión sobre la providencia quedan muchos misterios y enigmas. Pero Dios proyecta la luz de su Palabra sobre todos ellos, no para resolverlos, sino para que “por la paciencia y la consolación de las Escrituras, tengamos esperanza” (Ro. 15:4). La doctrina de la providencia no es un sistema filosófico, sino una confesión de fe que sostiene que, a pesar de las apariencias, solo Dios (mediante su poder todopoderoso y presente en todas partes) preserva y gobierna todas las cosas. Esta convicción nos evita caer por igual en el optimismo superficial y en el pesimismo presuntuoso; ni negamos los enigmas de la vida ni nos revolcamos en la desesperación. La providencia de Dios abarca todas las cosas, no solo las buenas, sino también el pecado y el sufrimiento, la tristeza y la muerte; sería una fe empobrecida la que solo viera la mano de Dios y su consejo en las cosas trascendentales, milagrosas y buenas, pero no en lo ordinario, lo aparentemente insignificante y lo doloroso. Además, no hay poder alguno en una fe que recomienda la indiferencia estoica o la aceptación fatalista tachándolas de santidad genuina. Más bien, el poder infinito y omnipresente de Dios nos induce a ser agradecidos cuando las cosas van bien y pacientes cuando no es así, nos lleva a descansar con la sumisión de un niño en la guía del Señor, y al mismo tiempo nos despierta de nuestra inercia llevándonos a los niveles más altos de actividad. En todas las circunstancias de la vida, nos da una confianza positiva

en nuestro Dios y Padre fiel, garantizando que nos dará todo lo que necesitemos para cuerpo y alma, y que hará que redunde para nuestro bien cualquier adversidad que nos envíe en este mundo triste, dado que es capaz de hacerlo, al ser el Dios todopoderoso, y que quiere hacerlo, al ser nuestro Padre amoroso.¹²⁷

-
1. O. Zöckler, "Schöpfung und Erhaltung der Welt", PRE3, XVII, 681-704.
 2. H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Ámsterdam: Höveker & Wormser, 1903), 37-38, 117f.; cf. también H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 473-507 (##268-78).
 3. Pseudo Dionisio, *Los nombres de Dios*, cap. 4, 10.
 4. Juan Scoto Erígena, *De la división de la naturaleza*, trad. Myra L. Uhlfelder (1681; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), lib. III, 5, 24, 33.
 5. *Ibíd.*, III, 4, 20; III, 2, 4, 9; I, 12.
 6. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 28, 92, 181, 237.
 7. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (Londres: Trübner, 1873), 160. Nota del ed.: en 1970 se publicó una nueva edición alemana de esta obra, a cargo de Meiner, en Hamburgo. El ensayo figura también en J. G. Fichte, *Characteristics of the Present Age: The Way towards the Blessed Life: Or, the Doctrine of Religion* (Washington, DC: University Publications of America, 1977). Para un debate sobre el ensayo de Fichte, ver H. Berkhof, *Two Hundred Years of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-28.
 8. F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, I/2, 44f.; I/8, 62f. Nota del ed.: las referencias de Bavinck a Schelling sobre obras incorporadas a la nueva, no revisada, pero compendiada y repaginada *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), se citarán con el título completo de la obra, así como con la referencia original de Bavinck. Dado que esta no es una edición completa del original *Sämmtliche Werke* de Schelling (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61), los escritos no incluidos en la nueva edición se citarán como *Sämmtliche Werke*, usando la referencia original de Bavinck.
 9. La filosofía de Schelling recibió un nuevo impulso teológico durante el siglo XX gracias a Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63).
 10. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 303f. ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", *Sämmtliche Werke*, I/7, 359f.); ídem, *Sämmtliche Werke*, II/2, 103 y ss.; II/3, 262 y ss.

11. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §§36, 41.

12. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 8ª ed. (Leipzig: Baedekker, 1908).

13. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, I, 386 y ss. ("Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung", *Sämmtliche Werke*, I/2, 62f.); ídem, *Ausgewählte Werke*, III, 119f., 153f. ("Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge", *Sämmtliche Werke*, I/4, 223f., 257f.); G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of Logic (with the Zusätze)*, trad. T. F. Geraets et al. (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1991), 306–7; ídem, *Hegel's Philosophy of Nature*, trad. M. J. Petry (Londres: Allen Unwin; Nueva York: Humanities Press, 1970). Nota del ed.: las referencias de Bavinck son de Hegel, *Werke*, VI, 413 y ss.; VII, 23 y ss., que incluye §§243 y ss. (probablemente hasta §252) de la obra de Hegel *System der Philosophie*, que se halla en los vols. 8–10 de *Sämmtliche Werke* de Hegel (Stuttgart: F. Frommann, 1958).

14. Sobre el panteísmo, ver H. Ulrici, "Panteismus", PRE1, 64–77; M. Heinze, "Panteismus", PRE3, XIV, 627–41; A. Kuyper, "Panteism's Destruction of Boundaries", en *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

15. Nota del ed.: esta es la traducción que adopta la NRSV, pero conviene ver su nota.

16. *Herm. Vis.* 1.1; *Theophilus to Autolytus*, II, 4; Tertuliano, *La prescripción contra los herejes*, 13; Ireneo, *Contra las herejías*, II, 10.

17. Nota del ed.: según la teología del siglo XX, la cuestión de "Dios y la nada" recibió una nueva atención por parte de Karl Barth; ver *Church Dogmatics*, vol. III, *The Doctrine of Creation*, eds. G. W. Bromiley T. F. Torrance (Edimburgo: T&T Clark, 1961), III/3, §§50, 289–368.

18. J. S. Erígena, *De la división de la naturaleza*, III, 19–20.

19. G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 139–45 (*Wissenschaft der Logik*, in *Sämmtliche Werke*, IV, 87–118).

20. Ireneo, *Contra las herejías*, II, 14; Agustín, *Confesiones*, XI, 5; XII, 7; ídem, *El significado literal de Génesis*, I, 1; Anselmo, *Monologion*, cap. 8; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 45., art. 1; y demás.

21. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 45, art. 1.

22. Atanasio, *Contra los arrianos*, I, 12; II, 56, 78.

23. Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 20.

24. Agustín, *Enchiridion*, 10; ídem, sobre *La Trinidad*, VI, 10; ídem, *Ciudad de Dios*, XI, 24; ídem, *Confesiones*, XIII, 11.

25. A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trad. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941 [1900]), 21; ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 318–22 (#229).

26. Hans Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §125; H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the*

Epistles to the Philippians and Colossians, trad. John C. Moore, rev. y ed. William P. Dickson (Edimburgo: T&T Clark, 1875), 281-87 (sobre Col. 1:16).

27. F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, II, 2, 109.

28. Nota del ed.: el fenómeno que Bavinck describe aquí es claramente evidente en el mundo-idea cultural de principios del siglo XXI. Como respuesta a una concepción ilustrada y deísta de un mundo que es puramente material, incluso mecánico, ha surgido una nueva espiritualidad con la intención clara de “reencantar” el mundo. Ver, p. e., Morris Berman, *The Re-enchantment of the World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981).

29. J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1863; 2ª ed. 1878), II, 870.

30. J. S. Erígena, *De la naturaleza divina*, I, 73-74; III, 8-9, 17; B. Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy* (Cogitata Metaphysica), trad. Halbert Haine Briton (Chicago: Open Court, 1905), II, cap. 10; G. W. F. Hegel, *Werke*, VII, 25.

31. Orígenes, *De los principios*, I, 2; II, 1; III, 5.

32. H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §§65-66; I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trad. Patrick Fairbairn, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), III, 229-48.

33. Agustín, *Confesiones*, XI, 2; Juan Calvino, *Institución*, I.xiv.1 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:159-61). Nota del ed.: la respuesta de Agustín y de Calvino fue que “Dios había estado construyendo el infierno para los curiosos”.

34. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 17, trad. Marcus Dods (Nueva York: Modern Library, 1950), 400.

35. Agustín, *Confesiones*, XI, 10-13; ídem, *Ciudad de Dios*, VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17; cf. Tertuliano, *Contra Marción*, II, 3.

36. Nota del ed.: aquí cabe recordar el análisis que hizo Bavinck de los atributos comunicable e incommunicables de Dios; la intención principal no fue discutir sobre la clasificación, sino destacar que, con relación a sus criaturas, podemos hablar de análogos en Dios y viceversa; Dios puede comunicarse genuinamente sin verse alterado.

37. Agustín, *City of God*, XII, 17, trad. Marcus Dods, 400.

38. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 237-45 (##208-9) [= H. Bavinck, *The Doctrine of God*, trad. W. Hendriksen, Twin Brooks Series (1951; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1985), 232-41].

39. Tertuliano, *Apology*, 17.

40. Anselmo, *Cur Deus homo*, 11.

41. Por ejemplo, Jonathan Edwards, “Dissertation concerning the End for Which God Created the World”, en *Ethical Writings*, ed. Paul Ramsey, vol. 8 de *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 399-536.

42. Nota del ed.: Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 20, 7.

43. D. F. Strauss, *Christian Faith*, I, 633.

44. Agustín, *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*, I, 21.

45. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 10.
46. Ibíd., XII, 2.
47. Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, preg. 41; ídem, *La providencia divina y el problema del mal*, I, 19; ídem, *El significado literal de Génesis*, I, 9; II, 13; ídem, *Confesiones*, XII, 9; ídem, *Ciudad de Dios*, XI, 33.
48. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 15.
49. J. Calvino, *Institución*, I.v.1.
50. Girolamo Zanchi, *Operum theologicorum*, 8 vols. ([Ginebra]: Samuelis Crispini, 1617), III, 45.
51. Lucio C. Lactancio, *The Divine Institutes*, VII, 6, trad. Mary Francis McDonald (Washington, DC: Catholic University Press, 1964), 488.
52. Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79), II, 69, 249.
53. Emanuel Swedenborg, *The True Christian Religion Containing the Universal Theology of the New Church* (Nueva York: Swedenborg Foundation, 1952), 29n20, 176n115, 179n118, 183n121. Nota del ed.: la fe mormona tiende también a borrar la frontera entre la humanidad y el reino angélico/divino; cf. la entrada del diccionario bíblico “Ángeles” en la web oficial de La Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días: <http://scriptures.lds.org/en/bd/a/84>
54. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §42.
55. H. N. De Fremery, *Handleiding tot de Kennis van het Spiritisme* (Bussum, 1904); ídem, *Een Spiritis tische Levensbeschouwing* (Bussum, 1907).
56. I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trads. A. Cave y J. S. Banks (Edimburgo: T&T Clark, 1891), II, 98.
57. O. Zöckler, “Spiritismus”, PRE3, XVIII, 654-66.
58. Ver Alfred R. Wallace, *Man’s Place in the Universe: A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds* (Nueva York: McClure, Phillips, 1903).
59. Confesión Belga, art. 12; Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 49.
60. Juan Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith*, II, 3; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 108; J. H. Oswald, *Angelologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1883), 57 y ss.
61. H. J. D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wirceburgi, 1856), 355.
62. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 54-58; ídem, *Summa contra gentiles*, II, 96-101; II, 49.
63. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, 12-13; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, preg. 83, art. 4; III, preg. 10, art. 2.
64. Orígenes, *De los principios*, I, 5, 3, 4.
65. Citado en Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 93, art. 3.
66. Herm. *Mand.* 6.2; Herm. *Vis.* 3.4.
67. Orígenes, *De los principios*, I, 8; III, 3; ídem, *Contra Celso*, V, 29; VIII, 31.

68. J. Calvino, *Institución*, I.xiv.7; *Comentario del Sal.* 91 y Mt. 18:10.
69. G. Zanchi, *Op. theol.*, III, 142; Guillaume Bucanus, *Institutiones theologiae* (Bern: Johannes & Isaias Le Preux, 1605), VI, 28; Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Ámsterdam: n.i., 1658), 394; André Rivet, *Operum theologicorum*, 3 vols. (Rotterdam: Leers, 1651-60), II, 250; cf. H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, rev. y ed. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: George Allen & Unwin, 1950; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1978), 212-13; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), II, 117.
70. Apología de la Confesión de Augsburgo, art. 21. Nota del ed.: ET en *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Robert Kolb and Timothy Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 107-294; Artículos de Esmalcalda, II/2.
71. Ireneo, *Contra las herejías*, II, 32; Orígenes, *Contra Celso*, V, 4-5; VIII, 13; Atanasio, *Contra los arrianos*, II, 23; Agustín, *La verdadera religión*, 55; ídem, *Confesiones*, X, 42; ídem, *Ciudad de Dios*, VIII, 25.
72. Ambrosio, *De viduis*, cap. 9, §55.
73. Eusebio, *Preparation for the Gospel*; Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 13, 57.
74. Lutero, según J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 23 y ss.; Ulrich Zwinglio, *Opera*, I, 268 y ss., 280 y ss.; III, 135; J. Calvino, *Institución*, I.xiv.10-12; cf. III.xx.20-24; Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863-75), XXXVI, §§370-480 (sobre los ángeles, esp. §427); Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), I, 486; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger, ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), VII, preg. 9.
75. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 2 y ss.
76. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 74.
77. Esta literatura ha sido exhaustivamente comentada por O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79); cf. ídem, "Schöpfung und Erhaltung der Welt", PRE3, XVII, 681-704.
78. Aquí se incluyen Filón, Clemente, Orígenes, Atanasio, Agustín, Erígena, Abelardo, Cayetano, Cano, Gonzales y otros, así como Moisés Maimónides.
79. Este es un enfoque que siguieron Tertuliano, Basilio, Gregorio de Nisa, Efrén de Siria y Juan Damasceno, entre otros.
80. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Cologgi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81), II, dist. 15, 5; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 74, art. 2.
81. Cf., p. e., J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (Nueva York: D. Appleton, 1897).
82. E. Dennert, *Die Religion der Naturforscher*, 4ª ed. (Berlín: Berliner Stadtmission, 1901), 13; R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche*

Glaubensbekenntnis eines Theologen, 2ª ed. (Stuttgart: Kielmann, 1906), 38-42 (ET: *The Scientific Creed of a Theologian*, trad. J. W. Stoughton de la 2ª edición alemana [Nueva York: A. C. Armstrong, 1906]).

83. Nota del ed.: aquí somos testigos de una notable ironía histórica. La misma mente científica “iluminada” que ya no consideraba la Tierra como el centro del universo también dio rienda suelta a la Ilustración, con su énfasis en la persona humana, autónoma y racional, como centro del universo.

84. Cf. A. R. Wallace, *Man's Place in the Universe*.

85. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, II, 522; D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), 225; Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff*, 133 (ET: *Force and Matter; or Principles of the Natural Order of the Universe*, 4ª ed., trad. de la 15ª edición alemana [Nueva York: P. Eckler, 1891]); Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trad. Joseph McCabe (Nueva York: Harper & Brothers, 1900), 249-50.

86. Oswald Heer, según Eberhard Dennert, *Moses oder Darwin?* 2ª ed. (Stuttgart: Kielman, 1907), 50.

87. Nota del ed.: Bavinck habla de un máximo de 20 millones de años; cien años más tarde la cifra llega a los 14.000-15.000 millones de años.

88. Nota del ed.: ver Agustín, *On Genesis*, vol. I/13 (*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, trad. y ed. Edmund Hill, OP, Matthew O'Connell, John E. Rotelle, OSA [Hyde Park, NY: New City, 2002]); cf. ídem, *Confesiones*, lib. 11-13.

89. Simón Episcopius, *Institutiones theologicae*, en vol. 1 de *Opera theologica*, 2 vols. (Ámsterdam: Johan Blaeu, 1650-65), IV, secc. 3, 3; Phillip van Limborch, *Theologica christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Ámsterdam: Wetstein, 1735), II, 19-21.

90. Nota del ed.: algunas obras recientes y destacadas que articulan diversas formas del concordismo son: Hugh J. Ross, *Genesis One: A Scientific Perspective* (Sierra Madre, CA: Wiseman Productions, 1983); Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), caps. 3 y 4, para una historia del concordismo y su crítica; ídem, *Creation and the Flood: An Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution* (Grand Rapids: Baker Books, 1977), 81-134.

91. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, II, 544.

92. Este paradigma adquirió credibilidad después de Newton, y lo expuso Thomas Burnet en su *Theoria sacra telluri* (1682), seguida en 1696 por William Whiston, *A New Theory of the Earth* (Nueva York: Arno, 1978 [reimpresión de la edición de 1696 edition por R. Roberts for B. Tooke, Londres]).

93. Agustín, *Proceso contra Félix el maniqueo*, I, 10.

94. Agustín, *El significado literal de Génesis*, I, 18-21; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 68, art. 1.

95. Agustín, *Confesiones*, XII, 8; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 74, art. 2; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888-89), I, 474.

96. Agustín, *Literal Meaning of Genesis*, lib. 1, cap. 18 (trad. John Hammand Taylor [Nueva York: Newman, 1982], 41): “En las cuestiones que son difíciles y más allá de nuestra visión, incluso las que podemos ver que trata la Sagrada Escritura, pueden darse distintas interpretaciones sin prejuicio alguno contra la fe que hemos recibido. En tales casos, no debemos apresurarnos y adoptar una postura tan firme en un extremo que, si un progreso ulterior en la búsqueda de la verdad socava justamente esta postura, caigamos nosotros con ella. Eso supondría no batallar por la enseñanza de la Sagrada Escritura, sino por la nuestra, deseando que su enseñanza se conformase a la nuestra, mientras que debemos desear que la nuestra se adapte a la de la Sagrada Escritura”. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 68, art. 1.

97. P. e., O. Zöckler, “Schöpfung”, PRE3; J. Reinke, *Die Welt als That: Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage*, 4 vols. (Berlín: Gebruder Paetel, 1905), 481 y ss.; C. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration* (Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902); Franz Hümmelauer, *Nochmals der biblische Schöpfungsbegriff* (Freiburg i.B.: Herder, 1898); M. Gander, *Naturwissenschaft und Glaube* (Nueva York: Benziger Bros., 1905), 117.

98. En A. Trissl, *Das biblische Sechstageswerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften*, 2ª ed. (Regensburg: G. J. Manz, 1894), 73.

99. A. Zittel, *Aus der Urzeit: Bilder aus der Schöpfungsgeschichte* (Munich: R. Oldenburg, 1875), 556.

100. Friedrich Pfaff, *Schöpfungsgeschichte* (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1877), 5.

101. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 667–709. Según Glauben und Wissen (marzo de 1906): 104–5, G. H. Darwin, en su conferencia sudafricana, también afirmó lo siguiente: “Podemos comparar los hechos sobre los que se fundamentan las teorías de la evolución con un puñado de cuentas de colores, de entre las que una persona astuta en busca de la verdad elige unas pocas que luego inserta en un cordón, al fijarse de paso en que esas cuentas se parecen entre sí... pero es probable que el problema que supone introducir orden en ese montón de cuentas acabe siempre avergonzando la astucia del investigador... La magnitud inconmensurable de lo no descubierto siempre estará ahí para humillar el orgullo de los humanos”.

102. Gisbert Boecio, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), V, 153.

103. F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 742.

104. Nota del ed.: el siguiente material sobre la providencia (##301–6) no sigue la secuencia de *Reformed Dogmatics*, volumen II, donde constituye el último capítulo, breve, de la obra. Al situarlo aquí en el capítulo sobre la Creación nos permite tener un capítulo en este volumen que proporciona una demarcación más clara entre los dos *loci* de la teología y la antropología, y también hace que este capítulo tenga una longitud equiparable a otros extraídos del volumen II.

105. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 8; XII, 17; ídem, *El significado literal de Génesis*, IV, 8 y ss.; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 73; Juan Calvino,

Commentary on Genesis, trad. J. King (Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 103-5 (sobre Gn. 2:2).

106. M. T. Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, I, 2.

107. P. e., Sócrates, en Jenofonte, *Memorabilia*, I, 4; IV, 3; ídem, *Oeconomicus*; Platón, *Leg.*, X, 901; ídem, *Rep.*, X, 613A; Aristóteles, *Eth. Nic.*, X, 9; M. T. Cicerón, “De Stoa”, en *De la naturaleza de los dioses*, II; ver también I, 2; III, 26; L. A. Séneca, *De providentia*; ídem, *De beneficiis*; Plutarco, *De fortuna*; Plotino, “Del destino” (*Enéadas*, III, 1) y “De la providencia” (*Enéadas*, III, 2); Filón, *De la providencia*; cf. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 a.C.– 135 d. C.), rev. y ed. Geza Vermes, Fergus Miller y Matthew Black (Edimburgo: T&T Clark, 1979 [ed. orig., 1885]), III, 531 y ss.

108. E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trad. L. R. Palmer, 13ª ed. (Nueva York: Humanities, 1969), 217, 237.

109. M. T. Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, II, 167.

110. J. C. Suicerus, “Pronoia”, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682).

111. “Providentia est, per quam futurum aliquid videtur” (M. T. Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, 53).

112. Segunda Confesión Helvética, art. 6; Z. Ursino, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), preg. 27.

113. J. Calvino, *Institución*, I.xvi.3-4; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus y Antoine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6ª ed. (Leiden: Didericum Donner, 1881), XI, 3.

114. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 103-4; Buenaventura, *The Breviloquium*, trad. Jose De Vinck, en vol. 2 de *The Works of Bonaventure* (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), parte II; Confesión Belga, art. 13; Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 10, P&R 27-28.

115. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. S. Shirley (Leiden: Brill, 1991), c. 3; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (1928), §46.

116. J. Volkel, *De vera religione libri quinque* (Racoviae, 1630), II, c. 7; Johann Crell, *Liber de Deo ejusque attributis*, vol. 4 de *Opera omnia* (Ámsterdam: Irenicus Philalethes, 1656), c. 2-6; Otto Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes* (Kiel: C. Schröder, 1847), 496 y ss.

117. Confesión remonstrante, cap. 6; S. Episcopius, *Inst. Theol.* IV, secc. 4.

118. Nota del ed.: aquí Bavinck hace referencia a una escuela mediadora de la teología holandesa conocida como Ethischen. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 127 (#39), 171 (#53), 290-92 (#83), 372 (#102), 436 (#115), 471-72 (#123), 519-20 (#135); ídem, *De Theologie van Prof. Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: D. Donner, 1884).

119. Cf. J. Calvino, *Institución*, I.xvi.2, 9.

120. Agustín, *El significado literal de Génesis*, IV, 15; ídem, *Confesiones*, IV, 12; ídem, *Ciudad de Dios*, XII, 17; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 104,

art. 2; Z. Ursino, *Comentario del Catecismo de Heidelberg*, preg. 27.

121. Agustín, *La Trinidad*, III, 9.

122. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, preg. 10, art. 4.

123. “La ciencia natural moderna, por paradójico que resulte, debe su origen al cristianismo” (E. H. DuBois-Reymond, *Culturgeschichte und Naturwissenschaft* [Leipzig: Veit, 1878], 28).

124. “Los hebreos se relacionaban con el mundo y con la naturaleza con una autoconciencia soberana (sin tener miedo del mundo), pero también con un sentido de la máxima responsabilidad. Como representante de Dios, la humanidad tiene dominio sobre el mundo, pero solo como supervisora. Los seres humanos no deben seguir sus propios impulsos, sino solo la voluntad revelada de Dios. Por el contrario, el paganismo alterna entre el mal uso presuntuoso del mundo y el temor pueril ante sus fuerzas” (R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* [Freiburg i.B.: Mohr, 1893], 453).

125. Cf. J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2ª ed., 2 vols. (Münster: Theissing, 1878), II, 336-47; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 592.

126. J. Calvino, *Treatises against the Anabaptists and Libertines*, trad. B. W. Farley (Grand Rapids: Baker Academic, 1982), 245.

127. Cf. Catecismo de Heidelberg, Días del Señor 9 y 10, P&R 26-28.

TERCERA PARTE:

**LA HUMANIDAD Y
EL PECADO**

- 11. LA IMAGEN DE DIOS
- 12. EL MUNDO CAÍDO
- 13. EL PECADO Y SUS CONSECUENCIAS

11. LA IMAGEN DE DIOS

LOS ORÍGENES DE LA HUMANIDAD

[279] La humanidad, donde se encuentran el mundo espiritual y el material, es la culminación de la Creación. Los seres humanos, varón y hembra, creados en el sexto día (Gn. 1:26 y ss.), tras la creación de los animales terrestres, comparten un parentesco con ellos.

También existe una diferencia esencial: los animales nacieron de la tierra por el mandato de Dios (Gn. 1:24); sin embargo, la humanidad fue creada después de una deliberación divina, a imagen de Dios, para que señoreasen sobre todas las cosas. Esto queda confirmado por los dos relatos sobre la Creación en Génesis 1 y 2: el capítulo 1 ofrece una historia general de la Creación, que tiene su meta y su fin en la humanidad; el capítulo 2 trata especialmente de la creación de los humanos y de la relación entre ellos y otras criaturas. En el primer relato la humanidad es el culmen de la Creación; en el segundo, el principio de la historia. Génesis 1 nos ofrece un informe más detallado de la Creación en general, y menciona sucintamente la creación del ser humano; Génesis 2 presupone la creación de cielos y tierra, sigue un orden tópico y describe las relaciones entre los humanos y otras criaturas. Génesis 2:4b-9 no implica que las plantas fuesen creadas después de los humanos; solo que el huerto del Edén fue plantado después de ese evento. De igual manera, en Génesis 2:18 y ss., la intención no es describir el curso objetivo de sucesos creacionales, sino solo demostrar que entre los animales no se encontró la ayuda idónea para el hombre, que necesitaba un ser como él. El relato de la

creación de la mujer no entra en conflicto con el de Génesis 1, sino que es una explicación adicional de él.

Este origen divino de la humanidad nunca ha sido cuestionado en la Iglesia cristiana ni en su teología. Pero aparte de la revelación especial hallamos todo tipo de conjeturas, como las de las sagas paganas, que atribuyen a los dioses o a los semidioses la creación de la raza humana.¹ Otros piensan que los humanos emergieron de forma autóctona de la tierra, o evolucionaron a partir de algún otro animal, o fueron el fruto de un árbol, etc. De entre las numerosas conjeturas alternativas sobre los orígenes humanos que se han propuesto fuera de la revelación escritural, la hipótesis del evolucionismo darwinista por medio de la selección natural es la que domina en nuestro mundo. Aquí la objeción cristiana no es la idea del desarrollo como tal, que se remonta a la filosofía griega, sino el naturalismo y el materialismo de la postura darwiniana. La fama de Darwin se debe a que no solo hizo numerosas observaciones que enfatizaban el parentesco entre humanos y animales, sino que las utilizó como respaldo para la hipótesis de que los humanos descendieron de ancestros animales. La tesis, o mejor dicho hipótesis, de Darwin, es esta: las especies no tienen propiedades constantes, sino que son mutables; todos los seres orgánicos superiores, incluyendo el hombre, han evolucionado a partir de otros inferiores, los primates superiores; a su vez, toda materia orgánica surgió de la inorgánica por empuje de leyes puramente mecánicas y químicas. El mecanismo evolutivo mediante el que se consigue esto se llama “selección natural”, el proceso por el cual la naturaleza elige las especies más fuertes para la supervivencia y la reproducción. Por supuesto, nada de esto se puede demostrar; en lugar de ello, encontramos asunciones y conjeturas basadas en el parentesco entre organismos, la posibilidad de mutaciones y la transmisión

subsiguiente de propiedades, y en el registro embriológico y paleontológico.

[280] Esta teoría ha recibido críticas firmes, no solo por parte de quienes creen en la Biblia, sino también, en un plano más general, por parte de científicos naturales y filósofos. A finales del siglo XIX, la vida intelectual de las personas experimentó un cambio notable. Aunque en las ciencias naturales se había obtenido toda una gama de resultados brillantes, igual que en los ámbitos de la cultura y de la tecnología, el corazón humano estaba insatisfecho, de modo que la gente pasó del intelectualismo al misticismo, de la ciencia exacta a la filosofía, del mecanicismo al dinamismo, de la materia inerte a la fuerza vital, del ateísmo al nuevo panteísmo. El pensamiento monista llegó a admitir que incluso el materialismo, con su materia y su fuerza, no había superado el dualismo, y el idealismo filosófico arrojó el concepto de que la materia y toda la naturaleza solo se nos ofrecen bajo la forma de una idea. Cuando el naturalismo y el materialismo demostraron su bancarrota espiritual, esta nueva espiritualidad mística e incluso panteísta desacreditó aún más el darwinismo. La crítica contra Darwin contiene como mínimo los siguientes cuatro elementos.

En primer lugar, la teoría de la descendencia ha demostrado ser totalmente incapaz de explicar el origen de la vida. Pasteur demostró que la explicación que dice que una combinación accidental de materiales inorgánicos pudo producir entidades orgánicas (*generatio aequivoca*; “generación ambigua”) era insostenible; las explicaciones ulteriores de que las “semillas de la vida” (gérmenes o protoplasma) habían llegado de otros planetas a bordo de meteoritos (Helmholtz, Thomson), o que las células de vida eran eternas, no logran satisfacer la mente ni el corazón, y evidencian cierto grado de desesperación.² En consecuencia, muchos científicos naturales han regresado al

vitalismo. En segundo lugar, Darwin es incapaz de explicar el desarrollo ulterior de entidades orgánicas. Mientras que la Escritura enseña que la diversidad esencial y la disimilitud entre criaturas se fundamentan en la omnipotencia creativa de Dios, en el darwinismo esta diversidad y esta disimilitud, concretamente de las entidades orgánicas, siguen siendo un enigma. Cada vez se admite más que esta diversidad no se puede inferir de un solo organismo, o ni siquiera de cuatro o cinco organismos originales.³ Las especies son demasiado distintas tanto morfológica como fisiológicamente. Nunca se han observado transiciones entre una especie y otra, y la selección natural y sexual es insuficiente para hacerlas posibles, también porque no es seguro que los rasgos adquiridos se transmitan mediante la herencia. En oposición directa a la teoría de Darwin, las propiedades morfológicas son las más variables. Si los cambios morfológicos proceden a un ritmo lento y en cada fase tienen una importancia mínima, en las épocas de transición serían más un hándicap que una ventaja. Durante el tiempo que la respiración branquial se fuese transformando en respiración pulmonar, el proceso sería más un obstáculo que una ventaja en la lucha por la existencia. Por todos estos motivos, los científicos naturales harían bien en abstenerse de emitir juicios con demasiada rapidez y dogmatismo. El darwinismo es, tanto histórica como lógicamente, el resultado de la filosofía, no de la ciencia experimental. El propio Darwin llegó a admitir que muchos de los conceptos que adelantó eran muy especulativos.⁴

El darwinismo resulta especialmente problemático sobre la cuestión del origen de la humanidad. No han presentado pruebas concluyentes de que los humanos desciendan de ancestros animales. Los argumentos que parten de la ontogenia⁵ o del registro fósil de huesos y cráneos humanos se vienen abajo en ausencia de formas transicionales. Existe una diferencia esencial entre los humanos y los animales.

Aún más devastadora es la incapacidad del darwinismo para explicar la dimensión psíquica de nuestra humanidad. Los intentos de extraer todos los fenómenos mentales humanos (conciencia, lenguaje, religión, moral, etc.) de los de los animales no han tenido éxito. Como sucede con el origen del movimiento, el origen de la vida y la teleología, la conciencia, el lenguaje, el libre albedrío, la religión y la moral de los humanos siguen estando entre los enigmas del mundo que esperan su resolución. La relación entre nuestra mente y nuestro cerebro no se parece a la que hay entre la bilis y el hígado o la orina y los riñones. En palabras de Max Müller, el lenguaje es y seguirá siendo el Rubicón entre nosotros y el mundo animal. La explicación psicológica de la religión es insostenible, y la derivación de la moral a partir de los instintos sociales humanos tampoco logra explicar los imperativos del bien, la conciencia, la responsabilidad, el sentido de pecado, el arrepentimiento, el remordimiento y el castigo. Así, el darwinismo tiende hacia el materialismo, donde encuentra su punto de apoyo más sólido, y por lo tanto subvierte la religión y la moral y destruye nuestra naturaleza humana. Si no somos portadores de la imagen de Dios, *caídos y humanos*, sino solo animales muy evolucionados, esto nos degrada como seres responsables, religiosos, morales. Desde el punto de vista de la evolución, no se puede sostener el concepto de la humanidad como imagen de Dios. La teoría de la evolución nos obliga a volver a la creación tal como nos la presenta la Escritura.

[281] La teoría de la evolución también choca con la Biblia acerca de temas como la edad, la unidad y la morada originaria de la humanidad. Muchas personas de este mundo atribuyen a la humanidad una edad muy avanzada; algunos hablan de múltiples eras mundiales y de miríadas y cientos de miles de años. La antropología moderna reintroduce estas cifras fabulosas sin mucha coherencia; los números van entre los 10 000 y los 500 000 años o incluso

más.⁶ Si nos tomamos en serio la teoría de la evolución, los cálculos de cuánto tiempo sería necesario para que el ojo humano se formase a partir de una diminuta mácula de pigmento y para que el cerebro de los mamíferos se desarrollase desde un ganglio originario, y luego multiplicamos esa cifra para explicar toda la vida presente en la Tierra, el resultado es realmente épico. El propio Darwin, en la primera edición de *El origen de las especies*, llegó a la cifra de 300 millones de años para la edad de la vida sobre la Tierra, y otros usaron cifras incluso más elevadas.⁷ Los cálculos más recientes reducen el rango al lapso entre 10 y 100 millones de años (una cifra incierta, sujeta a modificación de un momento a otro),⁸ situando así mucho más cerca el origen de la vida y de la humanidad. Los cálculos basados en la geología son hipotéticos y distan mucho de ser fiables. Las fechas no aclaran este asunto.

Sin embargo, sí disponemos de ciertos datos cronológicos que nos proporcionan la historia y los monumentos de distintos pueblos, notablemente Egipto y Babilonia. Aquí, como enseña la propia Escritura, tenemos indudablemente unas civilizaciones antiguas que ya existían hasta el punto más lejano de la historia al que podemos remontarnos. Pero aun así la cronología sigue siendo tan incierta que no podemos basar mucho en ella. Es un laberinto sin un hilo que guíe al viajero. El único caso en que podemos hablar de una historia y una cronología es el del pueblo de Israel. La cronología de los mil primeros años antes de Cristo está muy bien establecida, en ocasiones incluso con detalles; del segundo milenio antes de Cristo parece que disponemos solo de unos pocos puntos de referencia fijos; y en los mil años anteriores, es decir, antes del 2000 a. C., todo es incierto.⁹ Así llegamos a una época que no supera en mucho al periodo de entre 5000 a 7000 años antes de Cristo, aunque es necesario que admitamos

que los académicos están muy lejos aún de haber alcanzado un consenso sobre la cronología de la Biblia.

[282] No cabe ninguna duda de que la Escritura enseña la unidad de la raza humana (Gn. 1:26; 6:3; 7:21; 10:32; Mt. 19:4; Hch. 17:26; Ro. 5:21 y ss.; 1 Co. 15:21 y ss., 45 y ss.). Exceptuando la Estoa, que enseñaba que todos los seres humanos formaban un solo cuerpo inclusivo (*sistegma politikon*), y por tanto propugnaban la justicia y el amor universales,¹⁰ esta doctrina casi nunca ha sido admitida por los que están fuera del círculo de la revelación. Los griegos miraban orgullosos por encima del hombro a los “bárbaros”, y los pueblos de India crearon cuatro castas de personas, cada una de las cuales tenía un origen distinto. Después del Renacimiento volvió a surgir la idea de diversos orígenes de la raza humana, bajo la forma del genuino *poligenismo* o *coadamitismo*, es decir, el descenso de diversas razas partiendo de ancestros diferentes, o como *preadamitismo*, es decir, el descenso de los pueblos salvajes de piel oscura de un ancestro anterior a Adán, mientras que este se consideraba el ancestro de los judíos y de la raza blanca.¹¹ El concepto de los orígenes múltiples se volvió más plausible cuando en el siglo XVIII fue aumentando el conocimiento de los pueblos del mundo, y la gente empezó a ser consciente de la gran diversidad en el color, el cabello, la complexión, las costumbres, etc. Después de 1860, el darwinismo se sumó a estos paradigmas, y muchos de sus abogados se hicieron poligenistas, aun cuando la teoría de la variabilidad se podría usar perfectamente para defender el monogenismo. El darwinismo no puede responder a la pregunta sobre el origen y la edad de la humanidad; la transición entre animal y humano se produjo con tanta lentitud que, en realidad, no hubo un primer hombre.

Ahora bien, la existencia de diversos pueblos y razas dentro de la humanidad es, sin duda alguna, un tema importante, cuya solución ni siquiera estamos cerca de

encontrar. Las diferencias de color, cabello, forma craneal, idioma, ideas, religión, costumbres y demás son tan grandes, y la expansión de la única raza humana por todo el planeta (por ejemplo, a las islas del mar del Sur y a América) tan desconocida que la idea de los distintos orígenes de los pueblos no nos sorprende. Lo que nos enseña la Escritura es que un solo acto de Dios, que intervino en el desarrollo de la humanidad (Gn. 11), produjo esta variación. Lo que es más importante, esta repartición y esta diversificación tienen un profundo significado religioso-ético. El aislamiento y la intensificación de las diferencias lingüísticas condujeron a la decadencia intelectual y espiritual. La confusión de idiomas es el resultado de la confusión de ideas, en la mente y en la vida. Incluso entonces, con toda aquella división y quebrantamiento, se ha conservado la unidad. A medida que aumenta nuestro conocimiento de la lingüística vamos encontrando cada vez más parentesco y más unidad de origen en idiomas que en el pasado nadie sospechó ni remotamente que estuvieran relacionados; sigue costando hacer una clasificación absoluta. Génesis 10, en consecuencia, mantiene la unidad de la raza frente a toda la diversidad, y Johann von Müller dijo, con gran razón: “Toda historia debe comenzar con este capítulo”.

Aquí el darwinismo no puede plantear objeciones contra un origen común, e incluso proporciona un marco conceptual para explicar la posibilidad de que se produzca una amplia variación de cambios dentro de una especie dada como resultado de diversas influencias externas. Por grande que sea la diferencia entre las razas, la unidad y el parentesco más profundos son evidentes. Personas de las razas más dispares pueden procrear y tener hijos fértiles, compartir atributos y prácticas fisiológicas y sociales, y tener en común muchas dimensiones intelectuales, religiosas, morales, sociales y políticas. La unidad de la raza

humana, como enseña la Escritura, queda poderosamente confirmada por todo esto. Esta afirmación de unidad no es algo baladí, sino que tiene la máxima importancia: es la presuposición de la religión y de la moralidad. La solidaridad de la raza humana, el pecado original, la expiación de Cristo, la universalidad del reino de Dios, la catolicidad de la Iglesia y el amor por el prójimo se encuentran fundamentados en la unidad de la humanidad.

[283] Por último, existe la diferencia al respecto de la morada original de la humanidad. Génesis 2 relata que Dios, después de crear a Adán, plantó un huerto en Edén (2:8). Este *'ēden* (deleite, tierra de deleite) no es idéntico, por tanto, con el paraíso, sino una región en la que se plantó el huerto (LXX: *paradeisos*). Entonces a este paraíso se le llama “el huerto del Edén” (Gn. 2:15; 3:23), “el huerto de Dios” (Ez. 31:8-9), “el huerto de Jehová” (Is. 51:3), y en ocasiones se identifica con el Edén (Is. 51:3; Ez. 28:13; 31:9). Del huerto sale un río y se divide en cuatro brazos o ramales, que se llaman Pisón, Gihón, Hidekel y Éufrates. Los dos últimos ríos son el Tigris y el Éufrates, pero al respecto de los dos primeros siempre ha habido discrepancias. Algunos lo interpretaron alegóricamente,¹² y la mayoría procuró evitar identificar la situación geográfica del paraíso hasta que Agustín Steuco de Gubbio, llamado Eugubinus († 1550), en su obra *Kosmopoia* (Lyons, 1535), desarrolló la hipótesis de que los cuatro ríos son los estuarios de un río enorme, el llamado Tigris-Éufrates, y por consiguiente el paraíso está situado cerca de la ciudad moderna de Corna. Tanto católicos romanos como protestantes aceptaron con agrado esta sugerencia. A mediados del siglo XVII otra propuesta, la llamada hipótesis armenia, sostenía que los ríos se podían localizar en un área mucho más al norte, a saber, Armenia. Por el contrario, Friedrich Delitzsch, en su obra *Wo lag da Paradies?* (Leipzig: Hinrichs, 1881), buscó la localización del paraíso en una dirección más al sur: en el

paisaje de Babilonia. Otros consideran que el relato es una saga en la que Pisón y Gihón denotan originariamente el Indo y el Oxus (J. D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald y otros), y hay aún quien lo considera un mito, en el que Havila representa la tierra áurea de la saga, y el Gihón es el Ganges o el Nilo.¹³

La mayoría de antropólogos y lingüistas ya no tienen en consideración el relato de Génesis 2 y mencionan diversos países como la morada originaria de la humanidad. Pero distan mucho de estar de acuerdo entre ellos, y han conferido ese honor a prácticamente todos los países. Aparte de esto, muchos eruditos dan por hecho que no hubo un solo lugar donde vivieron los humanos por primera vez, sino que creen que la evolución de animal a humano tuvo lugar en diversos puntos del mundo, combinando así el darwinismo y el poligenetismo (p. e., Haeckel y otros). Estas conjeturas son una indicación de la incapacidad de la ciencia para hablar con certidumbre sobre este tema. La etnología, la lingüística, la historia y las ciencias naturales nos proporcionan datos que hacen plausible la elección de Asia como morada originaria del ser humano, una decisión que encaja perfectamente con la enseñanza bíblica. En Asia encontramos los pueblos más antiguos, la civilización más ancestral, los idiomas más arcaicos; toda la historia antigua señala a ese continente. Partiendo de esa zona del mundo se ha poblado Europa, África, Australia y también América. Es cierto que en este sentido surgen muchas preguntas para las que aún no tenemos respuesta, pero esta ignorancia no nos da motivos para descartar la enseñanza de la Escritura cuando dice que Asia es la cuna de la humanidad. Por lo que respecta a la localización del paraíso y del Edén, las diversas opiniones sugieren que quizá la geografía precisa ya escape a nuestra capacidad de determinarla, pero la Escritura y la ciencia se unen para dar testimonio de que es

en Asia donde debemos buscar la cuna originaria de la humanidad.

LA NATURALEZA HUMANA

[284] Ser humano es ser portador de la imagen de Dios, creados a su semejanza y originariamente justos y santos. El mundo entero revela los atributos y las perfecciones de Dios, y toda criatura, cada una a su manera, es la encarnación del pensamiento divino. Pero solo los seres humanos son *imágenes* de Dios, cabeza y corona de toda la Creación, tanto *μικροθεος* (micro-dios) como *μικροκοσμος* (microcosmos). Incluso los paganos admiten esto y hablan de los humanos como los parientes y la descendencia de Dios. Además, prácticamente todos los pueblos tienen tradiciones de una era dorada de inocencia y bendición, de plena comunión con los dioses. Estas historias las celebraron en cantos los poetas Hesíodo, Ovidio y Virgilio, y las reconocieron los filósofos. Sin embargo, solo la Escritura proyecta una luz plena y certera sobre esta doctrina de la semejanza entre los humanos y Dios. La primera narrativa de la Creación nos dice que Dios formó a la humanidad a su imagen y semejanza (MT: בצלםנו בדמותנו; LXX: κατ' εἰκονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιωσιν; Vulg.: *ad imaginem et similitudinem nostram*, Gn. 1:26-27). Esto queda confirmado en Génesis 5:1 y 9:6, y se celebra en el Salmo 8 y en Eclesiastés 7:29. En cuanto al resto, el Antiguo Testamento dice poco sobre el estado originario de integridad (*status integratis*). El Nuevo Testamento habla directamente de ello solo en 1 Corintios 11:7, donde a los humanos se los llama “imagen y gloria de Dios”, y en Santiago 3:9 se dice que estamos “hechos a la semejanza de Dios”. Lucas 3:38 llama a Adán “hijo de Dios”, y Pablo cita a un poeta pagano que sostenía que “linaje suyo somos” (Hch. 17:28). Sin embargo, indirectamente, también Efesios 4:24 y Colosenses 3:10 tienen gran

importancia en este aspecto cuando hablan del “nuevo hombre” del que hay que “revestirse”, “creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad”, que se va “renovando hasta el conocimiento pleno conforme a la imagen de su creador”. La nueva persona en Cristo no se crea *ex nihilo*, sino es *renovada*, como enseña claramente la palabra ἀνακαινουςθαι (Col. 3:10). Subyacente en estos dos pasajes hallamos la idea de que la humanidad fue creada originariamente a imagen de Dios, y en la recreación es renovada conforme a ese modelo.

¿Qué significa “imagen de Dios”? Aunque los dos términos, “imagen” y “semejanza” (צלם y דמות, εἰκων y ὁμοιωσις) no son idénticos, ciertamente, se usan de forma intercambiable y no existe una distinción material esencial entre ellos. El concepto de “imagen” es más rígido, y el de “semejanza” más fluido y “espiritual”, por así decirlo; en el primero predomina la idea de un prototipo, y en el segundo el de un ideal.¹⁴ La semejanza es una cualificación ulterior, una intensificación y complemento de la imagen. “Semejanza”, como tal, es más débil y amplia que “imagen”; un animal tiene algunos rasgos en común con el ser humano (semejanza), pero no es la imagen de este. “Imagen” nos dice que Dios es el arquetipo, y la humanidad el ectipo; “semejanza” añade el concepto de que la imagen se corresponde con el original en todas sus partes. Nada puede construirse con base en una variación de las preposiciones “en” (ב) y “a” (כ); se usan indiscriminadamente. Aparte de esto, las palabras “imagen” y “semejanza” no sugieren que hemos sido creados en función de algo que tiene Dios y que se llama “imagen” o “semejanza”, sino que *somos* su imagen y semejanza. Esto no hace referencia a determinados atributos, ya sea de Dios o nuestros, sino más bien dice que *toda* la persona humana es la imagen de toda la deidad. Así, el significado de la imagen de Dios se nos ofrece plenamente en el Hijo, que es

el Verbo (λογος); el Hijo (υῖος), la imagen (εἰκων) o la huella (χαρακτηρ του θεου) de Dios (Jn. 1:1, 14; 2 Co. 4:4; Col. 1:15; He. 1:3); aquel a quien debemos conformarnos (Ro. 8:29; 1 Co. 15:49; Fil. 3:21; Ef. 4:23 y ss.; 1 Jn. 3:2). Como el Hijo, también los humanos como tales *son* la imagen de Dios. Por supuesto, solo el Hijo es imagen en un sentido absoluto; es el único Hijo engendrado *eterno*, mientras que nosotros somos “hijos” *creados* de Dios. No se expone plenamente lo que esto significa, pero incluye el dominio humano sobre todo el mundo creado (Gn. 1:26; cf. Sal. 8; 1 Co. 11:7) en conformidad con la voluntad de Dios (Ecl. 7:29). Y la recreación en conformidad con la imagen de Dios o Cristo consiste principalmente en la nueva persona en la justicia y en la santidad de la verdad.

[285] La persona integral es la imagen de la deidad. Los extensos debates sobre la imagen de Dios surgieron de definiciones parciales: la racionalidad humana, el dominio sobre la Creación, el libre albedrío o cualidades morales como el amor o la justicia. Pero gradualmente salieron a primer plano dos paradigmas, que apelaban a la distinción entre imagen (צל) y semejanza (תִּסְדֵּק). Algunos (Clemente de Alejandría, Orígenes) restringen el estado originario a la “imagen”, definida como *racionalidad*, siendo la “semejanza” una *santidad* potencial que debe adquirirse en el camino a la obediencia.¹⁵ Esta concepción “naturalista” enfatizaba la libertad de la voluntad y la santidad como un bien que debía alcanzarse mediante esfuerzos morales.¹⁶ Otros creían que la semejanza, como un don de la santidad positiva, se recibió inmediatamente también durante la creación, pero que, perdida tras la Caída, se recuperó solo por medio de Cristo.¹⁷ Más tarde Pelagio apeló a la primera postura cuando identificó la esencia y el estado originario de la humanidad con una libertad formal de elección moral. Él creía que nuestra posibilidad natural de perfección, que Dios nos da, no se puede perder, y por lo tanto sigue

intacta; Dios concede la capacidad (*posse*), pero la voluntad (*velle*) depende de nosotros.¹⁸ Más adelante, esta postura encontró aceptación entre los socinianos, los anabaptistas, los remonstrantes y numerosos teólogos modernos, que sitúan la imagen de Dios solamente en la personalidad humana libre, en nuestra naturaleza racional o moral, nuestra inclinación ético-religiosa, nuestra vocación de tener comunión con Dios.¹⁹ Esto abre la puerta a una concepción revolucionaria que percibe la esencia de la humanidad en un proceso infinito de mejora impulsada por la voluntad. El paraíso está delante de nosotros, no a nuestra espalda.

[286] Este paradigma es diametralmente opuesto a la Escritura, que no considera que el estado animal primitivo sea una fase temprana de la historia humana. La ciencia tampoco ofrece evidencia alguna de esta hipótesis, y se enfrenta a numerosas objeciones filosóficas y teológicas. En este campo, una definición filosófica anterior de lo que significa ser humano es determinativa, no evidencia histórica. Sobre las cuestiones como la vida, la conciencia, el lenguaje, la moral, la religión, la diferencia entre verdad y falsedad, etc., encontramos una notable ambivalencia entre los modernistas. Aun afirmando la evolución y negando un estado de integridad, quieren afirmar una unicidad de la disposición religiosa y moral humana y luego buscar refugio en un concepto pelagiano de inocencia original, indiferencia moral y potencialidad plena. Pero este “tercer camino” mediador más allá de la Creación y de la evolución, que intenta aceptar ambas en lo tocante a la persona humana, es insostenible.

Primero, la Escritura enseña claramente que, tanto física como psíquicamente, los humanos fueron creados como adultos en “una edad de vigor”,²⁰ como agentes capaces de actuar libremente. Queda claro, partiendo de la aprobación divina que recibieron (Gn. 1:31), el mandamiento probatorio

(Gn. 2:16-17), el nombramiento de los animales (Gn. 2:19-20), la declaración sobre Eva (Gn. 2:23-24), la forma de la tentación (Gn. 3:1 y ss.) y la actitud de Adán y Eva tras la Caída (Gn. 3:7 y ss.) que los primeros humanos fueron creados positivamente buenos, no moralmente indiferentes. En segundo lugar, esta irresolución solo hace que empeore el problema; ¿cómo se convierte en realidad una potencialidad? En palabras de Fichte: “Uno se pregunta (si es que de verdad es necesario asumir un origen para toda la raza humana) quién educó a la primera pareja humana. Tuvieron que ser enseñados, pero un ser humano no pudo educarlos. Por lo tanto, tuvieron que ser educados por otro ser racional, alguien que no fuese humano... Los adoptó un espíritu, de una forma parecida al modo que se expresa en un venerable documento antiguo, que hablando en términos generales contiene la sabiduría más profunda y sublime y plantea resultados a los que al final tiene que volver toda filosofía”.²¹ ¡Increíble! Para eludir un milagro se dan por hecho muchos. No parece que quede ningún motivo sólido para negar la creación de la humanidad en un estado de integridad, como enseña la Escritura.

La postura que estamos criticando también sostiene que la santidad innata es imposible; se nos dice que la santidad es siempre el producto de la lucha y el esfuerzo. Si Adán hubiera sido creado como un ser positivamente santo, era necesariamente bueno y sin libertad de ser otra cosa.²² Esto exige un estado indiferenciado anterior a la vida moral, a partir del cual los humanos tuvieron que evolucionar mediante un acto de libre albedrío en una u otra dirección, y reduce la imagen de Dios a una personalidad puramente desnuda, meramente formal, una abstracción. Ninguna realidad humana se corresponde con esto; como criaturas con intelectos y voluntades concretas, que *hagamos* el bien depende de que *seamos* buenos. La Escritura, por lo tanto, enseña que, tanto en la Creación como en la recreación, la

santidad es un don de Dios; quienes lo tienen, pueden desarrollarlo más en palabra y en obra; quienes no lo tienen, no pueden adquirirlo por su cuenta. Por último, son realmente problemáticas las implicaciones de que Dios permitiera que sus criaturas fuesen tentadas más allá de su capacidad de resistencia; entonces, la Caída es solo una desgracia sin culpables, un destino casi ineludible. Esto destruye la frontera entre los estados de la integridad y la corrupción; la imagen puramente formal de Dios permanece intacta incluso después de la Caída.

[287] Frente a esta visión naturalista de la naturaleza humana, la tradición católica romana plantea una sobrenatural, que entiende la gracia infusa como el medio por el cual los seres humanos alcanzan y merecen su fin verdadero y sobrenatural, la visión de Dios. Esta postura se desprendió de la idea del estado de gloria (*status gloriae*) al que Cristo y su Espíritu elevan a los creyentes (Jn. 1:12; Ro. 8:14-17; 1 Co. 2:7 y ss.; Ef. 1:15 y ss.; 2 P. 1:2 y ss.; 1 Jn. 3:1-2, etc.).²³ Gradualmente, bajo la influencia neoplatónica, esto se concibió como una condición que trascendía con mucho la naturaleza, una visión de Dios conforme a su esencia, deiformidad o deificación, incluso una participación corpórea en la naturaleza divina, una “fusión” con Dios. A esto se añadió una doctrina de las buenas obras meritorias; aunque la gracia infusa, recibida en el bautismo, era claramente necesaria, entonces la persona podía hacer buenas obras que podían, *ex condigno* (por un mérito pleno)²⁴ obtener la beatitud eterna. De aquí procede la doctrina católica romana del “don sobreañadido” (*donum superadditum*). La justicia creada y terrenal de Adán no era suficiente para alcanzar su destino final de gloria; para ello necesitaba una gracia sobrenatural que se sobreañade a su naturaleza de criatura humana. La gracia eleva y perfecciona la naturaleza. Este supernaturalismo constituye uno de los *loci* más importantes y característicos

de la teología católica romana, y crea una concepción dual de la humanidad: la humanidad sin la gracia sobrenatural no tiene pecado, pero su religión y virtud “naturales”, así como su destino, se ven limitados en la Tierra; el don sobreañadido de la imagen de Dios produce la religión y la virtud sobrenaturales y proporciona un destino celestial.

La antropología teológica católica romana, dualista, no se detiene aquí. Si el don sobreañadido es necesario para llevar una vida santa agradable a Dios y que consiga la vida eterna, su ausencia en el estado original supone la susceptibilidad de Adán a la muerte y al sufrimiento; entonces, la muerte no es la paga por el pecado. De igual manera, en el caso de pecados como la lascivia (concupiscencia), el conflicto entre la carne y el espíritu es natural para las criaturas. Para dilucidar esto, Roma añadió un tercer concepto a los dones *naturales* (dados en la Creación) y los dones *sobrenaturales* (sobreañadidos), a saber, los dones *preternaturales*, que impidieron que Adán fuera susceptible al sufrimiento y a la muerte, y que restringieron su concupiscencia. Estos tres tipos de dones, natural, preternatural y sobrenatural, tienen como paralelo tres tipos de justicia. El Catecismo Romano se limita a hacer una lista de estas cosas sin conseguir una visión coherente del todo: gracias a un don divino, Adán no era susceptible de morir y sufrir; su alma fue creada a imagen y semejanza de Dios; además, su concupiscencia estaba controlada y sujeta a la razón; entonces, a todo esto, Dios añadió la justicia y el dominio originales. La doctrina católica romana de la imagen de Dios es inherentemente incompleta y, en parte por este motivo, no logra satisfacer a la mente teológica.

[288] Esta doctrina es inadecuada porque se basa en la visión errónea de nuestro destino final. El estado de gracia y de gloria, en el que participamos tanto aquí como en el más allá, se describe ciertamente como participación en la

naturaleza divina, como la visión de Dios, como la vida eterna, la beatitud eterna, etc. Lo que ojo no vio ni oído oyó, ni pudo concebir el corazón del ser humano, es lo que Dios, en la dispensación neotestamentaria del pacto de gracia, ha preparado para aquellos que le aman (1 Co. 2:9). Pero Roma contempla este destino final humano como una visión neoplatónica de Dios y una fusión mística del alma con Dios. Como contraste, la Escritura enseña que los beneficios de Cristo, incluyendo la vida eterna, no son solo realidades futuras, sino también presentes (1 Co. 2:9-10; Jn. 3:16, 36; 17:3; Ro. 8:14 y ss.; Gá. 4:6; 1 Jn. 3:1-2); incluso la participación en la naturaleza divina es una promesa ya concedida en la Tierra (2 P. 1:4). Además, la visión de Dios viene mediada por la vida ética cristiana (Mt. 5:8; He. 12:10; 1 Jn. 3:6), no por las obras meritorias, que son posibles, incluso ellas, solo por la gracia. Nuestra objeción principal es que la Escritura no habla del estado de gloria como “sobrenatural” o “sobreañadido” en el sentido católico romano. Aunque es un don de la gracia que sobrepasa con mucho nuestro pensamiento y nuestra imaginación (1 Co. 2:9; 13:12; 1 Jn. 3:2), y aunque lo que Cristo ganó para nosotros es muchísimo más de lo que Adán perdió, nada en la Escritura apunta en absoluto a la idea de que es algo “sobreañadido” y no parte de nuestra naturaleza humana original. Construir un puente hecho de méritos por el cual merecemos, en algún sentido, nuestro destino final (*ex condigno*, “por mérito proporcional”) no hace justicia a la gracia. Entonces la gracia se halla en oposición física a la naturaleza, no al problema ético del pecado; no a la respuesta divina al pecado y la culpa, sino a la naturaleza humana, inferior. Aquí el pecado original pierde su radicalidad; solo se refiere al don sobreañadido perdido. Ni siquiera la vida eterna es ya un don verdadero de la gracia divina, sino una recompensa adecuada, digna, proporcional, por el trabajo hecho.

En la práctica, esta concepción triple de la naturaleza humana ennoblece a la humanidad pecadora más allá del lugar que le corresponde y crea una jerarquía sin fundamento entre los creyentes. El resultado final es la clasificación y la organización de aquellos que están en el camino hacia la *visio dei* (clero y laicos, monjes y personas ordinarias), con el místico contemplativo en el nivel más elevado. En el catolicismo hay lugar para todos; teniendo en cuenta la capacidad y el estado de cada persona, dispone de diversos ideales para distintas personas, y no hace a todos las mismas exigencias morales y religiosas.

Roma comparte con la Reforma la difícil tarea de explicar cómo se puede perder el estado originario de justicia en que se hallaba Adán. Roma intenta resolverlo contraponiendo dualísticamente espíritu y materia como enemigos naturales que exigen la gracia sobrenatural para evitar el conflicto. En palabras del gran apologista de Trento, el cardenal Belarmino: "...desde el principio de la Creación la providencia divina, para aplicar un remedio a esta enfermedad o debilidad de la naturaleza humana que nace de su condición material, añadió en el ser humano un determinado don notable, a saber, la justicia original, para sustentar, como si se tratase de una brida de oro, la parte inferior a la superior, y [para sujetar] la parte superior, que se somete fácilmente, a Dios".²⁵ La carne, por su propia naturaleza, se opone aquí al espíritu. Por lo tanto, según Roma, la gracia es un don sobrenatural como tal y no incidentalmente una respuesta divina al pecado. El pecado no altera en ningún modo la naturaleza de la gracia; tanto antes como después de la Caída, fue una *elevación* de la humanidad *por encima de la naturaleza*. Como religión de redención, el cristianismo no es una *reparación*, sino una *elevación* de la naturaleza; eleva la naturaleza por encima de sí misma, diviniza la humanidad. Hablando estricta y lógicamente, la encarnación fue necesaria antes de la Caída

y aparte del pecado; para que el hombre se volviera como Dios, Dios tenía que volverse hombre. La expiación está subordinada a la encarnación; el punto de gravedad no radica en la satisfacción por el pecado y el perdón de este, sino en la humanización de Dios y la divinización de la humanidad. La Reforma se mantuvo firme frente a esta filosofía neoplatónica y areopagita porque la Escritura no establece semejante contraste entre lo natural y lo sobrenatural; solo conoce una idea de humanidad, una ley moral, un destino final y un sacerdocio, que es la porción de todos los creyentes.

[289] Los teólogos protestantes rechazaron esta concepción dualista, sobre todo el carácter meritorio de la elevación natural. También pensaron que la postura católica romana debilitaba la doctrina del pecado original. Pero los reformadores también tuvieron que distinguir lo que quedaba de la imagen de lo que se había perdido de ella. Con este fin usaron los términos “sustancia”, “esencia”, “atributos”, “dones” e incluso “dones sobrenaturales”. Incluso aunque los protestantes retuvieron la expresión “dones sobrenaturales”, se referían a algo distinto, al rechazar cualquier diferencia esencial entre ser verdaderamente humano y ser cristiano. No consideraban que la gracia *elevase* y *perfeccionase* la naturaleza más allá de su carácter creado, sino que la *restauraba* y *sanaba* del pecado y de sus consecuencias. La Reforma se oponía al concepto romano de la naturaleza y de la gracia como un asunto de principio fundamental. Pero había diferencias: los luteranos tendieron a identificar la imagen con los dones originales de la justicia, mientras que los reformados incorporaron a la imagen toda la esencia humana, aunque distinguían entre un sentido más estrecho y otro más amplio de la imagen. Esta distinción conserva la enseñanza escritural que dice que, por un lado, a la humanidad caída se la llama aún imagen de Dios y debe ser respetada como

tal (Gn. 5:1; 9:6; Hch. 17:28; 1 Co. 11:7; Stg. 3:9); y por otro lado el contenido primario de la imagen de Dios (es decir, conocimiento, justicia y santidad) se perdió, y solo se recuperó en Cristo (Ef. 4:24; Col. 3:10). Así los teólogos reformados eludieron errores importantes que contraponían la gracia a la naturaleza en vez de al pecado. Los reformados añadieron también la distinción crucial entre Adán como era en el huerto y lo que aún debía ser. El locus de la imagen de Dios solo puede tratarse adecuadamente en estas tres áreas: la imagen de Dios en el sentido amplio, la imagen de Dios en el sentido estrecho, y el desarrollo o destino de la imagen de Dios, es decir, en la doctrina del pacto de obras.

[290] Estos debates tienen importancia para toda la gama doctrinal y teológica. La justicia original de Adán, ¿fue *natural* o, al menos en parte, *sobrenatural*? Los teólogos reformados sostuvieron lo primero para preservar la idea de que la imagen de Dios (es decir, la justicia original) era inseparable del propio concepto de lo que es ser humano. Perder la imagen no es accidental, sino fundamental. Según el punto de vista romano, podemos perder “la justicia sobrenatural” y seguir siendo buenos humanos, estar completos y sin pecado. Los protestantes niegan esto categóricamente. No existe un estado intermedio entre ser una imagen de Dios y un pecador; uno es un hijo de Dios, su descendencia, su imagen, o es un hijo de la ira, muerto en sus pecados y transgresiones. Sin duda que recibir la justicia perfecta de Cristo es un don sobrenatural, pero es “accidental”, “incidental”; como una persona ciega que recupera la vista, recuperamos aquello que pertenece a nuestro propio ser; se restaura nuestra genuina humanidad. La adoración espiritual que ofrecemos a Dios, “sacrificio vivo, santo, agradable a Dios” (Ro. 12:1), es simplemente lo que era original e integralmente humano. Dios reclama todo nuestro ser (mente, corazón, alma, cuerpo y fuerzas) para

que le sirvamos y le amemos. La ley moral es única para todos los humanos de todos los tiempos; no existe una justicia “inferior” y otra “superior”, no hay una doble moral ni un doble conjunto de deberes.

Ahora bien, esta espléndida visión de la imagen de Dios y de la justicia original se ha hecho valer más claramente en la Iglesia y en la teología reformada que en la luterana. Según la teología luterana, la imagen de Dios está restringida a la justicia original, y por consiguiente se perdió del todo cuando se perdió la segunda. Esto genera una línea de demarcación demasiado radical entre lo espiritual y lo mundano, entre lo celestial y lo terrenal; se opaca la conexión entre naturaleza y gracia, entre Creación y recreación. Cuando pensamos en las personas pecaminosas que son totalmente sordas y ciegas para los asuntos espirituales, pero que en lo terrenal logran hacer mucho bien, en cierto sentido las hacemos independientes de la gracia de Dios en Cristo. La teología reformada distingue entre un sentido más amplio y uno más estrecho de la imagen, pero insiste en que se encuentran íntimamente relacionadas, y que juntas constituyen la imagen plena de Dios. El ser total, toda la persona humana es la imagen de Dios, y no solo “algo” en nosotros. El pecado, que precipitó la pérdida de la imagen de Dios en el sentido estricto y malogró y arruinó la imagen de Dios en el sentido amplio, afecta profundamente a la persona integral, y tiene la máxima importancia para toda su vida y su trabajo, también en la familia, la sociedad, el estado, las artes, la ciencia y demás.

[291] Es importante insistir en que la persona integral es la imagen del Dios completo, es decir, trino. El alma humana, todas las facultades humanas, las virtudes del conocimiento, la justicia y la santidad, e incluso el cuerpo humano, son imagen de Dios. Así, un ser humano no *lleva* o *tiene* la imagen de Dios. En nuestra condición de humanos,

somos la semejanza o la descendencia de Dios (Gn. 1:26; 9:6; Lc. 3:38; Hch. 17:28; 1 Co. 11:7; Stg. 3:9). Por consiguiente, el propio Dios, la deidad al completo, es el arquetipo del ser humano. La Escritura no respalda esa hipótesis que se defiende a menudo y que dice que la humanidad está creada específicamente a imagen del Hijo o del Cristo encarnado.²⁶ La Escritura nos dice repetidas veces que la humanidad fue hecha a imagen de Dios, no que hemos sido modelados a partir de Cristo, sino que él fue hecho a nuestra semejanza (Ro. 8:3; Fil. 2:7-8; He. 2:14), y que nosotros, habiendo sido conformados a la imagen de Cristo, ahora nos estamos pareciendo más a Dios (Ro. 8:29; 1 Co. 15:49; 2 Co. 3:18; Fil. 3:21; Ef. 4:24; Col. 3:10; 1 Jn. 3:2). Por lo tanto, es preferible decir que el Dios trino (no solo Cristo) es el arquetipo de la humanidad,²⁷ mientras al mismo tiempo ejercemos la máxima prudencia al analizar las analogías psicológicas trinitarias en el alma humana.²⁸ Así, la imagen se extiende para abarcar toda la persona; no se excluye nada, alma y cuerpo, todas las facultades y capacidades, en todas las condiciones y relaciones. Por supuesto, es cierto que de la misma manera que los atributos de Dios se revelan más claramente en algunas criaturas que en otras, la imagen de Dios se revela con mayor claridad en una parte del organismo humano que en otra, más en el alma que en el cuerpo, más en las virtudes éticas que en las capacidades físicas. Esto no modifica la verdad de que toda la persona es la imagen del Dios trino.

Dios es, antes que nada, demostrable en el alma humana. La Escritura nos dice que Dios hizo al hombre del polvo de la tierra al insuflar aliento en su nariz (חַיִּים נְשָׁמָה), haciéndolo así un alma viviente (חַיָּה נֶפֶשׁ, ψυχὴ ζῶσα). El aliento de vida es el principio de la vida; el alma viviente es la esencia de la humanidad. Con esta combinación, la Escritura otorga a la humanidad un lugar único e independiente y evita tanto el panteísmo como el

materialismo. Los términos נפש y רוח (πνευμα y ψυχη), que denotan el componente invisible del hombre, reflejan simplemente el paralelismo bíblico. Dado que la Escritura emplea estos términos antropológicos de manera intercambiable, es un error atribuirle precisión científica; no denotan dos sustancias distintas y arrojan una tricotomía de cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo, la distinción entre “espíritu” y “alma” nos recuerda que los humanos son “espíritu” de una manera que los animales no lo son, gracias al aliento de vida del propio Dios (Gn. 2:7). Además, nuestro espíritu es distinto del Espíritu de Dios (Gn. 41:8; 45:27; Éx. 35:21; Dt. 2:30; Jue. 15:19; Ez. 3:14; Zac. 12:1; Mt. 26:41; Mr. 2:8; Lc. 1:47; 23:46; Jn. 11:33; Hch. 7:59; 17:16; Ro. 8:16; 1 Co. 2:11; 5:3-5; 1 Ts. 5:23; He. 4:12; 12:23, etc.). Como los ángeles, nosotros también podemos pensar en cosas espirituales o celestiales, y si es necesario existir sin un cuerpo. Sin embargo, a diferencia de los ángeles, nuestro componente espiritual está adaptado a un cuerpo y organizado para él y está vinculado, también para nuestra vida intelectual y espiritual, al mundo sensorial. Como seres dotados de sentidos, y materiales, estamos relacionados con los animales; como seres racionales, espirituales, somos semejantes a los ángeles. Existimos entre los ángeles y los animales, relacionados con ambos, pero distintos de ellos, unimos y reconciliamos en nosotros el cielo y la tierra, las cosas invisibles y visibles. No debemos olvidar que, en Cristo, Dios tomó la naturaleza de la humanidad, no la de los ángeles. Precisamente en este sentido los seres humanos y no los ángeles somos la imagen, la descendencia y los hijos e hijas de Dios.

En segundo lugar, las facultades humanas pertenecen a la imagen de Dios. Mientras que el espíritu es el principio, y el alma, el sujeto de la vida en nosotros, el corazón, según dice la Escritura, es el órgano de la vida humana. Es, primero, el centro de la vida física, pero también, en sentido

metafórico, la sede y la fuente de la vida psíquica, de las emociones y las pasiones, del deseo y de la voluntad, del pensamiento y el conocimiento. Del corazón “mana la vida” (Pr. 4:23). Esta vida, que tiene su origen en el corazón, se divide entonces en dos corrientes, la *mente* y la *voluntad*. La “mente” incluye todas las impresiones, la conciencia, las percepciones, observaciones, pensamientos, conocimiento y sabiduría, y se encarna en las palabras y el lenguaje. El corazón también es el centro de todas las emociones, pasiones, impulsos, inclinaciones, apegos, deseos y decisiones de la *voluntad*, que deben ser guiadas por la mente (*νοῦς*) y que se expresan en acciones. Esta rica diversidad y esta abundancia de capacidades y actividades psíquicas de los humanos reflejan a Dios; hacen que nos sea posible ser conformados a Dios y disfrutar de él de la forma más plena, desde todos los ángulos, por así decirlo, en todas las virtudes y las perfecciones de Dios. En el corazón, la mente y la voluntad (*memoria, intellectus, voluntas*), Agustín vio incluso una analogía del ser trino de Dios. Igual que el Padre da vida al Hijo y al Espíritu, y el Espíritu procede del Padre por medio del Hijo, en los seres humanos es el corazón (*memoria*), la vida profunda, oculta de la psique, la que da origen y ser al intelecto y a la voluntad, y concretamente coloca la voluntad en segundo lugar al respecto del intelecto. Gracias al liderazgo de Agustín, la teología occidental descubrió la relación íntima entre las doctrinas de Dios y de la humanidad; enseñó que la vida profunda y oculta del alma se manifiesta mediante las capacidades cognitiva y conativa, y que la segunda estaba dirigida y guiada por la primera.²⁹

[292] En tercer lugar, la imagen de Dios se manifiesta en las virtudes del conocimiento, la justicia y la santidad que se nos dieron con nuestra creación originaria. No fuimos creados como seres neutros con poderes y potencialidades moralmente indiferentes, sino que inmediatamente fuimos

hechos maduros física y éticamente, con conocimiento en la mente, justicia en la voluntad, santidad en el corazón. Ese estado original de bondad creada no debe considerarse una inocencia propia de los niños, pero tampoco cabe exagerarla, como si el estado de integridad original (*status integratus*) fuese igual ya al estado de gloria (*status gloriae*). El conocimiento de Adán, aunque era puro, era limitado y capaz de aumentar; caminaba por fe, no por vista; poseía no solo conocimiento intuitivo, sino también discursivo; conocía el futuro solo mediante revelación especial.³⁰ De igual manera, su justicia y su santidad creadas debían preservarse, desarrollarse y traducirse en actos. La justicia original de Adán (*justitia originalis*) era un don gratuito de Dios, y era la providencia de Dios quien la preservaba segundo tras segundo. Es inconcebible si la aislamos de la comunión con Dios. De la misma manera que el Hijo ya era mediador de la unión antes de la Caída, el Espíritu Santo era incluso entonces el artífice de todo conocimiento, justicia y santidad en la humanidad. En el caso de Adán, esta presencia del Espíritu Santo en su vida era totalmente natural. Ningún ser humano bueno y perfecto se puede concebir en ausencia de la comunión con el Espíritu Santo. Así, también antes de la Caída, el ser humano era la morada de la santa Trinidad completa, un templo espléndido del Espíritu Santo.

En cuarto lugar, el cuerpo humano pertenece también íntegramente a la imagen de Dios. El rechazo de la revelación divina siempre conduce a los filósofos a caer en el empirismo o el racionalismo, el materialismo o el espiritualismo. Pero la Escritura reconcilia a ambos. Una persona humana tiene un “espíritu” (πνεῦμα), pero ese “espíritu” está organizado psíquicamente, y debe, en virtud de su naturaleza, habitar un cuerpo. Los seres humanos son por naturaleza corpóreos y dotados de sentidos; primero (lógica, aunque no temporalmente), el cuerpo de Adán fue

formado del polvo de la tierra, y luego se le insufló aliento de vida. Se le llama “Adán” debido a la tierra de la que fue formado; es “de la tierra, terrenal” (1 Co. 15:47). El cuerpo no es una cárcel, sino una maravillosa obra de arte de manos del Dios todopoderoso, y tan constitutivo de la esencia de la humanidad como lo es el alma (Job 10:8-12; Sal. 8; 139:13-17; Ecl. 12:2-7; Is. 64:8). Es nuestra morada terrenal (2 Co. 5:1), y tan integral y esencial para nuestra humanidad que, aunque arrancado violentamente del alma por el pecado, será reunido con ella en la resurrección de los muertos. La naturaleza de la unión entre el cuerpo y el alma no es ética, sino física. Es tan íntima que una naturaleza, una persona, un ser es el sujeto de ambas y de todas sus actividades. Es una y la misma vida la que fluye por el cuerpo, pero opera y se manifiesta en cada órgano de una manera peculiar al mismo. Ahora bien, este cuerpo, que está tan íntimamente relacionado con el alma, también pertenece a la imagen de Dios. Por supuesto, esto no quiere decir que el propio Dios tenga un cuerpo material, como algunos han pensado y enseñado.³¹ Después de todo, Dios es “espíritu” (πνεσμα, Jn. 4:24) y no tiene cuerpo. El cuerpo humano forma parte de la imagen de Dios en su organización como instrumento del alma, en su perfección formal, no en su sustancia material como carne (σαρξ).³²

Dios, a pesar de ser espíritu, es el Creador de un mundo material al que podemos definir como su revelación y su manifestación. Esta revelación alcanza su punto culminante en la encarnación y nos enseña que el espíritu humano está diseñado para el cuerpo como su manifestación. La encarnación de Dios es prueba de que el cuerpo humano es un componente esencial de esa imagen. Desde el principio, la Creación estuvo tan dispuesta, y la naturaleza humana creada tan inmediatamente, que fuera idónea y digna de tener el grado más alto de conformidad con Dios y para que él habitase de la forma más íntima en ella. De aquí

podemos concluir que el cuerpo participó originariamente de la inmortalidad. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos (Mt. 22:32). La muerte es consecuencia del pecado (Gn. 2:7; 3:19; Ro. 5:12; 6:23; 1 Co. 15:21, 56). En el caso de Adán, esto era condicional, solo era la posibilidad de no morir (*posse non mori*), no la inmortalidad en sí misma (*non posse mori*), ni la vida eterna e imperecedera. La condición era la obediencia. La naturaleza humana de Adán fue creada de tal modo que, en caso de que incumpliera el mandamiento de Dios, podría y debería morir. Aun atado a la tierra, Adán podía ejercer dominio sobre ella; el dominio forma parte integral de la imagen de Dios en los humanos (Gn. 1:26, 28; 2:19-20; 9:2-3; Sal. 8:7-9). Como portadores de la imagen de Dios, los humanos son elevados por encima de todas las demás criaturas, y nombrados señores y reyes sobre todas. Aquí también admitimos que la estancia en el paraíso (Gn. 2:8-15) forma parte de la imagen de Dios. La santidad y la bienaventuranza, la virtud y la felicidad, la dimensión ética y la física, el orden moral y natural en el mundo, el ser y la apariencia, el espíritu y la materia, están unidos. Por consiguiente, y en congruencia con una humanidad caída, tenemos una Tierra sujeta a maldición; por lo tanto, en el más allá, a los malvados les aguarda un lugar de oscuridad; un día los justos caminarán a la luz del rostro de Dios; el ser humano, que no ha caído, pero que es terrenal, se hace un hogar en un paraíso.

[293] De modo que el ser humano integral es imagen y semejanza de Dios, en cuerpo y en alma, en todas las facultades, capacidades y dones humanos. Nada en la humanidad está excluido de la imagen de Dios; esta abarca toda nuestra humanidad y nuestra condición humana, y las constituye. Todo lo que hay en Dios (su esencia espiritual, sus virtudes y perfecciones, sus autodistinciones inmanentes, su autocomunicación y autorrevelación en la Creación) encuentra su analogía, lógicamente finita y

limitada, en la humanidad. Entre las criaturas, los humanos son la revelación suprema y más perfecta de Dios. En la enseñanza de la Escritura, Dios y el mundo, el espíritu y la materia, no son opuestos. El mundo visible, material, es tanto una revelación de Dios hermosa y profusa como lo espiritual. El mundo entero asciende, culmina y se completa, y alcanza su unidad, su meta y su corona en la humanidad, la recapitulación de la naturaleza entera. Como espíritu, el ser humano se parece a los ángeles y se eleva hasta el mundo invisible, pero es al mismo tiempo habitante del mundo visible y está conectado con todas las criaturas físicas. Así, el ser humano forma una unidad del mundo material y el espiritual, es un espejo del universo, un eslabón conectivo, un compendio, un epítome de toda la naturaleza, un microcosmos y, como imagen y semejanza de Dios, un ser micro divino (*μικροθεος*). Como profeta, el hombre explica a Dios y proclama sus excelencias; como sacerdote, consagra todo lo creado a Dios, como ofrenda santa; como rey, guía y gobierna todas las cosas en justicia y rectitud. Al hacer todo esto, apunta a Aquel que, en un sentido aún más alto y rico, es la revelación e imagen de Dios, a aquel que es el unigénito del Padre y el primogénito de todas las criaturas. Adán, el hijo de Dios, fue un tipo de Cristo.

EL DESTINO HUMANO

[294] El destino último de la humanidad, tanto individual como colectivamente, no fue dado en la creación de Adán; era una meta. Cristo, no Adán, es el primer hombre espiritual, pleno, verdadero. En 1 Corintios 15:45-49, Pablo contrasta y compara a Adán con Cristo en términos de su naturaleza y persona, no tanto por lo que hicieron (como en Ro. 5:12-21; 1 Co. 15:22). El primer hombre fue creado “alma viviente” (*ψυχη ζωσα*), “natural” (*ψυχικς*), “del polvo de

la tierra” (ἐκ γῆς χοῖκος); por su resurrección, el segundo hombre se volvió “espíritu vivificante” (πνεῦμα ζωοποιουν), “espiritual” (πνευματικος), “celestial (ἐξ οὐρανου)”. Dado que su cuerpo todavía no era un cuerpo espiritual glorificado, aunque fue el primer humano creado, Adán es inferior a Cristo. Incluso antes de la Caída, Adán era el tipo de Cristo; en su creación, Cristo ya estaba a la vista. La Creación es adecuadamente infralapsaria; lo natural precede a lo espiritual; lo espiritual se edifica sobre lo natural. El caso del apóstol, expuesto con gran profundidad y amplitud, se fundamenta en Génesis 1-2. Existe una diferencia esencial entre lo natural y lo pneumático, entre el estado de integridad y el estado de gloria. Después de la resurrección tanto el estómago como el alimento serán destruidos (1 Co. 6:13), y los hijos de Dios ya no se casarán, sino que serán como los ángeles (Mt. 22:30). Sin embargo, Adán necesitó alimentos y la ayuda de una esposa.

EL PACTO DE LAS OBRAS

El estado de integridad de Adán fue provisional y temporal. La situación condicional de Adán, al estar asociada con la obediencia, junto con el paralelo Cristo/Adán, indujo a los teólogos a concebir el estado original de integridad en términos de un pacto, el pacto de las obras. La única referencia escritural explícita a semejante pacto es Oseas 6:7, que dice que Israel y Judá transgredieron el pacto, “cual Adán” (MT: כְּאָדָם עֲבָרוּ בְרִית; LXX: ὡς ἄνθρωπος; Vulg.: *sicut Adam*). Las traducciones “como un hombre” o “en Adán” son posibles, pero menos probables. El paralelo que Pablo establece en Romanos 5:12-21 entre Adán y Cristo es decisivo en este punto. Mantenemos con Adán la misma relación que con Cristo; la culpa y la muerte son nuestro destino debido a su transgresión, y somos justificados por la

justicia de Cristo. Así, Adán es un tipo de Cristo; es nuestro representante, es decir, la cabeza de nuestro pacto.

[295] Esta idea tan valiosa de la Escritura no fue respetada por los paradigmas naturalista o sobrenaturalista de los que hablamos antes en este capítulo. Pensar en la imagen de Dios como algo que adquirir por la fuerza de la personalidad y la voluntad o negar la justicia original nos lleva a distorsionar la enseñanza bíblica. Según la primera postura, la muerte se considera natural; según la segunda, a Adán se le negó toda susceptibilidad de sufrir y de sentir dolor.³³ Otros llegaron incluso al punto de afirmar que antes de la Caída el alimento era innecesario o estaba restringido a los vegetales, que la procreación tenía lugar sin sentir ningún tipo de placer sensual, o incluso sin mediación del coito.³⁴ Otros creían que la humanidad fue creada andrógina, que la creación de Eva es prueba de la Caída,³⁵ y que en realidad las mujeres no participaban realmente de la imagen divina y de la naturaleza humana.³⁶ Además, a menudo se concebía el paraíso en términos muy idealizados, y se interpretaba alegóricamente: era un lugar donde los animales no morían, donde no había animales salvajes o impuros, las rosas florecían sin espinas, el aire era más limpio, el agua más suave y la luz más brillante.³⁷

Aun así, todo el mundo admite que Adán todavía no tenía la humanidad más elevada, una verdad implícita en el mandamiento probatorio, la libertad de elección, la posibilidad del pecado y de la muerte. Agustín distinguía claramente la capacidad de no pecar (*posse non peccare*) y de no morir (*posse non mori*) de la incapacidad de pecar (*non posse peccare*) y de no morir (*non posse mori*). La segunda no fue conferida aún a Adán, sino dependiente de la condición de la obediencia. Incluso Agustín describió este estado original de Adán frente a Dios como un pacto, un testamento;³⁸ y la traducción de las palabras באדם como

“como Adán” llevó a muchos a una opinión similar.³⁹ Dado que la relación entre los creyentes y Dios en Cristo se describe reiteradas veces en la Escritura como un pacto, el paralelo que hizo Pablo entre Adán y Cristo indujo a los teólogos también a concebir el estado de integridad como un pacto, al que llamaron pacto de la naturaleza o de las obras (*foedus naturae* u *operum*). Esta expresión señala al fundamento del pacto, que es la ley moral, que los humanos conocieron por naturaleza en su estado de justicia originario.

Ahora bien, este pacto, como paralelo al pacto de gracia, lo enseñaron y desarrollaron con una predilección especial los teólogos reformados. Materialmente, queda plasmado en los artículos 14 y 15 de la Confesión Belga, en el Día del Señor 3 y 4 del Catecismo de Heidelberg (P&R 6-11) y en el capítulo III/IV de los Cánones de Dort. Formalmente, el pacto de las obras se introdujo en los Artículos Irlandeses (1615), la Confesión de Westminster (1647), la Fórmula del Consenso Helvético (1675) y los Artículos de Walcheren (1693). Aunque la doctrina del pacto de las obras también encontró aceptación entre algunos teólogos católicos romanos y luteranos, los remonstrantes y los racionalistas lo rechazaron con ardor. Desde hace unos años, diversos teólogos han reanimado la doctrina del pacto de las obras.⁴⁰

[296] La doctrina del pacto de las obras no siempre se ha articulado y defendido tan bien como debería haberse hecho. Pierde su vitalidad y su importancia cuando se somete a un exceso de detalles escolásticos. A pesar de ello, se basa en la Escritura, y es eminentemente valiosa. El pacto es la esencia de la verdadera religión, posibilitando una relación entre el Creador y la criatura y subrayando la dependencia de Dios que tienen los seres humanos racionales y morales. Entre las criaturas racionales y morales, toda vida superior adopta la forma de un pacto; es una manera de obligar voluntariamente a las personas y

vincularlas entre sí. El amor, la amistad, el matrimonio, así como la cooperación social en los negocios, la industria, la ciencia, el arte, etc., se basa en última instancia en un pacto, es decir, en una fidelidad recíproca y en una serie de obligaciones morales reconocidas generalmente. Por consiguiente, no es de extrañar que la Escritura lo use para caracterizar la vida más alta y con mayor riqueza de texturas de los seres humanos, a saber, la religión. Esto es tan importante que no debemos ceder ante la oposición a la doctrina, oposición que, por ejemplo, señala a la ausencia de la palabra בְּרִית en Génesis 1 y 2. Incluso, aunque el término “pacto” nunca se dio en la Escritura para hablar de la relación religiosa entre Adán y Dios, ni siquiera en Oseas 6:7, la vida religiosa del ser humano antes de la Caída tiene el carácter de un pacto. Los eruditos reformados nunca fueron tan estrechos de miras como para insistir en la palabra “pacto”, dado que el asunto estaba claro: uno puede dudar de la palabra, siempre que el asunto esté bien afirmado (*de vocabulo dubitetus, re salva*). En este caso, el asunto nunca debe comprometerse, por cuando un pacto es la esencia de toda religión genuina.

¿Por qué debe ser así? Antes que nada, porque existe una distancia infinita entre el Dios Creador y el ser humano creado. Si la religión debe ser algo más que la relación entre un amo y su esclavo, si debe ser una comunión, una relación con Dios, según la analogía de la amistad y del amor entre humanos, debe tener el carácter de un pacto. Porque entonces Dios debe descender, ser condescendiente con sus criaturas, impartirse, revelarse y entregarse a ellas; entonces el que habita en la eternidad y mora en un lugar alto y santo debe vivir también con aquellos que tienen un espíritu humilde (Is. 57:15). Esto no es más que la descripción de un pacto; oponiéndose a las religiones que, de forma panteísta, arrastran a Dios a lo que es creado, o de forma deísta, lo elevan infinitamente por encima de ello, la

religión bíblica habla de un Dios que es tanto infinitamente grande como condescendentemente bueno, soberano, pero también Padre. Solo por esta vía, la del pacto, son posibles la verdadera comunión y la religión genuina. Dios es el Dios del pacto. El segundo motivo es que no podemos presentar ante Dios o poseer ante él ningún derecho; no podemos exigirle nada. Somos criaturas, totalmente dependientes y sin ningún derecho o mérito propios. Cuando hemos hecho todo aquello que se nos había mandado, seguimos siendo siervos inútiles (δουλοι ἀρχειοι, Lc. 17:10). Sin embargo, tenemos la libertad de acercarnos a Dios en oración y con acción de gracias, de llamarlo “Padre”, apelar a su misericordia y esperar de él salvación y vida. Todo esto es posible porque Dios, en su bondad condescendiente, nos da estos derechos; todos los beneficios son dones de gracia, inmerecidos y no obligatorios. La genuina religión, por lo tanto, debe basarse en un pacto, como sucedió en el huerto. Por último, el pacto respeta el hecho de que Dios creó a los hombres y a las mujeres como seres racionales y morales. Nos trata como tales al no coaccionarnos, sino usar la persuasión; quiere que le sirvamos en amor libre y voluntariamente (Sal. 100:3 y ss.). La verdadera religión no es una obra que hacemos para agradar a Dios, sino una gracia que nos da el privilegio de servirlo con amor y gozo. Por su parte siempre está el don; por la nuestra, siempre y solo la gratitud. No debemos dar por hecho que la obediencia de Adán produciría automáticamente vida eterna como recompensa. Mediante el mandato probatorio, Dios mostró a la humanidad su verdadero destino y la única manera de alcanzarlo. Sin embargo, la bendición celestial y la vida eterna siguen siendo un don de Dios; no está obligado a concederlas. Aquí *no* vemos una conexión natural entre la obra y la recompensa. El pacto de las obras hace justicia tanto a la soberanía de Dios (que implica la dependencia de las criaturas y la falta de méritos de todas

sus obras) como a la gracia y a la generosidad de Dios, quien a pesar de ello quiere dar a la criatura una bendición superior a todo lo terrenal. Mantiene tanto la dependencia como la libertad de la humanidad. Es monopléurica (unilateral) en su origen, porque procede de una dispensación gratuita, especial y llena de gracia de Dios, quien decreta todas sus partes: condición y cumplimiento, acatamiento y recompensa, transgresión y castigo.

OTROS PARADIGMAS DEL DESTINO HUMANO

[297] La doctrina católica romana del *donum superadditum*, aunque pretende honrar la convicción de la que la vida eterna es un don de la gracia, de hecho, reintroduce las buenas obras meritorias. Por el contrario, la postura luterana exalta el estado originario de Adán como la posesión de la bendición más alta posible, tendiendo así al antinomianismo; Adán estaba *ex lex*, fuera de la ley. La teología luterana exagera frecuentemente el estado original de la humanidad, sin reconocer el énfasis positivo del mandato probatorio. Por eso el estado de los creyentes se equipara esencialmente al de Adán antes de la Caída, y la salvación se entiende plenamente en términos de perdón y de justificación. Con esto el creyente luterano está satisfecho. No hace falta conectarlo hacia atrás con la elección eterna ni hacia adelante con la totalidad de la vida cristiana, las buenas obras y la vida eterna. Aquí no son necesarias la predestinación ni la perseverancia.⁴¹

Pero, antes de la Caída, nuestros primeros padres no disfrutaban todavía del día de reposo celestial y eterno; el estado de integridad no era aún el estado de gloria. Por el contrario, la teología reformada siguió los pasos de Agustín al afirmar que Adán aún no poseía el tipo de vida más elevado, a saber, la libertad material que consiste en no ser capaz de errar, pecar o morir, de estar elevado absolutamente por encima de todo temor y temblor, sobre

toda posibilidad de caer. Cristo no solo nos devuelve al estado prelapsario de Adán; adquirió y concede lo que Adán habría recibido de no haber caído. Cristo nos posiciona no al principio del viaje de Adán, sino al final; no consiguió solo la obediencia pasiva, sino también la activa; no solo nos libra de la culpa y del castigo, sino que por gracia nos concede inmediatamente el derecho a la vida eterna. Sin embargo, Adán aún no disfrutaba de este elevado estado de bienaventuranza; aún no tenía vida eterna. Seguía viviendo en el estado de alguien que podía pecar y morir, y por lo tanto aún vivía en cierto temor y temblor. Los teólogos reformados comentaron con acierto que esta posibilidad, esta capacidad de ser bueno o no serlo, esta capacidad de pecar y de morir, no formaba parte del componente de la imagen de Dios, sino que era su frontera, su limitación, su circunferencia.⁴² Por consiguiente, era necesario desarrollar plenamente la imagen de Dios, superando y anulando así esta posibilidad del pecado y de la muerte, y relucir en gloria imperecedera. Adán no era Cristo. Lo natural no era lo espiritual. El paraíso no era el cielo. El pecado, según los teólogos reformados, ensució y destruyó todo, pero dado que no es una sustancia, no pudo alterar la esencia o la sustancia de la Creación. El ser humano, como pecador, sigue siendo humano, y todas las demás criaturas, a pesar de la maldición del pecado, siguieron siendo las mismas esencial y sustancialmente. Igual que el pecado no arrebató la sustancia de las cosas, la gracia, por lógica, no la restaura. Lo que cambia no es el material (*materia*) de la Creación, sino su *forma*; la Creación se vio *deformada* por el pecado con objeto de ser totalmente *reformada* de nuevo en la esfera de la gracia.⁴³

El paradigma reformado tiene consecuencias de peso. En contra de los luteranos y los remonstrantes, sostiene la ley moral para Adán como un bien positivo que él conocía por naturaleza. El mandamiento probatorio era necesario

precisamente para que a la mente de Adán le quedase clara la posibilidad de pecar; tenía que ser consciente de la *proscripción* además de serlo de la *prescripción*. En el mandato probatorio, toda la ley moral cayó de golpe sobre Adán, enfrentándole al dilema: Dios o el yo, la autoridad divina o la autonomía decisoria, la obediencia incondicional o la investigación independiente, la fe o el escepticismo. Fue una prueba trascendental que abrió el camino para la bendición eterna o para la ruina sin fin. Los teólogos reformados también insistían en que el mandato sobre el día de reposo pertenecía a la ley moral; antes de la Caída nuestros primeros padres aún no disfrutaban del día de reposo celestial y eterno, sino que estaban sujetos a la norma de seis días de trabajo y uno de reposo. Esto sirve como recordatorio de que la vida religiosa exige una forma y un servicio propios, junto a la vida de la cultura. Los teólogos reformados también rechazaron el concepto mágico y teosófico de que los dos árboles del huerto del Edén, en sí mismos, poseían el poder de matar o de dar vida, o que la ingesta del fruto tuvo un efecto sobre la vida física humana. Los teólogos reformados consideraban el árbol de la vida una señal y un sello del pacto de las obras, que concedía vida de forma sacramental. También rechazaban unánimemente,⁴⁴ como algo contrario a la Escritura, toda especulación teosófica sobre una doncella andrógina, la ausencia del impulso sexual y la generación mágica. Por último, Calvino y la mayoría de teólogos reformados⁴⁵ creían que no había fundamento para asumir que antes del permiso concedido en Génesis 9:3 los humanos tenían prohibido comer carne de los animales. Génesis 9:1-5 no es un nuevo mandamiento, sino una renovación de la bendición de la Creación; la única característica nueva es la prohibición de comer carne con su vida, es decir, su sangre. No hay ninguna prohibición de derramar sangre animal, como sí la hay para la sangre

humana en Génesis 9:5-7. De hecho, uno podría esperar que, para contrarrestar la impiedad y la degradación, el requisito del vegetarianismo encajaría más con el estado de la humanidad posterior a la Caída y al Diluvio. No está presente.

La teología reformada está profundamente embebida de la idea de que Adán aún no gozaba del máximo grado de bienaventuranza. El pecado ha afectado profundamente todo lo que hay en la Creación; la historia de la Tierra y de la humanidad son inimaginables sin él. Aun así, basándonos en el estado de integridad, no podemos simplemente llegar a conclusiones sobre el estado de gloria. La diversidad y las diferencias de nuestro mundo presente no se pueden quizá atribuir solamente al pecado; muchas se apoyan en el propio orden y el bien de la propia Creación. Los teólogos agustinos y reformados afirman que el material (*materia*) de la Creación se conserva desde el estado de integridad; solo se ha alterado la *forma*. Determinados movimientos del socialismo y del comunismo, al combatir debidamente las terribles consecuencias del pecado, olvidan esto y lanzan sus ataques contra la naturaleza y la existencia. El cristianismo apoya la reforma, no la revolución.

LOS ORÍGENES DE LA HUMANIDAD: EL DESTINO COMUNITARIO

[298] El pacto también nos recuerda que la humanidad plena y completa se halla en la comunidad; la humanidad como todo es la imagen de Dios, en la creación y en la redención. Esto subraya el concepto de cabeza federal: la de Adán sobre la Creación, la de Cristo sobre la humanidad redimida. Dios dijo que no era bueno que el hombre estuviera solo (Gn. 2:18); tampoco era bueno que los dos estuvieran solos, de modo que inmediatamente pronunció sobre ellos la bendición de la multiplicación (Gn. 1:28). La imagen de Dios es demasiado rica para que se concentre en un solo ser humano, por muchos dones que este tenga, sino

que solo se puede desplegar hasta cierto punto con su profundidad y sus riquezas en una humanidad que contiene miles de millones de miembros. Esta humanidad es un organismo; no es un montón de almas en un puñado de tierra ni un conjunto deslavazado de individuos, sino una unidad orgánica creada a partir de una sangre; como una casa y una familia, la humanidad es la imagen y semejanza de Dios. Esta imagen no se confiere del todo al principio, sino que se desarrolla con el tiempo como don (*Gabe*) de la gracia y también como mandato (*Aufgabe*) que debe obedecerse. Solo la humanidad en su totalidad (como un organismo completo, compendiado bajo una única cabeza, extendido por toda la Tierra, como profeta que proclama la verdad de Dios, como sacerdote que se consagra a Dios, como gobernante que controla la Tierra y toda la Creación) es la imagen plenamente acabada, la semejanza más reveladora e impactante de Dios.

Esta misma idea es la que refleja la enseñanza bíblica que dice que la Iglesia es la esposa de Cristo, el templo del Espíritu Santo, la morada de Dios, la nueva Jerusalén a la que será llevada la gloria de todas las naciones. Aunque es una imagen del estado de gloria que nos aguarda, también está velada en su forma actual para nosotros. Tenemos las arras de este estado final, y sus reglas no cambian; la verdadera religión, la ley moral y nuestro destino eterno son esencialmente los mismos tanto en el pacto de las obras como en el de la gracia. En ambos la meta y el fin es un reino de Dios, una humanidad santa, en la que Dios sea el todo en todos. En este punto es necesario que subrayemos una verdad importante sobre la humanidad como imagen de Dios. Para que la imagen de Dios se manifieste en la plenitud de la humanidad redimida, renovada y que glorifique a Dios, debe reunirse y compendiarse bajo una sola cabeza. Esta es la importancia crucial que tiene la doctrina del pacto de las obras. La raza humana se unió en

su origen en Adán; la humanidad redimida y reconstituida que es la Iglesia se une bajo su cabeza, Jesucristo. No basta con que la raza humana sea físicamente de una sola sangre (Hch. 17:26), porque lo mismo es cierto de cada especie animal, sino que lo necesario es una unidad moral y legal. Igual que Cristo es la causa de nuestra justicia y de nuestra vida, Adán es la causa de nuestro pecado y de nuestra muerte. Dios considera y juzga a toda la raza humana en una sola persona. Solo dentro del concepto reformado del pacto de obras se hace valer la unidad ética (no la física) de la humanidad. El mandamiento probatorio demuestra que Adán no fue solo el ancestro, sino también la cabeza y el representante de toda la raza humana, y su conducta fue decisiva para todos. De igual modo que el destino de todo el cuerpo radica en la cabeza, que piensa, juzga y decide por todos los órganos, el destino de la humanidad se puso en manos de Adán. Si no hubiéramos podido ser sujetos a condenación en Adán sin nuestro conocimiento, tampoco podríamos haber sido aceptados en la gracia en Cristo sin nuestra participación. El pacto de las obras y el de la gracia se sostienen o caen juntos. Como seres humanos, todos estamos juntos, unidos no solo por la sangre, sino también por la participación común en la bendición y en la maldición, el pecado y la justicia, la muerte y la vida.

[299] Este énfasis sobre la unidad orgánica de la raza humana también proyecta luz sobre sus orígenes y su propagación. La teoría de la preexistencia de las almas humanas (Platón, Plotino, Orígenes, Kant) se fundamenta en un dualismo pagano entre espíritu y materia, destruye la unidad de la humanidad y borra la distinción entre los seres humanos y los ángeles. Aquellos que desean afirmar una macro teoría de la evolución y mantener al mismo tiempo su creencia en la inmortalidad del alma no tienen más opción que afirmar que las almas siempre existieron, de alguna manera y en algún punto del cosmos. Pero dado que

la religión cristiana parte de premisas muy diferentes y se basa en la confesión de la existencia personal de Dios y en su actividad creativa, no deja sitio para esta doctrina de la preexistencia eterna de las almas. El debate entre el creacionismo y el traducianismo está menos establecido.⁴⁶ Aunque ambos se enfrentan a dificultades insolubles, los teólogos reformados, junto con los ortodoxos y los católicos romanos, aceptaron casi unánimemente el creacionismo, mientras que el traducianismo halló acogida sobre todo entre los luteranos. El respaldo bíblico de ambos parece igual de sólido. El traducianismo apela a la creación de Eva “a partir de” o “del hombre” (ex *andros*; 1 Co. 11:8; Gn. 2:23); a pasajes que dicen que los descendientes estaban incluidos en los lomos de sus padres (Gn. 46:26; He. 7:9-10); a la palabra ידע, conocer, que incluye un acto espiritual; a la compleción de la Creación en el séptimo día (Gn. 2:2); a la reproducción de los animales conforme a sus especies (Gn. 1:28; 5:3; 9:4; Jn. 3:6); y especialmente a la transmisión hereditaria del pecado y a todo tipo de atributos psicológicos. Por otro lado, el creacionismo apela a la creación del alma de Adán (Gn. 2:7); a textos como Eclesiastés 12:7, Zacarías 12:1 y especialmente Hebreos 12:9 (cf. Nm. 16:22), y sobre todo a la naturaleza simple, indivisible, inmortal y espiritual del alma.

De igual modo que el traducianismo y el creacionismo proponen argumentos de peso para sus respectivas posiciones, ninguno de los dos puede resolver las dificultades. El traducianismo no explica el origen del alma ni la transmisión hereditaria del pecado. A menudo, el intento de resolver estas cuestiones acaba siendo una reafirmación del concepto de que el alma del niño preexistía en los padres y en los ancestros, o que el alma estaba materialmente presente en la semilla del hombre, de la mujer o de ambos. Al respecto de la transmisión del pecado, el traducianismo no ayuda porque el pecado no es material,

no es una sustancia, sino una cualidad moral, culpa moral y corrupción moral.⁴⁷ El traducianismo parece estar abocado o bien a la idea de que “de algún modo” el esperma y el óvulo poseen su propia animación o que Dios les imparte vida. En el primer caso no sabemos de dónde procede esa animación; en el segundo, tenemos una forma modificada de creacionismo. Si incorporamos esto en un concepto evolutivo de desarrollo fetal, y concebimos la unión del esperma y el óvulo como el momento inicial en que el nuevo ser desarrolla su alma, solo trasladamos el problema, no lo resolvemos. Cuando el traducianismo sigue su propia lógica, cae en el materialismo o vuelve a introducir a escondidas el creacionismo en su postura, pero con otra etiqueta.

Aquí nos encontramos con innumerables dificultades. El momento en que un alma espiritual, inmortal, habita en un organismo, allí existe un ser humano, un individuo, una personalidad, aunque solo sea de forma germinal. *¿Cuándo y cómo* se convierte el feto en un ser humano; *cuándo y cómo* surge la vida física, y cuándo se convierte en vida pneumática? Decir que sucede gradualmente, siguiendo las leyes de la evolución, elimina la diferencia *esencial* entre la vida psíquica y la pneumática, entre el alma vital y el alma espiritual e inmortal, entre los animales y los humanos. Tiene que haber un momento en que el feto se convierta en un ser humano, un cuerpo con alma, un yo que siempre existirá. *Cuándo o cómo* pasa esto es un misterio, y ni la teología ni la ciencia pueden darnos una respuesta. Aunque ni el creacionismo ni el traducianismo pueden explicar esto, el primero tiene la ventaja de que está dispuesto a dejar ese misterio intacto, sin intentar darle una explicación espuria. Este es el peligro al que se expone el traducianismo.

Aunque el traducianismo sugiere una respuesta a lo que observamos sobre la transmisión hereditaria de muchos rasgos humanos, físicos, emocionales y espirituales,

también sabemos que la herencia es tremendamente compleja. No podemos explicar un genio, por ejemplo, el de Goethe, meramente a partir de la herencia genética de sus padres o ancestros. Cuando consideramos la unicidad de cada alma humana, y sus dones que frecuentemente son únicos y destacados, debemos admitir un importante componente creacionista en la formación del alma. Sin embargo, Dios no crea primero un alma antes que un cuerpo para luego introducirla en él desde fuera, sino que en el momento idóneo y de una manera incomprensible para nosotros⁴⁸ eleva la vida psíquica existente al nivel de una vida espiritual superior. Nuestra naturaleza pecaminosa no nace del contacto entre nuestra alma y nuestro cuerpo; el pecado no es material. Es mejor pensar que el alma, aunque es llamada a existir como entidad racional y espiritual por una actividad creativa de Dios, está preformada en la vida psíquica del feto (es decir, en las vidas de sus padres y sus antepasados), y recibe su ser no desde arriba o desde fuera, sino bajo las condiciones de (y en medio de) el pecado-nexo que oprime a la raza humana.⁴⁹

[300] Aunque el creacionismo y el traducianismo se enfrentan a dificultades insolubles, es notable que los teólogos ortodoxos orientales, católicos romanos y reformados aceptasen casi unánimemente la primera concepción, mientras que la segunda solo encontró aceptación entre los luteranos. El motivo radica en una visión diferente de la naturaleza y del destino humanos. Lo que está en juego es la línea de demarcación entre humanos y ángeles. Cuando los luteranos sitúan la imagen de Dios solamente en cierto número de cualidades morales, sobre todo la justicia original, nuestra encarnación tiene escasa importancia religiosa y teológica. Por lo tanto, los límites entre los seres humanos y los ángeles, y entre los humanos y los animales ya no están trazados con claridad.

Pero los teólogos católicos romanos y reformados, aunque en ocasiones aún denominaron a los ángeles “imagen de Dios”, desde el principio buscaron esa imagen de Dios en la naturaleza total y enteramente única de los seres humanos en su totalidad. Consiste en el hecho de que el espíritu humano (πνευμα) se adaptó desde el principio a la unión con un cuerpo humano (σωμα), y que el cuerpo (σωμα) fue diseñado desde el principio para el espíritu (πνευμα). Antes y después de la Caída, en el estado de integridad y en el de corrupción, en el estado de gracia y en el de gloria, los seres humanos siempre son y siempre permanecen esencialmente distintos a los ángeles y a los animales. Así, el pecador que pierde la imagen no se convierte en un animal; los redimidos no se convierten en ángeles; son humanos para siempre y, al ser humanos, imagen de Dios. Esta realidad se preserva suficientemente solo en el creacionismo. Dado que los humanos *existen* como seres totalmente únicos, también se *originan* de una forma totalmente especial. El creacionismo es el único que mantiene suficientemente la unicidad específica de la humanidad, porque rechaza el panteísmo y el materialismo, y respeta los límites entre la humanidad y los animales.

El concepto luterano de la imagen de Dios también hace que la unidad moral de la raza humana sea secundaria al respecto de la descendencia física. Cuando en la Caída se pierde toda unidad espiritual y moral, la religión y la moralidad naturales apenas tienen importancia, y nuestra descendencia física mantiene unida a la humanidad, incluyendo la unidad en el pecado. El pecado no es primordialmente ético, y aunque no se lo considera una sustancia, sigue siendo principalmente una mancha, una forma de deterioro que afecta a todo el ser humano, y que sobre todo mata las facultades religiosas y éticas humanas. La teología católica romana y reformada insistía en que la unidad de la raza humana no era solo de naturaleza física,

sino también ética. La descendencia física no es suficiente para explicar el pecado original y se arriesga a materializarlo. Los enfoques realistas —p. e., el de Shedd—⁵⁰ no logran explicar adecuadamente nuestra solidaridad con el pecado de Adán o nuestra nueva justicia en Cristo. Solo el concepto de una cabeza federal puede hacerlo. Además, esta unidad moral de la raza humana solo puede mantenerse sobre la base del creacionismo, porque tiene un carácter propio, es distinta de la de los animales y también de la de los ángeles, y por consiguiente también llega a existir de una manera propia, tanto mediante la descendencia física como por medio de un acto creativo de Dios.

Por último, la teología luterana no se preocupa mucho del destino humano. Adán tenía todo lo que necesitaba; solo tenía que mantenerse donde estaba. Sin necesidad de ascender más, no hay sitio para un pacto de obras ni para el creacionismo. El traducianismo es suficiente. Una vez más, la teología tanto católica romana como reformada pensó lo contrario, y afirmó un destino humano más elevado en la bienaventuranza celestial, la vida eterna, la contemplación de Dios; todo esto debía alcanzarse por el camino de la obediencia. Aunque Roma introduce en este punto el concepto no bíblico del merecimiento *ex condigno*, ambas partes están de acuerdo en que el destino del hombre se encuentra en la bienaventuranza eterna, que este estado solo puede alcanzarse por medio de la obediencia moral y que, para beneficio de toda la raza humana, Dios puso en manos de Adán la decisión sobre este tema. Por este motivo ambas partes llegaron también al creacionismo. Aquí los dos elementos esenciales son: (1) toda la humanidad está incluida bajo una cabeza federal, Adán; (2) todos los seres humanos conservan su plena identidad individual y su agencia moral. La postura traducionista de la descendencia física por sí sola significaría que nuestro pecado es un

destino determinista, un proceso de la naturaleza, una enfermedad que no nos hace culpables. Por esta vía no se explican adecuadamente ni el pecado ni la justicia. Tanto nuestro *pecado* como nuestra *justicia* presuponen una relación federal entre la humanidad como un todo y sus cabezas.

El creacionismo por sí solo mantiene suficientemente la unicidad específica de la humanidad, rechaza por igual el panteísmo y el materialismo, y respeta tanto la unidad orgánica de la raza humana en su totalidad como el valor independiente, la dignidad y la personalidad individual y misteriosa de cada ser humano. Somos piedras vivas del templo de Dios, cada una de ellas con un destino individual glorioso. Sin nuestra unidad en Adán, nuestra unidad en Cristo se pone en peligro. Si no fuera posible que se nos condenara en Adán, tampoco podríamos ser exculpados en Cristo. El mundo, la Tierra, la humanidad, son un todo orgánico; se elevan, caen y son restaurados juntos. El estado de integridad, ya sea por medio de la Caída o aparte de ella, es una preparación para el estado de gloria en el que Dios impartirá su gloria a todas sus criaturas y será “el todo en todos” (1 Co. 15:28).

1. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, I, 23-25; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 82 y ss., 363 y ss.

2. En un ensayo (“Geist oder Instinkt”, *Neue kirchliche Zeitschrift* [1907]: 39), Edmund Hoppe comenta acertadamente: “El darwinismo ha dejado de ofrecer una explicación de la teoría de la evolución; en su lugar ha puesto la espiritualización de la materia y, *ivoilà!* La evolución se ha rescatado”.

3. “No existen evidencias en absoluto que respalden una filogenia monofilética” (Erich Wasmann, *Biology and the Theory of Evolution*, trad. A. M. Buchanan, 3ª ed. [St. Louis: B. Herder, 1923], 291).

4. Charles Darwin, *The Descent of Man* (Nueva York: D. Appleton and Co., 1871), 620.

5. Nota del ed.: “La ontogenia recapitula la filogenia”. La teoría de que el desarrollo embrionario de un organismo individual (su ontogenia) seguía la

misma ruta que la historia evolutiva de su especie (su filogenia) fue propuesta en 1866 por el zoólogo alemán Ernst Haeckel (cf. *The History of Creation, or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes* [Natürliche Schöpfungsgeschichte], trad. y rev. E. R. Lankester, 2 vols. [Nueva York: D. Appleton, 1883]); ídem, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trad. Joseph McCabe (Nueva York: Harper & Brothers, 1900). Aunque se ha desacreditado en su forma literal, sigue teniendo defensores; ver Stephen Jay Gould, *Phylogeny and Ontogeny* (Cambridge MA: Belknap Press, Harvard University Press, 1985).

6. A. R. Wallace, por ejemplo, habla de medio millón de años, según James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 166.

7. Hugo de Vries, *Species and Varieties*, ed. Daniel Trembly MacDougal, 2ª ed., corr. y rev. (Chicago: Open Court, 1906), 14; cf. J. Orr, *God's Image in Man*, 176.

8. J. Orr, *God's Image in Man*, 168.

9. Según F. Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes* (Leipzig: Göschen, 1895), 38.

10. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 vols. (Leipzig: Fues [O. R. Reisland], 1879-1920), IV, 287 y ss.

11. El último de estos paradigmas fue promulgado por Isaac de la Peyrère, quien en 1655 publicó (sin indicar el nombre del autor, el impresor o el lugar de publicación) una pequeña obra titulada *Praeadamitae* y subtitulada *Systema theologiae ex praeadamitarum hypothesis*. En ella afirmaba (apelando a Gn. 4:14, 16-17; 6:2-4) que las personas habían existido mucho antes de Adán y no habían pecado positivamente contra la ley. Su punto de vista lo mantuvieron vivo Bayle, Arnold y Swedenborg, y se usó para defender la esclavitud, en oposición a Wilberforce.

12. Agustín dice que hay tres concepciones del paraíso; ver su *El significado literal de Génesis*, VIII, 1.

13. Ver H. Zimmern, *Biblische und babylonische Urgeschichte*, 2ª ed., 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901), y su comentario sobre Génesis.

14. F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 98-100, sobre Gn. 1:26.

15. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, II, 22; Orígenes, *De los principios*, III, 6.

16. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trads. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs y W. McGilchrist, ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 128-48.

17. Ireneo, *Contra las herejías*, V, 16, 2; Atanasio, *Contra los arrianos*, II, 59; ídem, *Contra los paganos*, 2; ídem, *De la encarnación*, 3.

18. Agustín, *De la gracia de Cristo*, I, 3 y ss.

19. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trads. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York: Harper & Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *The Vocation of Man*, trad. William Smith, 2ª ed. (Chicago: Open Court,

1910); F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928); Th. Häring, *The Christian Faith: A System of Dogmatics*, trads. John Dickie y George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913).

20. Agustín, *El significado literal de Génesis*, VI, 13-14; Pedro Lombardo, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81), II, dist. 17.

21. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Jena: Gabler, 1796). ET: *The Science of Rights*, trad. A. E. Kroeger (Nueva York: Harper & Row, 1970 [1889]).

22. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª rev. ed., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §§480 y ss.

23. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 272-81.

24. Nota del ed.: cf. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s.v. "meritum", 190-92.

25. Roberto Belarmino, *De gratia primi hominis* (Heidelberg: J. Lancelot, 1612), 5.

26. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, V, 14; Tertuliano, *De la resurrección de la carne*, c. 6; A. Osiander, según J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, I.xv.2; II.xii.6 (eds. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:184-86, 470-71); Hans Martensen, *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines of Christianity*, trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §§72, 136-37; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trad. Robert E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1875), 86-87; etc.

27. Agustín, *La Trinidad*, XII, 6; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 13, art. 5.

28. J. Calvino, *Institución*, I.xv.4; ídem, *Comentario*, de Gn. 1:26.

29. Evitando así el error de los pelagianos y de los racionalistas, que separan el intelecto y la voluntad del corazón; el del misticismo, que desprecia la vida consciente y activa de la voluntad y se retira a lo profundo de la mente; y la de la teología ortodoxa griega, que coloca el corazón y la mente uno junto a otro, inmediatamente. Para un análisis ulterior de la psicología humana, ver H. Bavinck, *Beginnselen der Psychologie*, 2ª ed. (Kampen: Kok, 1923).

30. T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 94, arts. 1-3.

31. P. e., el luterano Andreas Osiander (1498-1552).

32. Agustín, *El significado literal de Génesis*, VI, 12; Gregorio de Nisa, *Sobre la formación del hombre*, c. 8; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 93, art. 6; ídem, *Summa contra gentiles*, IV, 26; J. Calvino, *Institución*, I.xv.3; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus y Antoine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6ª ed. (Leiden: Didericum Donner, 1881), XIII, 13; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), III, 9, 30.

33. Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 26; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 97, art. 2.

34. Agustín, *Retractaciones*, I, 10; Gregorio de Nisa, *Sobre la formación del hombre*, 16–17; Juan Damasceno, *Exposición de la fe ortodoxa*, II, 30.

35. Esta era una característica del pensamiento judío; cf. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 202 y ss.; Juan Scoto Erígena, *De la división de la naturaleza*, trad. Myra L. Uhlfelder (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), II, 6, 10, 23; IV, 12; y muchos filósofos como Böhme, Oetinger, Baader y Schelling; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 324 y ss.; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 102 y ss.

36. Cf. Agustín, *La Trinidad*, XII, 7; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 93, art. 4; I, preg. 99, art. 2.

37. Lutero, sobre Gn. 3.

38. Agustín, *Ciudad de Dios*, XVI, 27.

39. J. Marck, *Historia Paradisi* (Ámsterdam: Gerardus Borstius, 1705), II, 6–7.

40. Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 117; G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology", en *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980), 234–70.

41. Lutero, en J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 361.

42. H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, rev. y ed. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (Londres: Allen & Unwin, 1950; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1978), 249–50; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888–89), II, 104, 150.

43. Gisbert Boecio, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), I, 776.

44. Johannes à Marck, *Historia paradisi* (Ámsterdam: Gerardus Borstius, 1705), 279 y ss.

45. Juan Calvino, *Comentario de Génesis*, trad. J. King (Grand Rapids: Baker, 1979), 98–100, 291–93 (sobre Gn. 1:29; 9:3); J. Heidegger, *De libertate christianorum a re cibaria* (1662); G. Boecio, *Select. disp.*, IV, 387; V, 194; Johannes Cocceius, *Summa theologiae ex Scripturis repetita* (Ámsterdam: J. Ravenstein, 1665), XX, 17; J. Marck, *Historia paradisi*, 341; Bernhard de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 7 vols. en 6 (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), III, 35–38; etc.

46. Nota del ed.: el traducianismo sostiene que el alma se deriva de los padres; el creacionismo, que Dios crea el alma durante la concepción.

47. Las objeciones al traducianismo y las bases para el creacionismo se exponen con exhaustividad en A. G. Honig, *Creationisme or Traducianisme?* (Kampen: Bos, 1906).

48. T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 118, art. 2; ídem, *Summa contra gentiles*, 59, 68.

49. G. Voetius, *Select. disp.*, I, 1097; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), IX, 12.

50. Nota del ed.: ver W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891-94), II, cap. 1: "Anthropology".

12. EL MUNDO CAÍDO

EL ORIGEN DEL PECADO

[307] El mundo caído en el que vivimos descansa sobre los cimientos de una Creación que fue buena. Sin embargo, apenas había sido creado todo cuando en el mundo se infiltró el pecado. El origen del pecado es un misterio; no procede de Dios, y al mismo tiempo no está excluido de su consejo. El propio Dios es santo (Dt. 32:4; Job 34:10; Sal. 92:15; Is. 6:3; Hab. 1:13), y solo bueno, la fuente de todo bien que sobreabunda (Sal. 36:9; Stg. 1:13, 17; 1 Jn. 1:5). Aborrece el pecado, lo condena y lo juzga (Sal. 5:4; 45:7; Ro. 1:18), lo prohíbe en su ley revelada (Éx. 20; Dt. 5) y en la conciencia de todo humano (Ro. 2:14-15). Dios también expía el pecado en Cristo (Ro. 3:24-26) y redime a su pueblo haciéndolos justos y santos (1 Co. 1:30). No obstante, aún quedan pendientes inexplicables preguntas sobre el origen del pecado y del mal y su entrada en la Creación buena de Dios. La Escritura nos dice que Dios decidió llevar a la humanidad por el arriesgado camino de la libertad federal en vez de elevarla, mediante un único acto de poder, sobre la posibilidad de pecar y de morir. Dios creó la posibilidad del pecado al formar a la humanidad como lo hizo y al dar a Adán un mandamiento probatorio que no solo le afectaba a él, sino también a toda su descendencia. En la esencia de la narración del Génesis hallamos el árbol del conocimiento del bien y del mal, y el mandamiento de no comer de él. Las interpretaciones superficiales sugieren que la historia habla del despertar sexual de los primeros padres, del paso de la inocencia infantil a la madurez adulta. Algunas variantes de este enfoque lo consideran en cierto sentido una historia de

un “despertar”, de obtener un conocimiento que hace que los humanos se asemejen más a Dios, un paso de “progreso” intelectual, moral y espiritual, “un paso de gigante para la humanidad”. Otros fragmentan la historia al eliminar directamente el árbol, sin ser conscientes del tremendo cambio que produce esto. Leyendo la narración sin prejuicios, uno se lleva la impresión de una profunda unidad y de su evidente intención de hablarnos no de progreso y desarrollo, sino de la Caída de la humanidad. El contexto deja claro que se trata de una historia sobre el origen del pecado, que en Génesis va seguida de una maldad humana creciente hasta la llegada del Diluvio.

¿A qué se refiere “el conocimiento del bien y del mal”? Las propuestas que dicen que el “conocimiento” que se aspira a obtener es poder cultural, contrastando la sencillez rural con una cultura que domina el mundo, no entienden en absoluto el propósito del relato. La Biblia no considera que la formación cultural humana sea un mal en sí mismo; el tema de la narrativa “de la Caída” en Génesis es el deseo humano de ser *autónomos* al respecto de Dios. “Conocer el bien y el mal” significa decidir por uno mismo el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, y negarse a someterse a cualquier ley externa. Supone, en breve, desear emanciparse de Dios; es querer “ser como Dios”. La pregunta en Génesis es si la humanidad querrá desarrollarse en dependencia de Dios, si querrá tener dominio sobre la Tierra y buscar su salvación sometién dose al mandamiento de Dios, o si, desobedeciendo esa orden y apartándose de la autoridad de Dios y de su ley querrá plantarse sobre sus propios pies, tirar por su camino y probar su propia “fortuna”. Cuando la humanidad cayó obtuvo lo que quería; se hizo como Dios, “sabiendo el bien y el mal” mediante su propia visión y su juicio (Gn. 3:22). Sin embargo, esta emancipación de Dios no condujo ni puede conducir a la verdadera felicidad. Por eso Dios, con su

mandato probatorio, prohibió este impulso hacia la libertad, esta sed de independencia. Pero la humanidad, voluntaria y deliberadamente, optó por seguir su propio camino, suspendiendo así el examen.

[308] El pecado llega mediante la mentira de la serpiente astuta. A menudo el hecho de que la serpiente hable se ha considerado, erróneamente, una alegoría de la lujuria, el deseo sexual o la razón errante. Las diversas interpretaciones míticas, por no mencionar los intentos por explicar la narrativa en términos de la capacidad para hablar de los animales antes de la Caída, no logran encajar con la intención del pasaje y con la enseñanza global de la Escritura. La única explicación adecuada es admitir, como hizo la exégesis antigua, la entrada de un poder espiritual supraterrrestre cuya naturaleza nos sigue siendo desconocida. Génesis 3 simplemente se ajusta a los hechos visibles; describe, pero no explica. Además, aunque toda su narrativa descansa sobre este conflicto espiritual entre los dos reinos, el resto de la Biblia guarda un relativo silencio sobre el tema. El pecado no empezó en la Tierra, sino en el cielo, con la revuelta de seres espirituales. En el caso de la humanidad, la tentación de Satanás dio como resultado la Caída. La Escritura busca el origen del pecado solamente en la voluntad de las criaturas racionales. A pesar de esto, es comprensible que Génesis 3 no mencione el trasfondo espiritual de los eventos en cuestión. La naturaleza, el poder y la consecuencia del pecado solo se vuelven evidentes en el transcurso de la historia; la profundidad de las tinieblas se va revelando a medida que se despliega la revelación. El resto de la Escritura dice relativamente poco sobre la Caída en el pecado; los versículos principales (Job 31:33; Sal. 90:3; Pr. 3:18; 13:12; Ecl. 12:7; Is. 43:27; 51:3; 65:25; Jl. 2:3; Os. 6:7; Ez. 28:13-15; Jn. 8:44; Ro. 5:12 y ss.; 8:20; 1 Co. 15:21-22, 42-49; 2 Co. 11:3; 1 Ti. 2:14; Ap. 2:7;

22:2) están abiertos a distintas interpretaciones y con frecuencia contienen poco más que alusiones.

No debemos malinterpretar el silencio relativo de la Escritura sobre la Caída, intentando explicarlo como si se tratase de un origen “tardío”. La historia de una “Caída” de una “era dorada” original se encuentra en todos los pueblos, y Génesis es fundamental para todo el concepto bíblico de la humanidad, desde los profetas del Antiguo Testamento hasta el uso que hace el apóstol Pablo del paralelo primer Adán/segundo Adán en Romanos 5 y 1 Corintios 15. Jesús nos dice que el diablo fue asesino desde el principio (*ἀπ’ ἀρχῆς*, *ap arjés*; Jn. 8:44; 1 Jn. 3:8), y tanto Pablo (1 Ti. 3:6) como Judas (v. 6) hacen referencia a la Caída y a la condena del diablo y de sus ángeles. La Escritura no nos ofrece muchos detalles, pero está claro que el pecado no comenzó en la Tierra, sino en el cielo, a los pies del trono de Dios, en su presencia inmediata, y que la caída de los ángeles precedió a la de los humanos. No se nos explica exactamente cómo está esto conectado con el pecado original humano, pero sabemos que Satanás es el adversario, el tentador, el calumniador de la raza humana, el asesino de la humanidad (Mt. 4:3; Jn. 8:44; Ef. 6:11; 1 Ts. 3:5; 2 Ti. 2:26), el “gran dragón”, la “serpiente antigua” (Ap. 12:9, 14-15; 20:2). Por lo demás, la Escritura nos enseña que incluso los espíritus impuros pueden hacer cosas sobrehumanas y temporalmente tomar posesión de las personas (Mt. 8:28 y ss.; Mr. 5:7 y ss.; Lc. 8:28 y ss.; Hch. 19:15). Satanás cayó, tentó a Adán y a Eva, y ellos cayeron; el origen del pecado estriba únicamente en la voluntad de criaturas racionales.

[309] La Iglesia cristiana insiste en una Caída histórica. A esto se opone la crítica histórica, así como el dogma evolucionista. La geología, la paleontología y todos los estudios de la prehistoria parecen excluir una perfección moral original y la consiguiente Caída de los primeros

humanos. Supuestamente el paraíso se encuentra en el futuro, no a nuestras espaldas, a medida que surgimos de las tinieblas y progresamos en dirección a la luz y a la vida, la paz y la felicidad. Los defensores del concepto de un pecado universal y original a menudo se acomodan a esta crítica argumentando a partir de su experiencia como una manera de validar Génesis 3. El obispo Charles Gore, por ejemplo, reacio a admitir la historicidad de Génesis 3, pero al mismo tiempo sin querer ceder terreno ante los críticos de la fe cristiana, escribe: “La doctrina cristiana del pecado descansa sobre un cimiento mucho más amplio y firme que la creencia de que los primeros capítulos de Génesis pertenecen a una forma o estadio de literatura inspirada en lugar de a otro. Descansa sobre el fundamento sólido de nuestro Señor, *aceptado y verificado por la conciencia moral humana*”.¹ La sustitución de la fe en el testimonio de la Escritura por la experiencia humana del mundo como motivo para aceptar Génesis 3 no funciona. Asume falsamente que podemos comprender nuestro mundo correctamente sin la Escritura. Si bien los relatos históricos son hechos independientes de nuestro conocimiento de ellos, sigue siendo cierto que todo nuestro conocimiento de la historia depende del testimonio, de testigos fidedignos. Por eso es tan importante Génesis 3; es el testimonio inspirado sobre nuestro estado actual y presente delante de Dios. Sin ese capítulo ignoraríamos una verdad que es esencial para nuestro bienestar. No debemos olvidar que la principal objeción crítica no va dirigida contra el informe literario de Génesis como tal, sino contra el suceso allí registrado. Este acontecimiento tiene un peso tan grande que toda la doctrina cristiana se sostiene o cae con él. “Toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán, y toda la moral en la lascivia y la gracia” (Pascal). Las dos verdades o hechos por los que se gobierna toda dogmática cristiana son: (1) la Caída de Adán y (2) la resurrección de Cristo.²

A esto hemos de añadir que cada vez se estudian más las objeciones a la realidad de la Caída debido a las tendencias recientes en las ciencias bíblicas y arqueológicas/antropológicas. Aún no hay pruebas de la evolución de una existencia animal a otra existencia primitiva distinta a nuestra experiencia humana presente. Las evidencias arqueológicas sugieren una gran *regresión* con el paso del tiempo desde las alturas de las civilizaciones babilónica y egipcia antiguas, en lugar de un *progreso* unilineal. El relato de Génesis y la unidad de la raza humana hablan así positivamente a nuestra consciencia y a nuestra experiencia. En definitiva, la ciencia de la naturaleza y de la historia hasta el día de hoy carece del derecho de pronunciarse sobre la veracidad del estado de integridad y sobre la Caída humana. El testimonio de Génesis, confirmado por la apelación posterior que hicieron a él los profetas, los apóstoles y el propio Cristo, y entretejido como constituyente necesario de la revelación general de la salvación, sigue presente en la consciencia de las personas y encaja a la perfección con la realidad de nuestra experiencia cotidiana.

Aunque no se ha encontrado un paralelo genuino del relato bíblico, está claro, a partir de los mitos de la antigüedad, que subyacentes en las convicciones religiosas y morales de la raza humana existen creencias comunes en el origen divino y el destino de la humanidad, en una era dorada y la decadencia, en el conflicto entre el bien y el mal, y en la ira de la deidad y los modos para aplacarla. Sin embargo, el origen y la esencia del pecado siguen siendo desconocidos para ellos. Los paganos, aunque buscaban a Dios a tientas, no lo hallaron (Hch. 17:27); sitúan el origen del pecado en la propia naturaleza en lugar de en la voluntad de las criaturas racionales. El confucianismo es una forma superficial de racionalismo y de moralismo que considera que los humanos son buenos por naturaleza, y

que busca la salvación en vidas virtuosas que se adapten al orden del mundo.³ Según el budismo, la sustancia divina (Atman o Brahmán) es la única realidad, y todo lo demás es ilusión (*maya*), y está en flujo constante; el sufrimiento y la tristeza se encuentran en el deseo, incluyendo el deseo de existir y la voluntad de vivir, mientras que la salvación consiste en extinguir la consciencia y/o en la aniquilación de la existencia: el nirvana.⁴ Otras direcciones religiosas, como el parsismo, son radicalmente dualistas y entroncan el mal en un principio maligno igualmente último y eterno.⁵ Los filósofos han tratado el pecado como un orgullo desmedido que puede ser superado mediante la voluntad humana (Séneca), como ignorancia superable mediante la educación en la virtud (Sócrates), como inevitable y necesario (estoicos) o incluso como una caída de almas preexistentes (Platón). Sin embargo, aparte de la revelación especial, el pecado se trata de forma deísta en términos de la voluntad humana sola o se desprende, de forma panteísta, de la propia naturaleza necesaria de las cosas.

[310] Ambas concepciones se infiltraron en el cristianismo. El monje británico Pelagio rechazó toda idea de pecado original y consideró que toda persona tenía la plena libertad moral de decidir voluntariamente. La Caída no se produjo al principio, sino que se repite en cada pecado humano. Aunque la Iglesia rechazó el pelagianismo en su forma extrema, el catolicismo romano cayó en el semipelagianismo, defendiendo la idea de una voluntad caída, pero no del todo y limitando la Caída a la pérdida de los dones sobrenaturales que solo se pueden restaurar mediante la gracia sacramental. Cuando la Reforma rechazó el dualismo católico romano, hubo corrientes dentro del protestantismo, sobre todo grupos racionalistas como los socinianos, además de los remonstrantes, que robaron al cristianismo al reducir en cierta medida la necesidad de la gracia. Consideran la imagen de Dios como un libre albedrío

pleno que, como el del Adán previo a la Caída, permanece intacto. Nacemos con una inclinación a pecar que no es culpable; la expiación es necesaria solo para los pecados cometidos. El sufrimiento y la muerte no están necesariamente vinculados con el pecado; simplemente forman parte de nuestra condición humana. Aunque esta postura es tremendamente insatisfactoria, revivió en el siglo XIX gracias a, entre otros, Albrecht Ritschl.

Ritschl es destacable porque intenta lo aparentemente imposible: reconciliar a Pelagio con Agustín. Encomiablemente, parte de la revelación y de la fe cristianas, pero concluye erróneamente a partir de ellas que nuestro conocimiento del pecado no procede del Antiguo Testamento (la Caída, la ley), sino solamente del evangelio, que para Ritschl es la persona y la enseñanza de Jesús. El evangelio del perdón es la base para el conocimiento de nuestra pecaminosidad. Ritschl está de acuerdo con Pelagio en que la voluntad humana y el pecado cometido preceden al estado o condición pecaminosa de la humanidad, pero también que esta precedencia se aplica al pecado *colectivo* de todos los seres humanos, el pecado de la humanidad global, entendida como la suma de todos los individuos. Entonces recurre a Agustín al insistir en que estos actos pecaminosos singulares se refuerzan mutuamente entre sí, creando un ámbito colectivo de pecado que ejerce su influencia sobre nosotros, una reciprocidad reforzante que esclaviza a todos. En resumen: no existe pecado original, pero de los actos pecaminosos de todas las personas como colectivo surge una unidad colectiva, un ámbito de pecado.⁶

Cuando combinamos el enfoque de Ritschl con la teoría de la evolución (concebida en términos estrictamente materialistas y mecanicistas), se desvanece todo concepto del bien y del mal, la posibilidad de una vida moral, difuminada tras procesos físicos y químicos. Con una incoherencia irónica, los defensores de una evolución

mecánica siguen hablando de bien y mal, de ley y obligación morales, de una cultura de lo verdadero, lo bueno y lo hermoso. Dado que el naturalismo puro y el mecanicismo son tan insatisfactorios para el espíritu humano, muchos aceptan la teoría dada de la evolución al respecto de nuestra “ascendencia animal”, pero objetan a la concepción del primer estado humano en términos extremadamente primitivos, creando un retrato de nuestros antepasados que es “reprensible... según los estándares de la ética contemporánea”.⁷ Como solución, algunos imaginan una “evolución del espíritu” paralela, en la que nos elevamos por encima de nuestra naturaleza animal primitiva hasta un plano más humanizado, civilizado. Un pecado es el acto de retomar los hábitos y las tendencias “residuales” de este estado; el pecado es un anacronismo (no llegar a ciertos estándares), y la “condición caída” meramente afirma la amenaza, presente universalmente en todos nosotros, de esas fuerzas animales latentes. La humanidad no cayó una sola vez; cae persistentemente cuando transgrede no las normas perennes del bien y el mal, sino las limitaciones sociales y las convenciones de la época. Estas también “evolucionan” a medida que los humanos construyen una comprensión nueva y más iluminada de lo que está bien y lo que está mal. En otras palabras, desde el punto de vista evolutivo, “el pecado no es una innovación, sino la supervivencia o el uso impropio de hábitos y tendencias que eran propias de una fase de desarrollo anterior y cuya pecaminosidad radica en su anacronismo”. Agustín tenía razón cuando insistió en que esta “condición caída” es universal; Pelagio la tenía cuando sostuvo que el pecado es siempre un acto voluntario.⁸ Pecamos cuando actuamos contrariamente a nuestra “naturaleza mejor”, contra el modo en que las personas “civilizadas” deberían actuar. Cada humano es “el Adán [o Eva] de su propia alma”.

[311] Este intento de reconciliar a Agustín con Pelagio fracasa en distintos niveles. Aparte de la falta de pruebas de la evolución materialista de la humanidad, oscila entre la Escritura y el evolucionismo, ignorando el hecho problemático de que estos son paradigmas mutuamente excluyentes de los orígenes de la humanidad y del pecado original. O bien existe una continuidad fundamental entre los animales y la humanidad o no existe. No se pueden tener ambas cosas. Si uno afirma la continuidad plena, no sabrá cómo explicar el origen del libre albedrío humano en el proceso evolutivo. ¿Cómo surge la conciencia moral en el hombre primitivo, semejante a un animal? Si nuestros instintos y nuestros deseos naturales no son malos por sí mismos, ¿por qué intentar superarlos y de dónde sale la voluntad de hacerlo? ¿De dónde vendría cualquier idea sobre “nuestro mejor yo”? Esto es mucho más que solo “una tarea tremendamente difícil”;⁹ es inconcebible e imposible. Es psicológicamente impensable considerar la voluntad como algo foráneo a la naturaleza humana. Esta teoría del origen del pecado es diametralmente opuesta al testimonio de la Escritura, y conlleva la modernización de toda la confesión cristiana relativa a la revelación, la expiación, el bautismo de niños, etc.¹⁰ Lo que es peor, bajo este punto de vista la libertad moral no solo se vuelve precaria, sino que la mejora moral se vuelve prácticamente imposible. Aunque afirma seguir la tradición pelagiana al afirmar el libre albedrío, de hecho, presenta una imagen de la esclavitud humana a su naturaleza animal. Aumenta el poder del pecado, y se tambalean las explicaciones sobre su origen. La difícil elección entre situar el pecado en la naturaleza sensual de la humanidad, poniendo así en duda la culpabilidad humana y la responsabilidad moral o, siguiendo a Pelagio, atribuirlo a los actos racionales de la voluntad humana y no hacer justicia a la intratabilidad del pecado; aquí nos enfrentamos a un dilema insoluble. Al final,

enfrentada al enigma del pecado, la especulación humana conduce a localizar el origen del pecado y del mal en la propia naturaleza humana, en la naturaleza del cosmos como un todo o, incluso, en el propio Dios.

En general, las dos primeras posturas se caracterizan por la falta de entusiasmo y la incoherencia; en realidad, sus abogados no quieren atribuir los impulsos del pecado a la naturaleza humana o a un sentido del desorden o la inadecuación cósmicos. Es notable la actitud “ambivalente” hacia la sexualidad humana; por un lado, es buena y, por otro, es la fuente de la concupiscencia y de los afectos desordenados. Inevitablemente, regresa la tercera postura: para encontrar respuestas al “porqué” del pecado y el mal, debemos regresar al propio Dios, a su ser o sus actos. Así, la tradición teosófica representada por Böhme y Schelling localiza el mal en una tensión entre potencias dentro del propio Dios. Para Hegel, la Caída fue el “hecho Ur” de la historia, cuando el Absoluto se realizó en el mundo como su propia existencia alternativa. De aquí hay un pequeño paso al budismo, que considera que la propia existencia es el mayor pecado. Está claro que, aparte de la revelación de la Escritura, no hallamos respuestas; nos vemos arrastrados a acabar atribuyendo el pecado y el mal o bien a la Creación o a Dios. Sin duda, junto a la pregunta sobre la existencia, el mayor enigma de la vida y la cruz más pesada para el intelecto es el origen del pecado y del mal. ¿Adónde recurrimos en busca de respuestas?

[312] Para empezar, la filosofía ofrece evidencias de que este mundo es inexplicable sin una Caída, pero no puede decirnos cómo o por qué. La naturaleza sensual de la humanidad no puede ser el origen, dado que los pecados “espirituales” de los ancianos (orgullo, envidia, odio, enemistad contra Dios) son a menudo más terribles que los pecados “carnales” de los jóvenes. El ascetismo no arregla nada; los monjes llevan el pecado en sus corazones por el

claustro. En este caso es un error apelar al concepto paulino de “carne”. “Carne”(בשר y σαρξ) apunta a la sustancia material del cuerpo humano (1 Co. 15:39), en contraste con el espíritu (πνευμα), la mente (νοους) y el corazón (καρδια) (Ro. 2:28; 2 Co. 7:5; Col. 2:5). También señala a los humanos como seres terrenales, débiles, frágiles y transitorios (Gn. 6:3; 18:27; Job 4:17-19; 15:14-15; 25:4-6; Sal. 78:39; 103:14; Is. 40:6; Jer. 17:5; Ro. 3:20; 1 Co. 1:29; Gá. 2:16). Pero su uso más profundo es el de poner en relieve la orientación pecaminosa de la vida humana como “carnal”, “en la carne”, de “ser, vivir, caminar conforme a la carne” (Ro. 3:7; 7:14; 8:3 y ss.; 1 Co. 3:3; 2 Co. 10:2-3, etc.). “Carne” se contrasta con “espíritu”, aunque no con el πνευμα humano, que también es pecaminoso y requiere santificación (Ro. 12:1-2; 1 Co. 7:34; 2 Co. 7:1; Ef. 4:23; 1 Ts. 5:23), sino con el “Espíritu Santo” (πνευμα ἅγιον) de Dios (Ro. 8:2, 9, 11), que renueva el Espíritu humano (Ro. 7:6; 8:14; Gá. 5:18) y consagra el cuerpo (Ro. 6:13, 19; 12:1; 1 Co. 6:13, 15, 19-20). “Carne” describe la *dirección* del corazón pecaminoso que le aparta del Espíritu Santo de Dios, y lleva al yo pecador y sus deseos. Acertadamente, Pablo describe la hostilidad contra Dios como los “designios de la carne” (φρονημα της σαρκος; Ro. 8:7). Pablo no sugiere en ningún sentido que el cuerpo de carne, material, sea la fuente del pecado. Esto pasa por alto el carácter espiritual-ético de σαρξ, por no mencionar la firme afirmación de Pablo sobre la resurrección *corporal* (1 Co. 15) y su repudio del ascetismo (Col. 2:16; 1 Ts. 4:4). σαρξ denota la orientación pecaminosa de la vida humana que nos aparta de Dios y nos lleva hacia la criatura.

Esto no supone negar o ignorar la relación práctica entre los seres humanos como σαρξ, entendida ahora especialmente en ese segundo sentido de seres terrenales, débiles, frágiles y transitorios, ni la realidad del pecado que

habita en nosotros (Ro. 7:17-18). La “carne” es el instrumento del dominio del pecado sobre nosotros (Ro. 6:12). Somos criaturas de la tierra, y nuestros pecados son distintos de los de los ángeles. Las tentaciones nos llegan de dentro, por medio de “los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida” (1 Jn. 2:16). La naturaleza sensual de los seres humanos es la que los lleva a convertir su vientre en un dios, pensar en las cosas de abajo, ser egoístas y honrar a la criatura antes que al Creador (Ro. 1:21 y ss.; Fil. 2:4, 21; 3:19; Col. 3:2, etc.). No obstante, explicar el pecado diciendo que surge de nuestra naturaleza sensual no se detiene aquí, sino que debe aclarar aún más las cosas. O uno sitúa la causa del pecado en la propia naturaleza (fisicalidad o finitud) y concibe un poder eterno independiente de Dios, o la localiza en la naturaleza oscura o la voluntad ciega dentro del propio ser divino. Esta concepción admite el profundo poder y el dominio del pecado; si es tan grave, no pudo haber sido un accidente fuera de la voluntad y del consejo de Dios.

Por lo tanto, el impulso de atribuir todo esto al Creador es natural. Frente a las contradicciones de la vida, algunos llegan a la conclusión de que el pecado es el obstáculo necesario que debemos superar para progresar moralmente y volvernos perfectos (Kant). Necesitamos el pecado para “crecer”. En palabras de Schelling: sin la ley férrea de la contradicción como el principio de todo ser, “no habría movimiento, ni vida, ni progreso, sino reposo eterno, el sopor letal de todas las fuerzas”.¹¹ La ley de la contradicción es “la fuente de la vida eterna”. Para que Dios “se convierta” en Dios debe superar la naturaleza tenebrosa dentro de sí mismo. En sí mismo es “un abismo ignoto” (*βυθος άγνωστος*), una naturaleza oscura, una voluntad ciega, y como tal el creador de la materia. “Para que no hubiera mal, Dios mismo no tendría que existir”.¹² Como respaldo, los defensores de este punto de vista apelan a aquellos pasajes

bíblicos que hablan de pecados y catástrofes como “necesarios” (Mt. 18:7; Lc. 24:26; Jn. 9:3; 1 Co. 11:19; 2 Ti. 2:20) y a maestros como Agustín y Calvino, que incluyen el pecado en el consejo y en la providencia de Dios.

Aquí hay algo de verdad; el pecado no es un accidente o una tragedia que sorprenda y angustie a Dios. Pero esta visión hace del pecado algo eterno, y a Dios el autor final del mismo. En realidad, aquí no hay un “pecado” real; es un espejismo. Si queremos hablar del “pecado”, lo que está mal es el propio concepto del pecado. La Escritura y la conciencia moral humana se rebelan contra estas conclusiones que llevan por lógica al pesimismo y al libertinaje. El pecado tiene un carácter ético como acto de la voluntad humana, y no se puede reducir a algo cósmicamente necesario o eterno. El mal no tiene existencia ontológica propia, y no es simplemente un grado inferior o menor del bien; el pecado es parasitario y radicalmente antitético a la Creación buena de Dios; es lo que hay que superar y derrotar. El pecado no es racional ni lícito; es anarquía (*ἀνομία*); no es necesario para la existencia ni de las criaturas ni de Dios. El bien es necesario para que exista incluso el mal, pero el bien no necesita el mal, ni la santidad necesita del pecado, ni la verdad de la mentira, ni Dios a Satanás. Sí, el pecado y la maldad humanos a veces sirven para que el bien tenga una manifestación más plena y para glorificar los atributos de Dios. Pero cuando esto pasa (en contra de la intención del pecado, no con su consentimiento y cooperación), mediante la sabiduría y la omnipotencia de Dios, el pecado se ve obligado a servir a la honra de Dios y a la venida de su reino, en contra de su propia naturaleza. El pecado no tiene poder aquí; es el poder infinito de Dios el que saca el bien del mal, la luz de las tinieblas y la vida de la muerte. No busquemos explicaciones filosóficas que, en el nombre de la emancipación humana, racionalicen y

justifiquen nuestra conducta pecaminosa al poner la responsabilidad a los pies de Dios.

[313] Al mismo tiempo, la Escritura afirma firmemente que el pecado no escapa al consejo y al gobierno del Dios santo en quien no hay pecado.¹³ La cuestión de la relación de Dios con el pecado es, por lo tanto, molesta. Quienes pretenden con justicia absolver a Dios del pecado hablan a veces del “permiso”, pero esto siempre parece inadecuado. Agustín lo entendía: “De una manera maravillosa, indescriptible, incluso lo que se hace en contra de su voluntad no está exento de ella. Sencillamente, no podría hacerse si él no lo permitiese, y por supuesto él lo permite no en contra de su voluntad, sino con ella; ni él, en su bondad, permitiría el mal a menos que en su omnipotencia pudiera sacar bien incluso del mal”.¹⁴ La teología reformada siguió los pasos de Agustín en este punto, y se enfrentó a la dificultad de las “afirmaciones duras” de la Escritura sobre Dios, quien no solo *en cierto sentido* deseó la posibilidad del pecado y creó a los seres humanos capaces de pecar, sino que también endurece y ablanda corazones, ordena pecados, ama y odia (p. e., Éx. 7:3; 2 S. 16:10; 24:1; Mal. 1:3; Lc. 2:34; Ro. 9:17-18; 2 Ts. 2:11, etc.). La palabra “permiso”, concebida en un sentido negativo, no ofrece solución alguna al problema de la relación de Dios con el pecado, es totalmente incapaz de responder a la objeción de que Dios es el autor del pecado y, de hecho, aleja el pecado del gobierno providencial de Dios. Todo “permiso” es un acto de la voluntad divina; él *quiso* permitirlo. Pero Dios nunca es *agente* del pecado; solo lo son las criaturas.

Y aunque tanto el bien como el mal están dentro del gobierno providencial de Dios de todas las cosas, él mantiene una relación distinta con cada uno. En el caso del bien, esto debe entenderse como el Espíritu de Dios que obra en una persona, y que posibilita positivamente el bien. Puede que nunca veamos el pecado de esta forma; es

anarquía y deformidad, y no tiene a Dios como su causa eficiente, sino como mucho como su causa deficiente. Por sí sola, la luz no puede producir oscuridad; las tinieblas solo nacen cuando se apaga la luz. Decir que el pecado no está fuera de la providencia de Dios significa, en primer lugar, que Dios trata con el pecado de un modo conforme a la naturaleza de este. Igual que las leyes naturales gobiernan la gravedad y las órbitas siderales, el pecado se somete a las ordenanzas de Dios. Aquí se establece el paralelo con la enfermedad, la descomposición y la muerte, que son la antítesis de la salud, el progreso y la vida, pero que aun así están gobernadas por leyes. Así, el orden moral sigue su propio orden, y las consecuencias del pecado, que son la muerte y la destrucción, se desarrollan durante el curso de la historia humana. Esta normatividad en el pecado demuestra que el reino de Dios también gobierna sobre él. Los pecadores no se liberan y se independizan de Dios; por el contrario, aunque antes fueron hijos e hijas, ahora son esclavos. Quienes pecan se vuelven esclavos del pecado.¹⁵

[314] Pero, ¿por qué incluyó Dios el pecado en su decreto y en su ejecución? Sabemos que Dios usa el pecado para castigar a los malos (Dt. 2:30; Jos. 11:20; Jue. 9:23-24; Jn. 12:40; Ro. 1:21-28; 2 Ts. 2:11-12), para salvar a su pueblo (Gn. 45:5; 50:20), para probarlo y disciplinarlo (Job 1:11-12; 2 S. 24:1; 1 Co. 10:13; 11:19; 2 Co. 12:7) y para glorificar su nombre (Éx. 7:3; Pr. 16:4; Ro. 9:17; 11:33, etc.). Precisamente porque Dios es absolutamente santo y todopoderoso puede hacer lo que nosotros no podemos: usar el pecado como un instrumento en su mano. Dios nunca habría tolerado el pecado si no hubiera podido gobernarlo de una manera absolutamente santa y soberana. Al ser Dios, no temió su existencia ni su poder. Si no le hubiese permitido existir, podríamos haber dicho que no era superior, en todos sus atributos, a un poder cuya posibilidad estaba inherente en la propia Creación. Pero Dios, como es

Dios, nunca temió el camino de la libertad, la realidad del pecado, la erupción de la maldad o el poder de Satanás. Como sabía que era absolutamente capaz de controlar el pecado, “consideró mejor sacar bien del mal que permitir que el mal no existiera en absoluto”.¹⁶ Las numerosas imágenes que usa Agustín para asignar al pecado un lugar en el orden de la Creación (sombras en un cuadro, contrastes en la música, solecismos y barbarismos en el lenguaje), todos los elementos antitéticos que potencian la armonía y la belleza del todo,¹⁷ contienen cierta verdad, pero también es fácil que lleven a malos entendidos. Sugieren que el pecado es en cierta manera algo que “encaja” en el mundo de Dios, y no logran proporcionar consuelo y solaz a quienes luchan con el pecado o sufren. Es cierto que incluso en el gobierno de Dios sobre el pecado, y sobre todo a través de él, vemos una manifestación gloriosa de sus atributos, la gracia divina y su compasión, su misericordia y su paciencia, su poder para sanar y para salvar. Cuando la humanidad transgredió el pacto de las obras, Dios nos dio el pacto de la gracia, y a su Hijo eterno para nuestra salvación. El pecado que está en el mundo, lejos de ser capaz de arrebatarnos nuestra fe en Dios, su amor y su poder, nos confirma y nos fortalece en la fe. “*Si hay mal, es que hay un Dios. Porque no habría mal si se eliminase el orden del bien, la privación del cual es el mal; y no habría semejante orden si no existiera Dios*”.¹⁸ No dudamos de que Dios tuvo en su voluntad la posibilidad del pecado, y creó a ángeles y a humanos capaces de pecar y de caer.

[315] Sigue siendo un misterio cómo se hizo realidad esa posibilidad. El pecado desafía toda explicación; es una locura que no tiene origen en el verdadero sentido de la palabra, solo un comienzo. Aquí resulta útil reflexionar sobre cómo nuestras facultades humanas y nuestro ser estructurado, como almas encarnadas, posibilitan la vía del

pecado y hacen que sea comprensible. Debemos partir de la imaginación. Como dijo Tomás de Kempis: “Al principio es un mero pensamiento que surge en la mente; luego la imaginación lo pinta con colores más intensos; solo después nos complacemos en él y la voluntad da un paso en falso, y damos nuestro consentimiento”.¹⁹ La mente se plantea la idea del pecado, la imaginación la embellece y la convierte en un ideal fascinante, el deseo extiende sus manos para agarrarla, y la voluntad da el paso y lo hace. Así, en el caso tanto de los ángeles como de los humanos, la imaginación fue la facultad que hizo que la transgresión del mandamiento pareciera el camino que llevaba a la igualdad con Dios. Sin embargo, no debemos pensar en el pecado y en la Caída de los hombres y los ángeles como si hubiera un paralelismo entre ellos. Lo poco que sabemos sobre la Caída de los ángeles (1 Ti. 3:6; 2 P. 2:4) sugiere que el *orgullo*, la voluntad de ser iguales a Dios en poder y en dominio, fue el comienzo y el motivo de su Caída; la tentación no vino de fuera; a diferencia de los humanos, a ellos no los *tentaron*. Como sugiere Jesús cuando dice que el diablo habla “de lo suyo”, conforme a su naturaleza, cuando miente (Jn. 8:44), ellos cayeron por sus propios medios. Sin embargo, los seres humanos son “de la tierra, criaturas del polvo”, que se convirtieron en almas vivientes (1 Co. 15:45 y ss.). En su calidad de criaturas “terrenales” y encarnadas, Génesis 3 señala que la tentación de Adán y Eva no fue tanto cuestión de *orgullo* (aunque esto no queda excluido), sino más bien el deseo de ceder al atractivo externo de la lascivia de la vista, que usó Satanás, al deseo de la carne y a la vanagloria de la vida. Por este motivo, la Escritura vincula tan estrechamente la naturaleza sensual de un ser humano con el pecado. Ya desde el primer pecado fue evidente que los seres humanos son “carne”; todos los pecados posteriores subrayan nuestra naturaleza humana como propensa a ser tentada, débil e indigna de confianza. Esto

no es el dualismo griego que separa lo “material” de lo “espiritual”, sino un recordatorio de que todos los pecados humanos, incluyendo los intelectuales y los espirituales, tienen un carácter que se corresponde con nuestra naturaleza “psíquica” (terrenal), y por lo tanto difieren de los pecados de los ángeles. El humano previo a la Caída no era la imagen de Dios *a pesar de* la naturaleza “psíquica” (terrenal) que lo definía, sino *en* ella.

A pesar de esto, no permanecemos en la ignorancia al respecto del origen del pecado. De hecho, es una tontería pensar que los actos pecaminosos se pueden “explicar” al localizar sus “causas”. El pecado no se puede deducir física o lógicamente de circunstancias antecedentes, razonamientos o consideraciones. Si el pecado se “entendiera”, es decir, se explicase como consecuencia secundaria de factores antecedentes, ya no sería pecado. Los actos pecaminosos tienen como “causa” una voluntad que también lo es. El pecado es un defecto, una privación del bien. “Intentar descubrir las causas de tales deficiencias (causas que, como he dicho, no son eficientes, sino deficientes) es como intentar ver la oscuridad o escuchar el silencio”.²⁰ En su origen, por lo tanto, el pecado fue una locura, un absurdo. El pecado no tiene origen en el genuino sentido de la palabra, solo un comienzo. Por consiguiente, a Satanás se le ha llamado pertinentemente una “ironía de toda lógica”.²¹ Aquí llegamos a los límites de nuestro conocimiento; el pecado *existe*, pero nunca será capaz de justificar su existencia. Es ilícito e irracional.

[316] También es imposible intentar localizar el momento de la Caída. Los intentos por identificar ese momento en medio del caos informe de Génesis 1:1, o en conceptos de almas preexistentes, carecen de fundamento teológico y filosófico, además de escritural. Esta última postura se encuentra en India, Persia y Egipto; en diversos filósofos griegos como Empédocles, Pitágoras y Platón; en Roma; y

en la Cábala judía, y el motivo de su existencia es fácil de entender. Cuando esta vida, que empieza con la concepción y el alumbramiento, con frecuencia parece ser una pura desgracia, la preexistencia señala una deuda moral contraída en una existencia anterior. El sufrimiento y la tristeza de esta vida presente es una deuda/castigo por un mal cometido antes; el impago de esa deuda o incluso un aumento de su monto consigna a la persona a una existencia futura que nos recompensa o nos castiga con justicia por nuestra conducta actual. Por lo tanto, las ideas de la preexistencia de las almas y de su transmigración son correlativas: ambas están controladas por la idea de la retribución, del karma.²² Incluso el Padre de la Iglesia Orígenes adoptó la teoría de la preexistencia y la Caída de las almas para explicar la desigualdad de las criaturas racionales en lo que les toca vivir.²³ Frecuentemente, los teósofos combinaban ideas de la preexistencia y la Caída de las almas con la idea de que los seres humanos fueron originariamente andróginos, y que la creación de la mujer fue de hecho una prueba de una Caída antecedente.²⁴ En el siglo XIX, el concepto de la preexistencia estaba vinculado con la teoría de la evolución de una manera muy curiosa: si todas las formas de vida superiores se han desarrollado a partir de otras inferiores, el alma humana también debe tener una preformación en el mundo animal, estar en constante desarrollo en los humanos, y en el momento de la muerte migrar a una forma superior de existencia. Aquí el darwinismo y el espiritismo alcanzan la misma longitud de onda. La preformación de los humanos hacia abajo se complementa con su metamorfosis hacia arriba: el animal se convierte en humano y el “hombre” se transforma en “superhombre”.²⁵

Eludiendo esa especulación, debemos contentarnos con el relato franco de la Escritura. La posibilidad del pecado se da con la Creación, pero la Caída es esencialmente distinta

de ella. El pecado llegó a existir por voluntad de la criatura; no pertenece al ser esencial de la Creación, sino que se produjo por medio de la desobediencia. Está ilegalmente ahí, pero su existencia no es accidental. Hasta el punto en que entra claramente dentro del propósito y de la voluntad de Dios, podríamos decir que, hasta cierto punto y en cierto sentido, *tenía que* estar allí. Pero entonces, ciertamente, siempre *tuvo que* estar ahí como algo que *no debería* estar y que no tiene derecho a existir.

LA EXTENSIÓN UNIVERSAL DEL PECADO

[317] El primer pecado de nuestros primeros antepasados tuvo consecuencias catastróficas para ellos y también para su posteridad, y desató un aluvión de penurias por toda la Creación. La raza humana al completo lleva la culpa, la contaminación y la consecuencia del pecado. Esta universalidad del pecado también se admite universalmente (“Pecar es común a todo el mundo”; “Mientras haya humanos, habrá faltas”),²⁶ pero su expresión más clara se halla en la santa Escritura. Después de la historia de la Caída (Gn. 3) se nos dice cómo se extendió y creció el pecado, alcanzando al final tal punto que Dios envió el juicio del Diluvio. Se nos dice que la maldad de la generación anterior al Diluvio era tan grande que “todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal”, y que “estaba la tierra llena de violencia” y “he aquí que estaba corrompida” (Gn. 6:5, 11-12). Pero el Diluvio no cambió nada. Job se lamenta de que nadie puede sacar algo limpio de algo sucio (14:4). Cuando “Jehová mira desde los cielos sobre los hijos de los hombres”, “para ver si había algún entendido que buscara a Dios” (Sal. 14; 53), no ve más que decadencia e iniquidad: “Cada uno se había vuelto atrás; todos se habían corrompido; no hay quien haga lo bueno, no hay ni aun uno”. Nadie, en consecuencia, puede permanecer ante el

rostro del Señor, pues ningún ser humano es justo delante de él (Sal. 130:3). El nuevo pacto tampoco nos deja ninguna duda. Juan el Bautista vino predicando el arrepentimiento para todo el pueblo de Dios, y los apóstoles dejaron en claro en su predicación que todas las personas son pecadoras y necesitan el amor perdonador del Padre, la redención por Cristo, la renovación del Espíritu Santo (Hch. 2:38; 5:31; 10:43, etc.). De igual manera, en Romanos el apóstol Pablo argumenta en profundidad que todo el mundo es culpable delante de Dios, y que por lo tanto ninguna carne será justificada por las obras de la ley (Ro. 3:19-20; cfr. 5:12; 11:32; 2 Co. 5:19; Gá. 3:22; 1 Jn. 1:8; 5:19). En consecuencia, incluso la palabra “mundo” adquiere una importancia adicional al hablar de una realidad que fue originariamente creada por Dios (Jn. 1:3; Col. 1:16; He. 1:2), pero que ahora está corrompida por el pecado que se enfrenta a Dios como una potencia enemiga. No conoce al Logos al que debe su existencia (Jn. 1:10), está sometido al poder del maligno (1 Jn. 5:19), sujeto a Satanás (Jn. 14:30; 16:11) y un día pasará (1 Jn. 2:17).

Además, el pecado nos caracteriza desde nuestra juventud, nuestro nacimiento, incluso desde nuestra concepción (Gn. 6:5; 8:21; Job 13:26; 14:4; Sal. 25:7; 51:5; 58:3; 103:14; Is. 43:27; 48:8; 57:3; Ez. 16:3; Os. 5:7; Jn. 3:6; Ro. 7:7 y ss.; Ef. 2:3). Para hablar de esto, la Escritura emplea el lenguaje de la “carne” (σὰρξ), nuestra naturaleza terrenal, sensual, que es “de abajo”. La “carne” es el obstáculo para entrar en el reino de Dios, para complacerlo, para verlo (Jn. 3:6, 31; 8:23; Ro. 8:7-8; 1 Co. 15:50). Como σὰρξ, somos impuros y corruptos desde que nacemos, “por naturaleza (φύσει) hijo de ira” (Ef. 2:3; cf. Ro. 2:14-15; 1 Co. 2:14). La Escritura simplemente da por hecho que el pecado y la depravación humana son universales y “naturales”, no en el sentido de “creados así”, sino como dados en nuestro mundo *caído*. El corazón humano, del que brota el

manantial de la vida (Pr. 4:23), es corrupto (Gn. 6:5; 8:21; Sal. 14:1; Jer. 17:9; Ez. 36:26; Mt. 15:19), la fuente de toda iniquidad (Mr. 7:21). La mente de los humanos está entenebrecida (Job 21:14; Is. 1:3; Jer. 4:22; Jn. 1:5; Ro. 1:21-22; 1 Co. 1:18-23; 2:14; Ef. 4:18; 5:8), orgullosa, errante, contaminada y con necesidad de ser quebrantada, iluminada y limpiada (Sal. 51:19; Pr. 16:18, 32; Ecl. 7:9; Is. 57:15; 66:2; 1 Co. 7:34; 2 Co. 7:1; 1 Ts. 5:23); el alma humana está manchada, es culpable e impura, y necesita expiación y arrepentimiento (Lv. 17:11; Sal. 19:7; 41:4; Pr. 19:3, 16; Mt. 16:26; Tit. 1:15; He. 9:9, 14; 10:22; 1 P. 1:22). Todos los miembros de nuestros cuerpos, como los ojos (Dt. 29:4; Sal. 18:27; Is. 35:5; 42:7; 2 P. 2:14; 1 Jn. 2:16), los oídos (Dt. 29:4; Sal. 115:6; 135:17; Is. 6:10; Jer. 5:21; Zac. 7:11), los pies (Sal. 38:16; Pr. 1:16; 4:27; 6:18; Is. 59:7; Ro. 3:15), la boca y la lengua (Job 27:4; Sal. 12:3 y ss.; 15:3; 17:10; Jer. 9:3, 5; Ro. 3:14; Stg. 3:5-8), están al servicio de la injusticia. Incluso los santos de la Escritura tienen sus pecados, y Romanos 7:10-25 no es un contraargumento, dado que también habla de la lucha de la persona regenerada.

Romanos 7 merece que le prestemos una atención especial. Los pelagianos de todos los tiempos y la mayoría de exegetas modernos apelan a Romanos 7 para demostrar que la mente humana (*νοῦς*) o el espíritu (*πνεῦμα*) permanecen libres del pecado, que solo reside en la carne (*σαρξ*). La exégesis agustiniana (que dice que Pablo, al usar el tiempo presente, habla de las luchas con el pecado de la persona regenerada) es la preferible por varios motivos. Según Pablo, la ley que llevó al creyente al conocimiento del pecado y de la muerte (vs. 7-13) no es en sí misma pecaminosa, y el consentimiento que le otorga el yo interior está en tensión con la oposición de la propia carne de cada uno (vs. 14-25). Para que la ley sea considerada “santa”, hace falta más que la aprobación de las personas no

regeneradas; solo las regeneradas pueden emitir este juicio. Dado que la ley es santa, la culpa recae sobre el pecado, inicialmente aparte de la ley (v. 9), pero después por medio de la ley (vs. 8, 14). Así, el pecado revivía y hacía que Pablo desesperase de sí mismo y de su propia justicia; lo conducía a la muerte (vs. 9 y ss.). Pero dado que esta muerte estaba en comunión con Cristo (Gá. 2:19), Pablo también volvió a la vida y ahora descubre este conflicto entre su centro y la periferia. En su ser interior ama la ley de Dios, pero en sus miembros existe otro poder activo. Cuando Pablo dice que es “de la carne”, vendido a la esclavitud del pecado (Ro. 7:14), no quiere decir que esté “en la carne” (Ro. 8:8-9), o que ande “conforme a la carne” (8:4). A pesar de esta atracción potente, Pablo da gracias porque aún, “con la mente” (νοῦς) sirve a la ley de Dios (Ro. 7:25). Si Romanos 7:14 y ss. hablase solo de los no regenerados, el renacimiento no sería necesario; bastaría con la gracia ayudadora, preventiva. Entonces se vendría abajo toda la enseñanza de la Escritura sobre el pecado y la gracia, la justificación y la santificación, la fe y el arrepentimiento.

[318] Según la Escritura, la universalidad del pecado se desprende de la Caída de nuestros primeros padres, Adán y Eva. Aunque queda claramente implícito en Génesis 3 (la maldición de Génesis 3:14 y ss. se aplica también a la descendencia de Adán y de Eva) y se da por hecho en el resto del Antiguo Testamento, es especialmente el apóstol Pablo quien explica esto en Romanos 5 y 1 Corintios 15. La historia postlapsaria ofrece numerosas pruebas de la extensión universal del pecado y de su alcance total, y la Escritura lo vincula regularmente con la naturaleza sensual y perecedera de la humanidad (Job 4:17 y ss.; 14:4; 15:14 y ss.; 25:4 y ss.; Sal. 78:38 y ss.; 103:13 y ss.; Mr. 14:38; Jn. 3:6; Ro. 6:7 y ss.; etc.). En Pablo nunca debemos pasar por alto el intenso énfasis en la superioridad del don de Cristo cuando se compara con la consecuencia de la Caída de

Adán. La abundancia de la gracia de Dios se encuentra en primer plano en su comentario de Romanos 5. La frase “por cuanto todos pecaron” (ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον; Ro. 5:12) no significa que Pablo localice la causa de la muerte de toda persona en sus pecados, porque en 1 Corintios 15:22 afirma expresamente que todos mueren en Adán. Tampoco es que ἥμαρτον se refiera a un estado pecaminoso, sino a un acto. El significado directo es este: Adán pecó; por lo tanto, el pecado y la muerte entraron en el mundo y reinaron. Por supuesto, es verdad que también somos juzgados por nuestro propio pecado; sin embargo, la idea de Pablo aquí es que nuestra condición de pecado es el juicio antecedente de Dios sobre toda la raza humana debido al pecado del hombre representante, Adán. Esta es la doctrina del pecado original. Debido a la transgresión de un hombre, Dios emitió la sentencia de “culpable”, acompañada de la sentencia de muerte sobre todos los seres humanos; debido a esto todos somos pecadores personalmente y morimos. Dios aprehende y examina, juzga y condena a todos los humanos en un hombre representativo; por consiguiente, todos descienden de él como pecadores y están sujetos a la muerte.

[319] El pecado original no fue una enseñanza nueva de Agustín,²⁷ aunque los teólogos anteriores tendían a enfatizar el libre albedrío y el pecado practicado más que el heredado de Adán. Aun así, cuando Pelagio apeló a escritores previos, disfrazó la novedad radical de su propia antropología. Según Pelagio, todas las personas nacen con almas puras; el pecado y el mal entran en juego solo por imitación. Por nuestra cuenta, sin la gracia, podemos desear el bien y hacerlo. El pecado es siempre y solo un asunto *personal*. Acusarnos de los pecados de otros es contrario a la justicia divina. Las conclusiones de Pelagio tuvieron antecedentes históricos en la filosofía grecorromana y en el pensamiento judío, que consideraba que las almas creadas

eran puras. El pelagianismo revivió la doctrina de la bondad original de la humanidad. Incluso el pensamiento católico romano adopta un matiz semipelagiano en su antropología sobrenaturalista, donde solo el don sobreañadido de la gracia se pierde en la Caída, y la naturaleza permanece inmaculada. La negación del pecado original fue parte del repertorio de los anabaptistas, los socinianos y todos los racionalistas. En el siglo XVIII, Rousseau se convirtió en el apóstol del “movimiento de vuelta a la naturaleza”, que repudiaba la cultura humana como origen de todo el mal. Si tan solo en la educación, la religión, la moral, la sociedad y el estado volviéramos a la naturaleza, a las circunstancias idílicas de pastores y granjeros, al estilo de vida inocente y despreocupado de los nativos, entonces se restaurarían de inmediato la humanidad, la virtud y la felicidad.²⁸ Los intentos de poner en práctica esta visión (la Revolución Francesa y todos sus hijos adoptivos, una diversidad de colonias utópicas) demuestran el intento inútil de traer el cielo a la tierra. Estos intentos fabrican sobre el papel sociedades “naturales” e ideales que, inevitablemente, fracasan en la práctica. Aun así, el sueño sigue vivo para muchas personas, como una guía para criar a sus hijos y como fuente de esperanzas optimistas sobre un mundo futuro y mejor.²⁹

Los teólogos no han sido inmunes a este virus. Ritschl, por ejemplo, redujo el pecado a los pecados de comisión; “la ley del pecado” es solo una suma de pecados individuales. El tema del pecado no es la humanidad como raza (que es una abstracción y nada más que una imagen mental), sino la humanidad como la suma de todos los individuos. La realidad de la pecaminosidad general es el resultado del pecado habitual que da pie a un hábito o una tendencia donde esa disposición pecaminosa “se desborda” para afectar a otros. Al ser criaturas sociales, los humanos reforzamos de forma natural nuestros hábitos pecaminosos.

Esta, según Ritschl, es “la ley del pecado que impera en nuestros miembros”, una pecaminosidad común que surge de la poderosa “presión del grupo paritario”. Por lo tanto, no podemos descartar *a priori* una vida sin pecado; la voluntad de los niños no tiene el mal como meta; más bien, en ellos existe una tendencia general hacia el bien.

La historia y la experiencia no son aliados fuertes de esta idea; más bien sugieren que lo cierto es el retrato que hace la Escritura. Hasta los niños “inocentes” manifiestan que en la tierra de su corazón se han sembrado semillas de pecado desde el principio. Se rechaza universalmente la pretensión de la ausencia del pecado, y la imitación no logra explicar el poder universal de este. Nunca ha existido un pueblo sin pecado. Si hay algo seguro es que el pecado no es un fenómeno accidental en la vida de los individuos, sino un estado y un estilo de vida que involucra a toda la raza humana; es una propiedad de la naturaleza humana. Los actos pecaminosos, que se producen no solo de vez en cuando, sino que caracterizan a las personas de todos los tiempos y toda circunstancia, apuntan a una disposición interna pecaminosa, de la misma manera que un mal fruto presupone un mal árbol, y el agua fangosa un manantial impuro. Podemos hablar de la “inocencia de los niños”, pero esta solo es relativa. La experiencia de todos los padres y los maestros nos dice que en los corazones de los niños están presentes las semillas de todo tipo de pecados. Incluso menos que los pecados sensuales, los que ya se manifiestan en niños de corta edad, son los pecados espirituales del egoísmo, la vanidad, los celos, el odio, el orgullo, la malicia, el engaño, la mentira, la desobediencia, la tozudez y demás, y, si no se coartan mediante una educación sabia, aumentan con el paso de los años. La convicción de la pecaminosidad universal es tan fuerte y está tan extendida que todo el que afirmase estar sin pecado sería acusado inmediatamente de no conocerse o

incluso de tener una enfermedad mental.³⁰ Solo los nominalistas, que consideran que la humanidad es solo la suma de sus individuos y el pecado no es un estado, sino los actos de la voluntad, podrían sostener la idea de que el pecado no es universal.

La cosmovisión pelagiana pretende ser más humana, otorgar una mayor dignidad y responsabilidad a la persona humana. Sin embargo, de hecho, sucede lo contrario; o es una doctrina trivial o es muy cruel. El pelagiano se enfrenta a una elección: si el pecado viene por imitación, las influencias externas solo tienen un impacto secundario, en cuyo caso no explican nada y la universalidad del pecado es un enigma; o en realidad *causan* esta pecaminosidad universal, en cuyo caso el estado humano es mucho peor que el que expone la doctrina escritural del pecado original. El pelagianismo parece conducir a una postura de irrelevancia o de cruel determinismo.

[320] La Iglesia cristiana condenó el pelagianismo. A pesar de ello, se infiltró con fuerza en la Iglesia un semipelagianismo que enseñaba una voluntad debilitada, pero no totalmente corrupta. Este postulado sostiene que, aunque la Caída de Adán tuvo consecuencias también para sus descendientes, nuestro estado moral solo está enfermo y es débil, tiende a los deseos de la carne. El Concilio de Trento enseñó que la libertad de la voluntad no había sido destruida, y que la concupiscencia como tal no era pecado. Los anabaptistas, los remonstrantes y muchos teólogos modernos están de acuerdo. El pecado de Adán solo debilita nuestra voluntad y no nos hunde en la corrupción total del pecado original. Este semipelagianismo ignora el carácter y la gravedad del pecado como anarquía voluntaria, separa el pecado de la culpa y no resuelve la cuestión de la libertad humana. Una voluntad intacta, pero debilitada no es una mejora real para una voluntad atada por el pecado original. Aunque la imitación es una explicación superficial para la

universalidad del pecado, el rechazo semipelagiano de la imitación lo priva de toda explicación. Al admitir que el estado impuro, enfermo, de todas las personas sin distinción conduce a actos culpables, castigables, haciendo que el libre albedrío debilitado sea prácticamente inútil, no son capaces de explicar ese espantoso fenómeno. ¿Cómo se puede encajar con la justicia divina el hecho de que, aparte ahora del pacto de la gracia, permita que todos los humanos nazcan en semejante estado, un estado que, en cualquier caso, cuando se trata de bebés que mueren pronto, conlleva la muerte y la exclusión de la comunión con él, y para todos los demás la ruina eterna? La teoría semipelagiana es totalmente incapaz de desentrañar el problema, y se contenta con una doctrina superficial e inconsecuente del libre albedrío.³¹

[321] El apóstol Pablo, y después de él Agustín, fueron instruidos por el modelo contrastante de Cristo como segundo Adán, y echaron la culpa del pecado universal y original a los pies del primer Adán. El argumento que defiende el pecado original empieza por explicar el tremendo misterio de la raza humana como castigo sobre el pecado. Dios, que sin duda es bueno y justo, no podría condenar a todos los humanos al pecado y a la muerte si fueran totalmente inocentes. No hay otra manera de entender el aplastante yugo que pesa sobre todos los hijos de Adán. Las miserias de la vida humana, desde los primeros vagidos de un bebé hasta los últimos gemidos de los moribundos, nos llevan a admitir, junto con Pablo, la realidad del pecado original. “En tanto en cuanto Dios no es un juez injusto, debemos reconocer el pecado en la miseria de la raza humana, que comienza con las lágrimas de los pequeños”.³² El pecado de Adán incluye a su posteridad; no fue una persona privada, un individuo junto a otros, sino que en él estaban incluidos todos los humanos. “Todos fueron aquel hombre; todos estuvimos en él”.³³ Sin

embargo, Agustín no describió adecuadamente la transmisión de la culpa y de la contaminación a los descendientes de Adán, y su concepto de la concupiscencia está demasiado estrechamente relacionado con el deseo sexual espontáneo. Para Agustín, la depravación de la naturaleza nace especialmente del movimiento espontáneo de los genitales, que se produce con independencia de la voluntad, y ahí está la vergüenza para demostrarlo. En consecuencia, mediante el impulso sexual el pecado se propaga y convierte a toda la humanidad en una masa corrupta, sujeta a la desdichada necesidad de no ser capaz de abstenerse de pecar.³⁴

La teología escolástica católica romana modificó esta postura para entender el pecado original como la pérdida de un don de gracia sobreañadido (justicia original) al que se añadía el elemento activo de la concupiscencia. El Concilio de Trento se pronunció con gran prudencia, diciendo que Adán no solo perdió la justicia, sino que cambió para peor en cuerpo y mente. Después de ser mancillado, infundió en sus descendientes el pecado, la muerte y los castigos del cuerpo, y el pecado de Adán es en cada persona como el suyo propio, no por imitación, sino por propagación, y solo lo puede eliminar el mérito de Cristo en el bautismo.³⁵ Pero aparte de esto, el concilio se abstuvo deliberadamente de dar más detalles específicos.³⁶ No se definió más la naturaleza del pecado; las palabras “para peor” dicen poco. La concupiscencia, que persiste en los bautizados, no se entiende en sí misma como pecado, sino que solo surge del pecado y se inclina a él. No se pierde el libre albedrío, pero se debilita, y también puede hacer buenas obras antes de pecar. Según la teología católica romana, el centro de gravedad se trasladó así de la concupiscencia a la pérdida de la justicia original. Cuando no se entiende la concupiscencia como pecado, resulta difícil entender qué efectos concretos quedan del pecado original exceptuando

la imputación de la transgresión de Adán. El estado humano después de la Caída de Adán difiere poco del estado previo a la Caída. Nos quedamos solamente en un estado de “naturalidad desnuda”, no de depravación.³⁷ Aquí no queda mucho del pecado original; no consiste en nada más que en la reducción a un estado meramente natural; se han perdido los elementos sobrenaturales, pero a pesar de ello lo natural permanece intacto.

[322] La Reforma se opuso a este debilitamiento católico romano del pecado original. No se trata solo de la pérdida de algo, sino de una corrupción total de nuestra naturaleza. Si a esto lo llamamos “concupiscencia”, debemos aplicarla a la totalidad de los apetitos humanos. Tal como dijo Calvino: “El hombre entero, por sí solo, no es más que concupiscencia”.³⁸ En este sentido, contrariamente a Agustín, la concupiscencia es un pecado en sí misma, no una mera ocasión para pecar. Esta corrupción de la naturaleza humana es tan completa que por naturaleza somos incapaces de ningún bien espiritual, inclinados a todo mal, y por ello merecedores de un castigo eterno. No podemos negar que, como reacción contra Roma, sobre todo entre los luteranos, a veces algunos se expresaron con demasiada rotundidad y se expusieron a que los malentendiesen gravemente. Algunos ejemplos son Lutero, que llamó al pecado original “pecado esencial” y “la esencia de los humanos”,³⁹ y la Fórmula de Concordia, donde se decía que en los asuntos espirituales la mente, el corazón y la voluntad “estaban corruptos y muertos”, no más capaces de hacer el bien que “una piedra, un tronco o el barro”.⁴⁰

Los reformados fueron más prudentes y se precavieron contra las expresiones radicales y las imágenes vívidas que usaban los luteranos. Aun así, también ellos enseñaron que el pecado original consistía, negativamente, en la pérdida de la justicia original y, positivamente, en la corrupción de la naturaleza, y que se arraigaba en la transgresión

imputada de Adán.⁴¹ La oposición a esta doctrina dentro de la comunidad reformada surgió en la escuela de Saumur (Francia), bajo la forma de la imputación mediada del pecado. En lugar de enseñar que somos corruptos debido a una culpa imputada, Josué de La Place (1596-1665) le dio la vuelta y dijo: “El pecado original se nos imputa porque nacemos corruptos”.⁴² Esta postura fue defendida también por Jonathan Edwards y la Teología de Nueva Inglaterra. La visión clásica agustiniana y reformada parecía haber pasado a la historia. Prevalcieron opiniones superficiales, como la de Gervino, quien en 1845 escribió: “Hemos perdido el miedo a los pecados hereditarios que, como el miedo a los fantasmas, no era sino el temor de una doctrina religiosa supersticiosa”.⁴³ Hoy las cosas son diferentes. El pensamiento moderno, incluyendo la filosofía de Kant, Schelling, Schopenhauer y otros; la teoría de la herencia [humana] y de la solidaridad [humana]; una gama de estudios históricos y sociológicos, nos han ofrecido un respaldo inesperado, pero importante para el dogma del pecado original. Después de que la teología lo rechazara, la filosofía lo retomó.

[323] La doctrina del pecado original es uno de los temas de mayor peso y complejidad de la teología cristiana. Sin ella no podemos comprendernos, y aun así sigue siendo un misterio incomprensible para nosotros. “Nada se conoce mejor que el pecado original para predicar sobre él; para entenderlo, nada es más misterioso”.⁴⁴ “El pecado original lo explica todo, y sin él uno no puede explicar nada” (de Maistre), y sin embargo la propia doctrina necesita una explicación más que cualquier otro enigma.⁴⁵ Según la Escritura, y para el pensamiento cristiano, la causa no puede ser otra que la primera transgresión del primer humano, mediante la cual entraron en el mundo el pecado y la muerte. La desobediencia de Adán es el pecado originador. La Biblia enseña esto claramente (Ro. 5:12; 1 Co.

15:22), y la experiencia lo confirma a cada minuto. Esto escandaliza a nuestra razón. ¿Cómo puede no entenderse como algo arbitrario? Sin eliminar del todo el misterio de esta cuestión, la más difícil para los humanos, podemos decir algunas cosas que erradicarán toda apariencia de arbitrariedad por parte de Dios. La idea clave consiste en recordarnos que nuestra unidad orgánica y nuestra solidaridad con Adán son más que físicas, pero parten de su rol representativo. Aquí también debemos partir de Cristo, nuestro mediador representante en la redención. Si el paralelo estricto entre Cristo y Adán no es tan representativo de toda la humanidad, sino que se vuelve algo físico y realista, el resultado es el error teológico. Entonces Cristo, al ser verdaderamente humano, hijo de Adán, no puede estar sin pecado. Además, la representación es la única manera de encontrar sentido a nuestra redención por medio de la justicia de Cristo. Cuando decimos que se nos imputa la obediencia de Cristo, *como si nosotros mismos la hubiésemos conseguido*,⁴⁶ no queremos decir que lo hayamos hecho personal y físicamente. Cristo lo hizo por nosotros y en nuestro lugar. Lo mismo pasa con Adán: virtual, potencial y seminalmente, es posible que estuviéramos comprendidos en él; sin embargo, personal y prácticamente, fue él quien transgredió el mandamiento probatorio, no nosotros.

REALISMO Y FEDERALISMO

Los conceptos realistas de la transmisión del pecado (que acentúan el vínculo físico entre los humanos) honran valientemente la unidad de la humanidad en el pecado. Es cierto: la humanidad no es la suma de sus individuos, sino una unidad orgánica, una raza, una familia. A diferencia de los ángeles, Dios nos creó a todos a partir de un solo hombre (Hch. 17:26); no somos un rimero de almas amontonadas en una parcela de terreno, sino parientes

consanguíneos, relacionados entre nosotros por un gran número de vínculos, lo cual hace que nos condicionemos unos a otros. Pero en este caso el realismo también echa sobre cada uno de nosotros la totalidad de los pecados de nuestros antepasados, junto con la culpa imputada a Adán y nuestro propio pecado. De esta manera se pierde la verdad preciosa de la personalidad individual. Creada a imagen de Dios, cada persona individual tiene unos dones y un llamado únicos, y es responsable ante Dios. Somos miembros ciertamente de la “raza humana”, pero también somos mucho más que olas en el océano, manifestaciones evanescentes de la humanidad en general. Antes comentamos que las relaciones entre los seres humanos son diferentes de las que se dan entre los ángeles y entre los animales. Aunque estamos relacionados con ambos, los humanos somos distintos de ellos. Ellos son criaturas con un carácter propio. Por este motivo, en su caso la unidad física no es suficiente; se añade también una unidad ética, federal.⁴⁷

Esto se adecua a lo que sabemos a partir de la experiencia humana en comunidad, en términos más amplios. Más allá de las comunidades basadas en la descendencia física existen “comunidades morales” de naciones, iglesias y estados, todas las cuales tienen una vida propia y están sujetas a sus propias leyes particulares. Incluso las comunidades basadas en la descendencia física, como la familia, no están relacionadas solo por los lazos de sangre, sino que son principalmente comunidades morales. En tales comunidades existe un nexo que relaciona a cada miembro con los demás (1 Co. 12:26), pero también un orden de representación en el que padres, madres, tutores, cuidadores, maestros, patrocinadores, guías, legisladores, monarcas y demás actúan de maneras que son decisivas para toda la comunidad. La familia de un alcohólico se arruina, la de un criminal cae en desgracia, la de un héroe

recibe honra. Las congregaciones languidecen si tienen pastores infieles, las naciones entran en decadencia y acaban siendo destruidas cuando las dirigen necios. “En cualquier aspecto en que el rey enloquece, los aqueos [los griegos de Homero] son quienes reciben el castigo”. Entre las personas existe solidaridad para el bien o para el mal: comunidad en bendición y en juicio. Nos apoyamos en los hombros de las generaciones anteriores, y heredamos las cosas que ellos acumularon bajo la forma de riqueza material y espiritual. Al bien lo reservamos como un don de la gracia, que hemos recibido sin merecerlo.

Nadie objeta a recibir las bendiciones de generaciones anteriores, pero cuando se transmiten las consecuencias del pecado, lo consideramos una injusticia. El mismo hijo que acepta contento la herencia de su padre se niega a pagar las deudas de este. Este lamento no es nuevo: ya se escuchaba en tiempos de Ezequiel.⁴⁸ Cuando Israel, con su presunta justicia, se queja de la ley de la solidaridad en el pecado, que aparece en el Antiguo Testamento (Gn. 9:25; Éx. 20:5; Nm. 14:33; 16:32; Jos. 7:24-25; 1 S. 15:2-3; 2 S. 12:10; 21:1 y ss.; 1 R. 21:21, 23; Is. 6:5; Jer. 32:18; Lm. 3:40 y ss.; 5:7; Esd. 9:6; Mt. 23:35; 27:25), Dios no reacciona reclamando sus derechos, sino diciendo lo que hará si Israel se arrepiente y se vuelve a él. Existe, ciertamente, una solidaridad en el pecado y el sufrimiento, pero Dios la permite y frecuentemente da a las personas el poder para romper con ella y convertirse en una nueva comunidad que camina en el temor del Señor y disfruta de su favor. Esta es la respuesta divina a la solidaridad en el pecado: Cristo demostró la verdad de la solidaridad de la raza humana de una manera distinta y mejor que Adán. La solidaridad no se destruye, porque eso supondría el final de todo amor, compasión, amistad; en resumen, todo lo que consideramos “humano”. Más bien se sana, se reconstruye en Cristo.

No obstante, la ley de la solidaridad por sí sola no explica el pecado original. Admitimos que las bendiciones y las maldiciones que nos dejaron padres y tutores, filósofos y artistas, fundadores de religiones y reformadores, guerreros, reyes y conquistadores, etc., son importantes, pero siguen siendo limitadas. Siempre hay “circunstancias” de lugar, tiempo, país, personas, idioma y demás, que le ponen límites. El círculo dentro del que se ejercía su influencia (para bien o para mal) siempre era limitado. Para algunos (los gigantes de la civilización humana) ese círculo es muy grande, pero nunca podemos decir que sea universal, directo e indeleble. Solo han existido dos personas cuya vida y cuyas obras llegaron hasta los límites de la propia humanidad, cuya influencia y su dominio tuvieron efectos hasta los confines de la Tierra y en la eternidad. Por supuesto, nos referimos a Adán y a Cristo. El primero introdujo en el mundo el pecado y la muerte, y el segundo la justicia y la vida. De la posición totalmente excepcional que ocuparon Adán y Cristo se desprende que solo a ellos se los puede comparar uno con otro, y que todas las demás relaciones, que nacen de círculos dentro de la humanidad, aunque pueden servir como ilustraciones y tienen un gran valor, no ofrecen más que analogías, no identidad. No presuponen el organismo de la humanidad, sino que lo constituyen. Si Adán cayó, la humanidad caería; si Cristo se mantuvo en pie, la humanidad sería levantada en él. El pacto de las obras y el pacto de la gracia son las formas mediante las cuales se mantiene el organismo de la humanidad también en un sentido religioso y ético. Dado que a Dios no le interesa un puñado de individuos, sino la humanidad, como su imagen y semejanza, tuvo que caer y ser levantada de nuevo en una sola persona. Esto es lo que dice la ordenanza de Dios, lo que afirma su juicio. En una persona declara culpables a todos, y así nace la humanidad (impura y en el proceso de morir) de Adán; en una persona declara justos a todos, consagrados a la vida eterna.

“Porque Dios sujetó a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos” (Ro. 11:32).

[324] El pecado da a luz al pecado. En el caso de Adán y de todos sus descendientes, tras el acto pecaminoso vino el estado pecaminoso. La contaminación original es un castigo por la culpa original. Esta es exactamente la consecuencia que niegan los pelagianos, que creen que la voluntad que peca permanece totalmente libre para pecar o para abstenerse de hacerlo. Sin embargo, la Escritura considera frecuentemente los pecados consiguientes como castigos de pecados previos (2 S. 12:11-12; 1 R. 11:11-31; 22:30 y ss.; Is. 6:9-10; 7:17; 10:5-7; Jer. 50:6-8; Ro. 1:24-28; 2 Ts. 2:11-12, etc.). La experiencia también nos enseña que todo acto de la voluntad, que nace de impulsos y deseos antecedentes, tiene un impacto retroactivo sobre ella y la refuerza. De este modo, el pecado se convierte en un hábito y quienes cometen pecados se vuelven siervos de ellos. La culpa y la contaminación van de la mano. Si bien el pecado, visto por su cuenta, nunca puede ser un castigo por el pecado, dado que el pecado es el acto de transgredir la ley mientras que el castigo la defiende, un pecado subsiguiente puede considerarse el castigo por un pecado anterior, dado que distancia al pecador incluso más de Dios, haciéndolo más desdichado, y lo abandona a todo tipo de codicia y de pasión, temor y remordimiento. En la transgresión de Adán tuvo su origen una espantosa degeneración de la raza humana. Aquí nos enfrentamos a una terrible realidad cuya explicación se nos escapa. ¿Cómo puede ser que un solo pecado tuviera consecuencias tan horribles y produjese una inversión tan radical de la naturaleza humana?

Sabemos que con frecuencia en la vida humana las consecuencias del pecado parecen desproporcionadas al respecto del acto. Una palabra irreflexiva puede conducir a una vida de lágrimas; incidentes en apariencia insignificantes tienen secuelas que se prolongan

generaciones. Nuestra felicidad o nuestra desgracia a menudo penden del hilo de un solo suceso “fortuito”. La experiencia nos enseña que todos nuestros actos, hasta cierto punto, vuelven como un bumerán y dejan huellas en nuestro carácter. Todo acto de la voluntad, al surgir de impulsos y deseos antecedentes, tiene un impacto retroactivo sobre ella y la refuerza. De este modo cada pecado puede convertirse en un hábito, un patrón tendencioso, una pasión que controla a una persona como un tirano. Los humanos somos mutables, extraordinariamente moldeables y flexibles, adaptables a todas las situaciones, circunstancias y entornos. Podemos “acostumbrarnos” a cualquier cosa. Quienes cometen pecado se vuelven esclavos del pecado. El acto pecaminoso de Adán no fue espontáneo; antes de cometerlo mediaron pensamientos pecaminosos en su mente (duda, incredulidad) y tendencias pecaminosas del corazón (codicia, orgullo), activados por la tentación de la serpiente y alimentados por la propia voluntad de Adán. Aun así, la transgresión única de Adán provocó un cambio generalizado en los pensamientos, las actitudes y las inclinaciones de toda su naturaleza, dejando una huella imborrable en toda su descendencia. El pecado de Adán conllevó el alejamiento progresivo de Dios, su luz y su ley; se opuso a la comunión con Dios y entró en el estado tenebroso de las tinieblas, llevando consigo a toda la humanidad. Todos nacemos en el mismo estado moral en el que cayó Adán por su transgresión. Alejarse de la comunión con Dios *significa* caer en el estado de pecado, culpa y muerte. En el pecado, la culpa y la contaminación siempre van juntas.

[325] Independientemente de cómo lo entendamos (realista o federalmente), la desobediencia de Adán es el pecado de todos sus descendientes. Estamos comprendidos en él, y por lo tanto somos pecadores, culpables ante Dios; compartimos la culpa y la contaminación de Adán, pues

ambas cosas siempre van de la mano. Pero, ¿cómo debemos pensar en esto? Como una ordenanza divina. Existe un juicio antecedente (κριμα) de Dios como Juez sobre un humano y una transgresión, y este κριμα contiene la κατακριμα (sentencia) de que no solo Adán, sino todos sus descendientes eran culpables, impuros, y dignos de la muerte (Ro. 5:16). El modo en que este “pecado originado” se convierte en la experiencia de todos nosotros no pasa por la imitación, sino por la generación basada en la imputación. Todas las personas nacen de Adán, culpables, impuras y en el proceso de morir. Esta concepción cristiana tiene algunos paralelos interesantes con el concepto de la transmisión hereditaria de los rasgos, pero no debe identificarse con ella. El siglo XVIII se entusiasmó con la bondad natural de los humanos, y culpabilizaba a la sociedad de las imperfecciones; el siglo XIX vivió un cambio radical de esta postura. Influidos por un paradigma darwinista, evolucionista, ahora se creía que el mal que hacen los humanos nace de su naturaleza animal. En cada persona vive oculta “la bestia humana” (*la bête humaine*). “Su naturaleza animal [heredada] es el defecto de la humanidad”. Aquí, la persona humana no es más que el producto de la naturaleza; esta visión corre el riesgo de acabar siendo determinista y fatalista. Si la transmisión hereditaria de los rasgos es una ley inmutable, entonces la dignidad, la independencia, la libertad y la responsabilidad moral de los humanos son un espejismo. Solo somos productos y víctimas de la “naturaleza”.

Las explicaciones como esta intentan hacer demasiado. El concepto de los rasgos heredados es demasiado complejo como para resumirlo con unas pocas leyes; junto con las continuidades heredadas, también hay variantes. Los seres humanos son criaturas espirituales y morales, que tienen la capacidad de superar incluso las tendencias y los rasgos fuertes y negativos que han heredado. La herencia física no

puede explicar el pecado original. No es sorprendente que las personas se rebelasen contra semejante reducción materialista. Por un lado, sabemos que son ciertos los proverbios como “de tal palo, tal astilla” y “la manzana nunca cae lejos del árbol”. Por otro lado, algunos rasgos no son transmisibles, y no estamos totalmente seguros de cuáles son o por qué es así. Algunos rasgos (como las características raciales) tienen un origen y un futuro inciertos, porque la raza humana fue originariamente una sola, y el matrimonio mixto entre miembros de distintas razas lo cambia todo. Es difícil encontrar “leyes” que abarquen todo esto, porque junto con la herencia observamos también variaciones significativas. En un mismo árbol, no hay dos hojas o dos ramas que sean idénticas, y esto sucede también en el resto de la Creación orgánica. A veces los hijos de unos mismos padres difieren mucho entre sí, tanto física como mentalmente. Nuestro trabajo científico en esta área es útil, pero debemos respetar los misterios notables que sigue habiendo en nuestra comprensión de la conducta humana.

Ninguna explicación traducianista (enfocar a las personas totalmente desde el punto de vista de su pasado) puede tener éxito, porque somos más que productos de factores preexistentes y externos; tenemos una existencia y una vida propias; somos seres que saben, tienen voluntad, pueden.⁴⁹ Los seres humanos pueden trascender el ámbito físico y entrar en otro mundo, superior y moral. Ese también es un lugar donde prevalecen la ley, el gobierno y el orden. Aquí hay orden y ley, causa y efecto, pero un tipo de orden distinto al de las leyes físicas de la naturaleza. También se aprecia una gran variación; todas las personas son diferentes, también en su grado de autosuficiencia, libertad, responsabilidad y culpa. A quien mucho se da, mucho se le pedirá, y a quien se le ha dado poco, se le pedirá mucho menos. Los humanos actúan como *personas*; son en todo

momento la causa de sus propios actos. No actúan sin razones, pero sí sin compulsión. Son libres y, en proporción a su libertad, son responsables de sus actos. Tenemos que admitir tanto la libertad moral de los individuos como la regularidad nomotética del orden moral mundial.

La teología cristiana no desea negar los hechos de la herencia o su amplio alcance. Las leyes divinas en este ámbito deben reconocerse y respetarse para glorificar al Creador, que no es un Dios de confusión, sino de orden. También debemos admitir que nunca podremos, con absoluta precisión, indicar las fronteras que separan la culpa personal de la comunitaria. El pecado original es el proceder y la culpa colectivos de la raza humana en su totalidad. Los pecados de una generación tras otra proceden de los hijos de generaciones anteriores y condicionan las venideras. El pecado es “en cada uno la obra de todos y en todos la obra de cada uno”.⁵⁰ Sin embargo, esto no nos da derecho a arrebatarnos a los seres humanos su independencia y su libertad, imaginándolos como instrumentos pasivos de los poderes malignos. Semejante destrucción de toda voluntad produce una devastación incalculable en las vidas de las personas.

La información científica sobre la herencia es algo que debemos reconocer agradecidos como un apoyo para la doctrina eclesial del pecado original. A pesar de ello, no fortalece la doctrina, igual que esta no se debilitaría si mañana esa misma ciencia decidiera etiquetarla de absurda y carente de sentido. El pecado original no se puede equiparar a lo que hoy se conoce como “herencia”. Después de todo, no es un rasgo genético que pertenezca a la esencia humana, en tanto en cuanto entró en la naturaleza humana como un incumplimiento del mandato divino, y puede borrarse de ella mediante la regeneración y la santificación. Tampoco se trata de un rasgo adquirido individualmente: forma parte de la naturaleza humana

hasta tal punto que incluso los regenerados producen hijos que son “por naturaleza hijos de ira”. Sigue siendo un misterio cómo se propaga el pecado original. No es algo físico (transmitido por propagación), sino una cualidad moral de la persona que carece de la comunión con Dios que uno debería poseer y posee en virtud de su naturaleza original. De la misma manera que Dios apartó su comunión de Adán debido a la transgresión de este, la retiró de todos sus descendientes. Toda persona humana, en virtud de la relación física y ética que mantiene con Adán, nace siendo culpable y estando contaminada. “En consecuencia, toda persona es el principio inmediato, el sujeto y el autor de su propio pecado original”.⁵¹

[326] No hay excepciones a la regla universal del pecado, exceptuando a nuestro Señor Jesucristo. “En Adán la persona corrompe la naturaleza [humana]; en otros humanos, la naturaleza [humana] corrompe a la persona”.⁵² La Escritura no respalda los dogmas católicos romanos de la concepción inmaculada de María y de su ascensión corpórea. Siguen sin resultar convincentes los fundamentos que presentó en defensa de esta declaración de Roma el papa Pío IX en su bula *Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854: “Que la santísima virgen María fue preservada de toda mancha del pecado original en el primer instante de su concepción, mediante una gracia y privilegio singulares del Dios todopoderoso, en consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador de la raza humana”. Se apela a los pasajes y a las tipologías más extravagantes: Génesis 3:15; Salmos 45:11 y ss.; Cantares 1:8-16; 2:2; 3:6; 4:1 y ss.; Sabiduría 1:4; Lucas 1:28, 41, 48; Apocalipsis 12; y tipologías como el arca de Noé, la paloma con la rama de olivo, la zarza ardiente, etc.⁵³ Estos intentos revelan la variedad de argumentos, y no requieren refutaciones ulteriores. La Escritura enseña sin ambages que todos los humanos, exceptuando a Cristo, son pecadores. No se hace

ninguna excepción con María, quien, a pesar de que la Biblia no recoja palabras o actos pecaminosos por su parte (ni en Mr. 3:21 ni en Jn. 2:3-4), se regocija en Dios su Salvador (Lc. 1:47), y se la llama bienaventurada por ser la madre de Cristo, pero nunca por carecer de pecado (Lc. 1:28, 48). Roma no pretende que María no estuviera comprendida en Adán y caída con él, sino que fue protegida de toda mancha del pecado original solo mediante una gracia especial de Dios en consideración de los méritos de Cristo. En consecuencia, fue preservada del pecado original en el primerísimo instante de su concepción. Sin embargo, en la Escritura no hay ni la más mínima base para este dogma, tal como admite francamente Aquino: “En las Escrituras canónicas no se dice nada al respecto de la santificación de la bendita María sobre que fuese santificada en el vientre materno”.⁵⁴ Este es el único fundamento: sencillamente, como la asunción de María, es una inferencia del papel mediador que la Iglesia romana le fue atribuyendo paulatinamente. No es adecuado (*conveniens*) que María fuese concebida en pecado, cometiera pecado y muriese. Tenía que ser sin pecado; por consiguiente, *no tiene* pecado, aunque ni la Escritura ni la tradición enseñan esto.⁵⁵

[327] Si no hay excepciones humanas a la universalidad del pecado, ningún aspecto de la existencia humana está libre de su mancha. El pecado domina a toda la persona, cuerpo y alma, mente y espíritu, superando todas nuestras capacidades y fuerzas humanas. El corazón de la persona es malvado desde que nace, y origen de todo tipo de males (Gn. 6:5; 8:21; Sal. 51:5; Jer. 17:9; Ez. 36:26; Mr. 7:21). Todos estamos muertos en nuestros delitos y pecados (Ef. 2:1). Por lo tanto, el renacimiento es un prerrequisito para entrar en el reino de Dios (Jn. 3:3). Toda la salvación es, objetiva y subjetivamente, una obra de la gracia divina (Jn. 6:44; 15:5; 1 Co. 4:7; 15:10; Fil. 2:13, etc.). Ahora las personas humanas están sometidas a la ardua necesidad de

no ser capaces de no pecar. Esta doctrina de la depravación humana moral y total es dura, y es lógico que produzca aversión e incluso incomprensión. Sin embargo, es la enseñanza clara de la Escritura, que queda confirmada por la experiencia cotidiana. Si se dilucida claramente, queda confirmada diariamente por la experiencia de cualquier persona y respaldada por el testimonio de sus propios adversarios. Veamos los puntos principales.

1. La doctrina no quiere decir que todas las personas lleven al máximo sus inclinaciones hacia el mal, ni que sean incapaces de realizar muchos “bienes naturales”. Se refiere únicamente a la inclinación más profunda, la disposición más interna, la atracción fundamental de la naturaleza humana, y confiesa que no se vuelve hacia Dios, sino que se aleja de él. Hacia Dios o en dirección contraria: esas son las dos únicas opciones. El ser humano es bueno o malo en el centro de su ser; no hay una tercera opción.
2. Aunque el pecado habita en todos nosotros y nos infecta, no es una sustancia; no es y no puede ser la esencia de nuestra humanidad. Tras la Caída seguimos siendo humanos. La doctrina de la corrupción total de la naturaleza humana no significa en modo alguno que la disposición pecaminosa que subyace en el fondo del corazón humano siempre se manifieste en el tipo de actos que revelan una hostilidad y un odio evidentes hacia Dios y hacia el prójimo. Existen diversas circunstancias que intervienen y evitan que esa disposición se manifieste plenamente: la contención del pecado con la espada del gobierno, la opinión pública, el temor a la deshonra y al castigo, etc.; además de factores positivos como el amor natural inherente en toda persona, la moral fomentada por la crianza y el esfuerzo, las circunstancias favorables de

constitución o entorno y otros. Todas estas cosas pueden inducir a las personas a practicar las virtudes hermosas y loables, y aunque durante un tiempo puedan contener la disposición pecaminosa del corazón, no la eliminan.

3. Decir que los humanos, por naturaleza, son incapaces de todo bien no se refiere a la necesidad física o a la coerción fatalista. El pecado no elimina nuestra voluntad; cambió la inclinación y la dirección de la voluntad. Ya no queremos hacer el bien; ahora, voluntariamente, hacemos el mal. “La voluntad en nosotros siempre es libre, pero no siempre es buena”.⁵⁶ En este sentido, la incapacidad para el bien no tiene una naturaleza física, sino ética: es cierto tipo de impotencia de la voluntad. La voluntad, en su presente estado caído, en virtud de su naturaleza, no puede hacer más que desear libremente; no puede hacer más que lo que quiere hacer, aquello a lo que se siente inclinada por naturaleza.⁵⁷
4. Por último, debemos tener en cuenta que la Escritura y la Iglesia, al enseñar la depravación total de la humanidad, aplican el estándar más elevado, es decir, la ley de Dios. La doctrina de la incapacidad de hacer el bien es una confesión religiosa: ante Dios no podemos hacer el bien; debemos ser renovados por su Espíritu. Partiendo de este punto, el seguidor de Agustín puede ser mucho más generoso que el pelagiano más confirmado, y admitir de todo corazón que buena parte de lo que hacen las personas es bueno y hermoso. Sin embargo, el bien del que hablamos es el bien supremo; la ley divina que debemos acatar. Las virtudes y las buenas obras son cosas distintas. El bien, el bien genuino, el bien ante los ojos de un Dios santo, es solo lo que se hace por fe, conforme a la ley divina y para su gloria. Todas

nuestras obras, pesadas en la balanza del santuario de Dios, son insuficientes. Dado este estándar, el único juicio posible es el de la Escritura: “No hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno” (Sal. 14:3; 53:3).

Aquellos para quienes la Escritura no explica nada pueden escuchar el mismo testimonio de algunas de las grandes voces de nuestra raza: “A menudo nuestras virtudes no son más que vicios disfrazados” (Rochefoucauld). “El hombre es solo un disfraz, una mentira e hipocresía, tanto dentro de sí mismo como con respecto a otros” (Pascal). “El hombre es un lobo para el hombre”; sin el Estado, la sociedad humana degeneraría en “una guerra de todos contra todos” (Hobbes). Según Kant, que los humanos son malos por naturaleza, que poseen una maldad radical innata, es algo de lo que da amplio testimonio la historia: “Todo hombre tiene su precio, por el que se venderá”. Lo que dice la Escritura es una verdad universal; no hay nadie que haga lo bueno, ni siquiera uno.⁵⁸ Fichte, Hegel, Schelling y Schopenhauer también dan testimonio de esto: “Quienes mantienen la esclavitud de la voluntad y caracterizan a los humanos como entidades puramente individuales tienen toda la razón”.⁵⁹ “El corazón natural en el que se ve atrapado un humano es el enemigo al que debe combatir”.⁶⁰ Los humanos, desde la eternidad, se han enredado en sí mismos y en su egocentrismo, y todos los que han nacido lo han hecho acompañados del principio tenebroso del mal. Esta maldad original en los humanos, de la que solo pueden dudar quienes tienen una relación superficial con las personas como son en sí mismas y en su relación con otras, en su origen es su propio acto”.⁶¹ “El motivo principal y fundamental en las personas, como en los animales, es el egoísmo, es decir, el impulso de existir y de prosperar. Este egoísmo, tanto en los animales como en los humanos, está íntimamente relacionado, sí, es idéntico

con su núcleo interior y su esencia". Cuando desaparecen las limitaciones (decencia, miedo al castigo), "salen a la superficie de nuevo la codicia insaciable, el deseo despreciable de tener dinero, la falsedad profundamente oculta y la maldad rencorosa... Hay miles de personas que delante de nuestros ojos se relacionan pacíficamente con otras en público y a las que podemos considerar como tigres y lobos cuyas bocas se controlan con fuertes bozales". Incluso la composición de la conciencia humana es: una quinta parte de miedo a los demás, una quinta parte de superstición, otra de prejuicios, otra de vanidad y una última de costumbre.⁶²

Realmente no es solo la Escritura la que juzga duramente a los humanos. Son ellos quienes han emitido el juicio más duro y severo contra sí mismos. Siempre es mejor caer en manos del Señor que en las de las personas, porque la misericordia divina es grande. Porque cuando Dios nos condena, al mismo tiempo ofrece su amor perdonador en Cristo, pero cuando una persona condena a otra, frecuentemente la somete al ostracismo y la vuelve objeto de burlas. Cuando Dios nos condena, emite el juicio que nos ha sido mediado por otras personas (profetas, apóstoles y ministros) que no se elevan a un plano muy superior al nuestro, sino que se incluyen entre nosotros en una confesión comunitaria de la culpa. Por el contrario, los filósofos y los moralistas, al despreciar a las personas, suelen olvidar que ellos mismos son humanos. Cuando Dios condena, habla del pecado y de la culpa que, aun siendo grandes y pesados, pueden borrarse porque no pertenecen a la esencia de la humanidad. Pero los moralistas hablan frecuentemente de tendencias animales egoístas que pertenecen a los humanos en virtud de su origen y que forman parte de su esencia. Derriban a las personas, pero no las levantan. Si nuestro origen es animal, ¿por qué deberíamos vivir entonces como hijos de Dios?

No debemos olvidar nunca que, aunque Dios nos juzga y nos condena según su estándar, al mismo tiempo nos ofrece su amor, su misericordia y su perdón plenos en Cristo. Un juicio más leve exigiría una gracia más pobre, reduciendo así el amor de Dios por nosotros.

1. C. Gore, *Lux mundi*, 13ª ed. (Londres: Murray, 1892), 395; ídem, *The New Theology and the Old Religion* (Londres: Murray, 1907), 233 (énfasis añadido, ed.); cf. también James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 298 y ss.

2. Jan Hendrik Gerretsen, *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synopticiën de beginselen der Reformatie* (Nijmegen: Ten Hoet, 1905).

3. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3ª ed., 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1905), I, 249, A. I, 100 y ss.

4. *Ibíd.*, I, 411 y ss.; II, 89 y ss.

5. *Ibíd.*, II, 34 y ss., 199 y ss.

6. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880-83), II, 241-46; III, 304-57. Nota del ed.: el tercer volumen de la obra de Ritschl está disponible en inglés: *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966); la sección sobre el pecado está en 327-84.

7. W. Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* (Leipzig: W. Klinkhardt, 1909), 120.

8. Los siguientes escritores presentan variantes de este paradigma: F. R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1902); J. R. Illingworth, *Personality Human and Divine* (Londres: Macmillan, 1908); R. J. Campbell, *The New Theology*, ed. popular (Nueva York: Macmillan, 1907); Sir Oliver Lodge, *The Substance of Faith Allied with Science: A Catechism for Parents and Teachers*, 3ª ed. (Londres: Methuen, 1907); W. E. Orchard, *Modern Theories of Sin* (Londres: Clark, 1909), 114 y ss.

9. F. R. Tennant, *Origin and Propagation of Sin*, 86, 92, 113, 118, 119.

10. Cf. *Ibíd.*, xii, xxviii, 113, 119, 123 y ss., 144, 446.

11. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), V, 25, 127 ("Die Weltalter Erstes Buch" [1813]); *Sämmtliche Werke* (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher 1856-61), I/8, 219, 321; cf. también John Fiske, *Through Nature to God* (Boston y Nueva York: Houghton Mifflin, 1899), primer ensayo sobre "El misterio del mal".

12. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 347 ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [1809]; *Sämmtliche Werke*, I/7, 403).

13. Ver capítulo, arriba; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), II, 345–47, 393–95, 615–19 (##233, 246, 306).

14. Agustín, *Enchiridion*, III, 95–100; ídem, *La Trinidad*, III, 4 y ss.; ídem, *Ciudad de Dios*, XIV, 11; ídem, *Del libre albedrío*, 20–21.

15. Sobre la relación entre Dios y el pecado, ver los Padres de la Iglesia, Orígenes, Atanasio, Basilio y otros, en Wilhelm Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, ed. Daniel von Coelln, 3ª ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832–38), I, 157; y también T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 49, art. 2; II, 1, preg. 79, art. 2; ídem, *Summa contra gentiles*, III, 3, 71; Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, I.xviii; II.iv (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:228–37, 309–16); ídem, *Concerning the Eternal Predestination of God*, trad. J. K. S. Reid (Londres: James Clarke, 1961), 162–82 (*Corpus reformatorum*, 36:347–66 y 37:262–318); Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), III, 10, 19 y ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), VI, preg. 8.

16. Agustín, *Enchiridion*, 112, 27; ídem, *Ciudad de Dios*, XXII, 1; ídem, *El significado literal de Génesis*, trad. John Hammond Taylor (Nueva York: Newman, 1982), II, 9; ídem, *Comentario al Génesis en replica a los maniqueos*, II, 28.

17. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 18; ídem, *Comentario al Génesis en replica a los maniqueos*, I, 16; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, preg. 48, art. 2; ídem, *Summa contra gentiles*, III, 61.

18. T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 71.

19. Tomás de Kempis, *The Imitation of Christ*, trad. William C. Creasy (Macon, GA: Mercer University Press, 1989), I, 13, 5; Agustín (*Comentario al Génesis en replica a los maniqueos*, II, 21), por lo tanto, ya señaló que en la experiencia de todo el que cae en el pecado se produce el mismo proceso que se describe para nosotros en Gn. 3. Ver también Santiago 1:13–15.

20. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 7.

21. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner* (Gotha: F. A. Perthes, 1862), 15; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891–94), II, 156; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edimburgo: T&T Clark, 1895), 209.

22. P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt: Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Leipzig: Deichert, 1907), 275 y ss.

23. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 460–63, 557–61 (##265, 292); J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trad. W. Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), II, 76, 155.

24. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 565–68 (##295); Campegius Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, ed. M. Vitringa, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761–86), II, 265.

25. Cf. Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 293.

26. T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basel: Joh. Hermann Widerhold, 1679), IX, 7; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung*, 4ª ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), II, 16; F. R. de Lamennais, *Essay on Indifference in Matters of Religion*, trad. Henry Edward John Stanley (Londres: John Macqueen, 1895), III, 393-408.

27. Quien dijo: “No soñé el pecado original, que la fe católica cree desde antiguo” (*On Marriage and Concupiscence*, II, 42).

28. Jean-Jacques Rousseau, *Profession of Faith of the Vicar* (Nueva York: P. Eckler, 1889).

29. Cf. H. Bavinck, *Paedagogische Beginselen* (Kampen: Kok, 1904), 82; ídem, *Philosophy of Revelation*, 279.

30. J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trad. W. Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), II, 261.

31. Ibíd., II, 388 y ss.

32. Agustín, *Against Julian, an Unfinished Book*, en *The Works of St. Agustín: A Translation for the 21st Century*, ed. J. E. Rotelle (Nueva York: New City, 1999), II, 77 y passim; I, 25, 49; II, 107; III, 44, 202; VI, 17, 28.

33. Agustín, *De los méritos y la remisión de los pecados*, I, 10; ídem, *Ciudad de Dios*, XIII, 14.

34. Así, reiteradas veces en su *On Marriage and Concupiscence*; cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), V, 194 y ss.; Gustav Friedrich Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, 2 vols. (Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-31), I, 107 y ss.

35. Decretos del Concilio de Trento, sesiones V-VI.

36. J. A. Möhler, *Symbolik: Oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nachihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz: F. Kupferberg, 1838), 57.

37. “El estado del hombre tras la caída de Adán no difiere mucho de su estado en su pureza natural, de igual modo que un hombre privado de sus ropas difiere de uno desnudo; ni la naturaleza humana es peor si le restamos el pecado original; ni se esfuerza más bajo la debilidad y la ignorancia de lo que habría hecho mientras se hallaba establecido en su estado puramente natural. De igual manera, la corrupción de la naturaleza no fluía de la ausencia de algún don natural ni del consentimiento de alguna mala cualidad, sino solo del don sobrenatural ocasionado por el pecado de Adán” (R. Bellarmine, “De gratia primi hominis”, *De controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos* [Cologne: Gualtheri, 1617-20], 5).

38. J. Calvino, *Institución*, II.i.8.

39. Según J. Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange*, II, 366 y ss. Nota del ed.: ET: *Theology of*

Luther in Its Historical Development and Inner Harmony, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897).

40. J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 589, 594; cf. F. H. Frank, *Theologie der Concordienformel*, 4 vols. en 2 (Erlangen: T. Blaesing, 1858-65), I, 138.

41. J. Calvino, *Institución*, II.ii.5; ídem, *Commentary on the Book of Psalms*, trad. James Anderson (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), sobre Sal. 51:7; ídem, *Commentary on the Epistle of Saint Paul to the Romans*, ed. y trad. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), sobre Ro. 5:12; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 245 y ss.

42. Placaeus elaboró esto en su “Disputa en dos partes sobre el primer pecado de Adán” (1655). Su paradigma fue condenado por el Sínodo de Charenton en 1645.

43. F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 119.

44. Agustín, *De los estilos de vida católico y maniqueo*, I, 22.

45. Hasta Rousseau admite que el pecado original lo explicaba todo menos a sí mismo.

46. Catecismo de Heidelberg, P 60.

47. Cf. contra el realismo, A. A. Hodge, *The Atonement* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1867), 99 y ss.

48. A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. de los manuscritos del autor, de S. D. F. Salmond (Nueva York: Charles Scribner's, 1904), 219 y ss., 283.

49. El individuo no es una mera manifestación de la raza. Dios aplica al origen de todo ser humano un pensamiento creativo especial y un acto de la voluntad. John Cynddylan Jones, *Primeval Revelation: Studies in Genesis I-VIII* (Londres: Hodder & Stoughton, 1897), 263.

50. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §71.1-2.

51. G. Boecio, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-49), I, 1104, 1078 y ss.; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IX, 12; J. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Paul Ramsey (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), II, 478.

52. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 8, art. 5; preg. 69, art. 3.

53. Cf., p. e., Spencer Northcote, *Mary in the Gospels* (Londres: Burns & Oates, 1906); A. Schaefer, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* (Ratisbon [Regensburg]: F. Pustet, 1913); Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, ed. Leonhard Atzberger, 4 vols. (1874-98; reimpr., Freiburg i.B.: Herder, 1933), III, 455-72.

54. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 27, art. 1.

55. Cf. E. Preuss, *The Romish Doctrine of the Immaculate Conception, Traced from Its Source*, trad. George Gladstone (Edimburgo: T&T Clark, 1867); O. Zöckler, “Maria”, *PRE3*, XIII, 309-36; J. B. Mayor, “Mary”, en *DB*, III, 286-93.

56. Agustín, *On Grace and Free Will*, 15; para el concepto reformado, ver H. Heppe, *Dogmatik*, 237, 264; W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, eds. James Buchanan y James Bannerman (Edimburgo: T&T Clark, 1862), 471 y ss.; ídem, *Historical Theology*, 3ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1870), I, 568 y ss.

57. Cf. T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, IV, 52; ídem, *Fórmula de concordia*, I, 12; J. Calvino, *Comentario*, sobre Ef. 2:3; Z. Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), preg. 5, 8; Confesión Helvética, §§21-22; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, X, 4, 39; Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner Sons, 1888), II, 257-72; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 219-57; III, 364-74.

58. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York: Harper & Row, 1960 [1934]), 34 y ss.

59. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Hamburg: Meiner, 1798), 265. Nota del ed.: ET: *The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge*, trad. William Torrey Harris (Londres: K. Paul, Trench, Trübner, 1897).

60. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949-59), 16, 270 (*Werke*, XII, 270).

61. F. W. J. Schelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit", en *Ausgewählte Werke*, IV, 332 (*Sämtliche Werke*, I/7, 388).

62. A. Schopenhauer, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, 3ª ed. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881), 186 y ss.; ídem, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6ª ed. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 391 y ss.; ídem, *Parerga and Paralipomena*, trad. E. F. J. Payne, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1974), II, 229 y ss.

13. EL PECADO Y SUS CONSECUENCIAS

EL CARÁCTER RELIGIOSO DEL PECADO

[328] El pecado original no es mera herencia; es una realidad universal en todas las personas, en todas partes. Ahora que pasamos a analizar la naturaleza esencial del pecado, estamos limitados en lo que podemos aprender sobre el pecado original y su transmisión hereditaria, porque la plenitud de la corrupción del pecado se evidencia solo tras un periodo de desarrollo. Por lo tanto, no es de extrañar que exista un desacuerdo considerable sobre el carácter y la naturaleza del primer pecado. En el caso de los ángeles, es razonable (a la vista de la naturaleza de la tentación en Génesis 3:5 y Mateo 4:3, 6:9, y la admonición en 1 Timoteo 3:6 de “no sea que envaneciéndose caiga en la condenación del diablo”) pensar que el primer pecado de los ángeles consistió en el orgullo. Aun así, aquí no podemos pretender estar seguros; la mentira (Jn. 8:44) o la envidia (Sab. 2:24) también son candidatos plausibles. Sobre esto se nos ha revelado demasiado poco.

Según los católicos romanos, el primer pecado de los humanos también consistió en el orgullo (de Sir. 10:13; Tob. 4:13 y Ro. 5:19; y según el testimonio de Agustín, Aquino y otros).¹ Sin embargo, los protestantes, al reflexionar sobre el pecado de Eva, solían comenzar con la duda y la incredulidad, seguidas del orgullo y la codicia.² Pero Tertuliano y otros dijeron correctamente que el pecado original no debía reducirse a un tipo de falta; se trataba de una desobediencia consciente y voluntaria, que en principio transgredía todos los mandamientos divinos. Era desobediencia a Dios, duda, incredulidad, autopromoción,

orgullo, homicidio, hurto, codicia, etc. El pecado de Adán era una inversión de todas las relaciones creadas, y una rebelión contra Dios decisiva para todo el planeta. Involucró a toda la persona humana: intelecto y voluntad, alma y cuerpo, y provocó pensamientos y sentimientos, lascivia y movimientos pecaminosos.³ Fue un acto consciente y voluntario (ἁμαρτία [pecado], παραβασις [transgresión], παραπτωμα [paso en falso], παρακον [indisposición para escuchar; desobediencia]) en el auténtico sentido de estas palabras (Ro. 5:12 y ss.). Los primeros humanos no pecaron como seres inocentes que no sabían lo que hacían; como portadores de la imagen de Dios, actuaron voluntariamente y sabiéndolo contra el mandamiento expreso y claro de Dios. Esto hace que su desobediencia sea aún más inexcusable. No fue un acto baladí, una aberración apenas consciente, prácticamente inocente, y mucho menos un caso de desarrollo y progreso; fue una rebelión contra Dios, una revuelta, una caída en el sentido más pleno, que fue decisiva para el mundo entero. La Caída puso al mundo en una ruta que le alejaba de Dios, hacia la maldad y la corrupción; fue un pecado inexpresablemente grande,⁴ una caída en todos los sentidos del término. La Iglesia y la teología cristianas siempre se lo han tomado con la máxima seriedad.⁵

[329] Aunque el pecado es terriblemente polifacético, con incontables dimensiones morales,⁶ en esencia es una revuelta religiosa contra Dios, de modo que queda resumida perfectamente como anarquía (ἀνομία, 1 Jn. 3:4). Denota una violación no de una ley humana, sino divina, y no nos sitúa en relación con nuestros congéneres, la religión y el estado, sino con Dios, el Juez celestial. En diferentes épocas esta ley adoptó diversas formas. El caso de Adán fue totalmente único; nadie que haya venido después que él puede cometer pecados como él lo hizo (Ro. 5:14). Desde Adán a Moisés no hubo una ley positiva, proclamada por Dios. Por lo

tanto, no se puede objetar que donde no hay ley tampoco puede haber transgresión, pecado ni muerte (Ro. 5:13; 4:15). Pero aquí a Pablo le interesa decir que la transgresión de Adán provocó el dominio del pecado, de modo que todas las personas son también pecadoras individualmente. Esto significa que, dado que desde Adán a Moisés hubo pecado y muerte (Ro. 5:13-14), también debió haber habido una ley; quizá no una ley positiva como la que se otorgó en el paraíso y en el monte Sinaí, pero aun así una ley que obligaba a los humanos personalmente y los declaraba culpables. Esta es claramente la intención de Romanos 2:12-26: los gentiles, que no tuvieron la ley mosaica, aun así pecaron y están perdidos fuera de la ley (*ἀνομως*), porque son una ley para sí mismos y sus propias conciencias los acusan. Existe una revelación de Dios en la naturaleza, una revelación con un contenido tanto religioso como intelectual, que es suficiente para arrebatarles toda inocencia (Ro. 2:18 y ss.; 1 Co. 1:21). Pero, a diferencia de los gentiles, a quienes Dios permitió seguir su propio camino, a Israel se le dio la revelación de su ley como guía para toda conducta moral. El pecado supuso una mala conducta moral.

En época reciente se ha rebatido duramente esta postura. Algunos sostienen que el concepto más temprano de “pecado” que tuvo Israel (como motivo para la tristeza y la desgracia) no tuvo nada que ver con la conducta moral, sino que solo consistió en haber ofendido “de alguna manera” a una deidad arbitraria y caprichosa. Originariamente, la palabra *ἔσθ* no significaba nada más que estar o ponerse en contra de un superior (Éx. 5:16; 1 R. 1:21; 2 R. 18:14). Solo más tarde, sobre todo después de que los profetas proclamasen el monoteísmo ético, llegó a significar un incumplimiento de la ley de Dios. Por consiguiente, esta palabra adquirió importancia ética solo gradualmente. No se trata de una acusación nueva; se

remonta a los gnósticos y a los maniqueos, quienes por este motivo distinguían al Dios del Antiguo Testamento del Padre de Cristo,⁷ y es una combinación de verdad y mentira. Es falso decir que en el antiguo Israel no existía el verdadero concepto del pecado como ofensa contra Dios, como demuestran claramente los siguientes pasajes que hablan de “pecar contra el Señor”: Génesis 13:13; 38:9-10; 39:9; 42:18; 1 Samuel 24:6; 25:39; 2 Samuel 1:14; 12:13; Salmos 51:4. Todos estos testimonios en su conjunto dejan muy claro que el antiguo Israel ya sabía muy bien que el pecado es una maldad a ojos de Dios. Y dentro de la categoría del mal no solo entraba el acto pecaminoso, sino también la disposición de pecar. Dios prueba las mentes y los corazones (Sal. 7:9; 17:3; 26:2; 139:23; Jer. 11:20; 17:10; 20:12), escudriña el corazón (1 S. 16:7) y reclama el corazón de la persona (1 R. 11:4; 15:13; Is. 29:13; Ez. 33:31; Pr. 23:26), dado que de él fluye el manantial de la vida (Pr. 4:23), y él dará a las personas un corazón puro, nuevo, de carne (Sal. 51:12; Jer. 24:7; 31:33; 32:39; Ez. 11:19; 36:26, etc.). El Señor discierne la maldad que cometen los seres humanos no solo en sus actos, sino también en las inclinaciones de sus corazones (Gn. 6:5).

Por consiguiente, el pecado nunca es un asunto arbitrario, el mero desagrado caprichoso de un Dios celoso. El pecado significa incumplir conscientemente el mandamiento divino, y nace de un corazón que se rebela contra Dios. La ley de Dios, además, no es arbitraria ni se impone mecánicamente. Cuando Dios dio su ley a Israel, no abolió las costumbres populares, sino que las reconoció, las incorporó y las modificó para cumplir sus propios propósitos. Entre ellas se incluye la circuncisión, los sacrificios, el sacerdocio, los días festivos, el vengador de la sangre, la hospitalidad y otras, costumbres que existían entre las demás naciones y también en Israel. Tales costumbres se modificaron, integraron y pusieron al servicio de un orden

más elevado de cosas dentro del pacto de la gracia. Y aún hay más: al respecto del divorcio, Jesús dice que Moisés lo permitió debido a la dureza del corazón de los israelitas (Mt. 19:8); esto también es así en los casos de la poligamia, la esclavitud, la venganza de la sangre, la responsabilidad colectiva y similares. No debemos juzgar tales cosas según el estándar de nuestra época, pero sí tener en cuenta las circunstancias peculiares de la época del Antiguo Testamento, y los propósitos divinos para su pueblo en aquel momento. Esto supone ser conscientes de la importancia *pedagógica* de la ley cuando Israel, en su estado de inmadurez espiritual, es guiado a la madurez plena de la libertad en Cristo (Ro. 4:15; 5:20; 7:4; Gá. 3:19, 23-24; 4:1 y ss.). Así, mientras la ley de Dios puede incorporar costumbres humanas, siempre es más que costumbre. La segunda tabla de la ley queda especialmente reflejada en las leyes de las naciones, pero para Israel todos los mandamientos morales y ceremoniales están enmarcados en el de servir al Señor Dios de Israel, creador y redentor de su pueblo. De este modo se amplía la idea del pecado, y se ensancha más allá de la conformidad externa a la pureza levítica, llegando a la justicia interior de un corazón inclinado a la obediencia. Por lo tanto, la profecía insistió en todo momento en la valoración que hace el Señor: que la obediencia y la misericordia son algo mejor que los sacrificios.

Siguiendo esta perspectiva profética, Jesús cumple la ley del Antiguo Testamento, no la repudia. En Mateo 7:12 no propone ningún principio ético nuevo, sino que tan solo ofrece una interpretación práctica del mandamiento de amar al prójimo. A pesar de ello, Jesús agudiza y profundiza el concepto del pecado y el sentido de pecado. Al apartarse de las ordenanzas humanas y regresar a la ley de Dios en el Antiguo Testamento, revela de nuevo el carácter espiritual de la ley (Mt. 5), reduciéndola a un solo principio espiritual,

a saber, el amor (Mt. 22:37-40), y nos lo transmite como un todo cohesionado (cf. Stg. 2:10). Juzgando según la ley, desenmascara la hipocresía (Mt. 23), rompe el vínculo entre lo ético y lo físico (Mr. 7:15), regresa al corazón como origen de todo pecado (Mt. 15:18-19), e incluso hace que el sufrimiento no esté vinculado con la culpabilidad personal (Lc. 13:2-3; Jn. 9:3). Frente al trasfondo de la revelación de la gracia divina en el evangelio, el pecado destaca aún más su lóbreguez. La ley sigue siendo la fuente de nuestro conocimiento del pecado (Ro. 3:20; 7:7), pero cuando se lee a la luz del evangelio, la fealdad del pecado se revela como un poder que esclaviza (Jn. 8:34; Ro. 6:20), que encuentra su fuerza en la ley (1 Co. 15:56), se fundamenta en la carne con sus deseos (Ro. 7:18; Stg. 1:14) y solo lo puede romper y vencer Cristo (Jn. 8:36; Ro. 8:2). Dado que la gracia de Dios se ha manifestado plenamente en Cristo, la incredulidad es un gran pecado (Jn. 15:22, 24; 16:9), que Cristo nos ofenda es muy grave (Mt. 11:6), alejarse de la gracia es terrible (He. 2:3; 4:1; 6:4-5; 10:26), y la blasfemia contra el Espíritu Santo es un pecado imperdonable (Mt. 12:31).

Cristo, quien es el *fin* de la ley (Ro. 10:4; Gá. 3:24), nos libera de la maldición de la ley y del yugo de servidumbre (Ro. 6:14; 7:4; 10:4; Gá. 2:19; 3:13; 5:18). Sin embargo, esto no abroga el contenido ético y legal de esa ley, sino que la confirma (Ro. 3:31). El Espíritu que renueva el corazón y nos enseña a escudriñar, conocer y cumplir la voluntad de Dios (Ro. 12:2; Ef. 5:10; Fil. 1:10), también nos capacita para caminar conforme al Espíritu (Ro. 8:4). La voluntad de Dios, conocida y cognoscible a partir del Antiguo Testamento (Ro. 13:8-10; 15:4; 1 Co. 1:31; 10:11; 14:34; 2 Co. 9:9; 10:17; Gá. 5:14), se nos ha explicado con las palabras de Cristo y de vida (1 Co. 11:1; 2 Co. 3:18; 8:9; 10:1; Fil. 2:5; 1 Ts. 1:6; 4:2), y resuena en nuestras conciencias (1 Co. 8:7; 10:25; 2 Co. 1:12), porque está

escrita en nuestros corazones (He. 8:10; 10:16). Por lo tanto, a lo largo de la Escritura, el carácter esencial del pecado consiste en la ilegalidad (*ἀνομία*, 1 Jn. 3:4), en transgredir la ley que Dios ha revelado en su Palabra.

LA ESENCIA DEL PECADO

[330] Basándose en esta enseñanza bíblica, la teología cristiana ha rechazado siempre todos los conceptos sustantivos del pecado. Bajo este punto de vista, la esencia del pecado no se encuentra en ningún principio de la ira de Dios (Böhme), un poder maligno ajeno a Dios (Mani), algún tipo de “materia” (*ὕλη*) o de carne (*σὰρξ*; Platón, los judíos, Flacio Ilírico y otros). También se rechazan los conceptos panteístas del pecado como pura negación, como un estado de “todavía no”, como un componente necesario en el desarrollo del ser o como una ilusión del pensamiento. Todo ser es, *per se*, bueno. Todo lo que es natural, en el grado en que lo sea, es bueno. En consecuencia, el mal solo puede ser algo relativo al bien. El pecado es un *no-ser*, solo puede ser una *privación* o una *corrupción* de lo bueno. El pecado es un defecto, una carestía, una ausencia del bien, o una debilidad, un desequilibrio, igual que la ceguera es una privación de la vista.⁸ Sin embargo, la idea del pecado como privación es incompleta; el pecado también es un poder activo, corruptor, destructivo. El pecado es la privación de la perfección moral que deberían tener las personas humanas, e incluye la transgresión activa; se trata de un principio activo y corruptor, una potencia disolvente y destructiva. Al no tener existencia propia, el pecado tiene una naturaleza ética-espiritual, aunque siempre se manifiesta en términos concretos. Es una deformidad, un alejamiento de la ley perfecta de Dios por parte de criaturas racionales que pueden conocer y cumplir la voluntad divina. Por consiguiente, la caracterización del pecado como privación no excluye en modo alguno que sea también (enfocado

desde otro ángulo), un acto. No es una “sustancia” o una cosa, sino que por el hecho de verse privado del bien, es una actividad (ἐνεργεια), igual que el modo de desplazarse de un perro cojo sigue siendo una actividad, un “caminar” defectuoso. Dado que en su existencia no tiene derecho real a existir, el pecado es un acertijo, un misterio.

[331] Por lo tanto, sobre la base de la sagrada Escritura, y según la confesión de la fe cristiana, el carácter esencial del pecado se puede definir y explicar de la siguiente manera. En primer lugar, no es una antítesis física ni metafísica del bien, sino ética, y no tiene existencia independiente. El bien, debido al libre albedrío, fue la causa del mal y sigue siendo su sustrato. Los ángeles y los humanos caídos son y siguen siendo buenos y existen instante tras instante solo gracias a, en y para Dios. El pecado solo tiene poder para hacer algo si cuenta con los poderes y los dones que da Dios y por medio de ellos. Por consiguiente, a Satán se lo ha llamado correctamente la antítesis de Dios. Para poder existir, hasta en las bandas de bandoleros deben respetar sus reglas. Los mentirosos se envuelven siempre con las prendas de la verdad. El propio Satanás se manifiesta como un ángel de luz. Mediante su operación y su apariencia, el pecado es siempre un parásito del bien. No puede crear ni tampoco destruir. En consecuencia, como resultado del pecado no se ha alterado ni el carácter esencial de los ángeles ni el de los humanos, ni tampoco el de la naturaleza. Sustancialmente, el pecado no le ha quitado nada a la humanidad ni ha introducido nada en ella. Se trata de la misma persona humana, pero que ahora no se encamina hacia Dios, sino que se aleja de él, hacia la destrucción. El amor humano, el intelecto, la voluntad y la libertad no desaparecen, sino que se redirigen: de Dios a la criatura; de buscar lo verdadero, lo bueno y lo hermoso a considerar que las mentiras son verdades, buscar el mal como si fuera bien y aceptar la esclavitud

como libertad. “El pecado no es una esencia positiva, sino un defecto, una tendencia corruptora; es decir, una fuerza que contamina el modo, la especie y el orden en la voluntad creada”.⁹ La imagen de Dios permanece, pero se ha convertido en su propia caricatura.

En segundo lugar, cabe recordar que la insistencia en el pecado como privación es un rechazo de todo concepto maniqueo que dice que el mal existe como un poder independiente enfrentado a Dios. Sin embargo, dado que el pecado es siempre concreto y solo se manifiesta como la “forma” incorrecta de un acto que en esencia es bueno, puede resultar difícil separar “forma” y “materia”, de igual manera que en un momento dado es imposible separar una estufa del calor que produce. Aun así, de igual modo que la estufa no es idéntica al calor que emite, el ser o el acto al que se apegas el pecado no puede identificarse con él. Incluso en el caso de la blasfemia, la facultad necesaria para expresarla y el lenguaje en que se expresa son buenos en sí mismos; lo que hace que ellos y todas las cosas erróneas y pecaminosas es la *deformidad*, el alejamiento de la ley divina. Solo la ley de Dios es el estándar del pecado; él es el único Agente que tiene autoridad absoluta sobre nosotros, y que puede atarnos y obligarnos en nuestra conciencia. La transgresión de todas las demás leyes (estética, social, política, eclesiástica, etc.) es pecaminosa solo en tanto en cuanto conlleva, directa o indirectamente, una violación de la ley moral. Es esta ley moral (que fue implantada en los humanos cuando fueron creados, tuvo su efecto post-Caída en sus conciencias y se anunció en el monte Sinaí, y sigue siendo una norma vinculante de vida también para los creyentes en Cristo) la que constituye la fuente del conocimiento del pecado (Ro. 3:20; 4:14; 5:20; 7:7).

En este sentido, Schleiermacher, Ritschl y otros tienen razón cuando insisten en que el pecado solo alcanza su

manifestación más aberrante *como pecado* cuando se confronta con el evangelio de la gracia de Dios en Cristo.¹⁰ Sin embargo, de aquí no se desprende que todos los pecados cometidos antes de tener conocimiento del evangelio o al no tenerlo sean simplemente pecados de ignorancia y de debilidad, ni que la fuente de nuestro conocimiento del pecado sea el evangelio y no la ley. Para conocer de verdad el pecado es necesario contar con la fe cristiana, pero esa fe también mira atrás, hacia la ley, descubre su carácter espiritual y, así, recibe entendimiento sobre la verdadera naturaleza del pecado. El evangelio incluye el perdón de todas las transgresiones que hemos cometido contra la ley de Dios. De igual manera que la gracia presupone el pecado, el perdón y la culpa, el evangelio presupone la ley. En esta ley moral Dios se nos acerca no solo como Padre, dedicándonos consejos y reprensiones paternales, sino, tal como demuestra a todo ser humano el imperativo categórico, también como Legislador y Juez, con sus mandamientos y sus castigos. Aunque no es coercitiva como las leyes de la lógica o inquebrantable como las leyes naturales, la ley moral sobrepasa a todas las demás en su majestad. Interpela a la voluntad, insufla libertad y, por amor, desea satisfacción. Al mismo tiempo, habla a todos los humanos sin distinciones, les expone sus actos en todas las circunstancias, abarca no solo sus palabras y sus actos, sino también su estado moral, se mantiene siempre firme, habla inexorable y categóricamente con una autoridad soberana, y venga sus transgresiones con castigos severos. Se trata de un decreto divino, una revelación de la voluntad de Dios, la expresión de su ser.

En tercer lugar, el carácter moral de la ley supone que el pecado solo puede residir en una criatura racional, dotada de intelecto y de voluntad. Más concretamente, la voluntad es el verdadero sujeto, el escenario donde actúa el pecado.

A lo moralmente bueno solo puede hacerlo la voluntad; lo que sobrepasa definitivamente toda influencia de la voluntad no puede ser pecado. Agustín tenía razón cuando dijo: “De hecho, el pecado es hasta tal punto un mal voluntario que no es pecado a menos que sea voluntario”.¹¹ En este sentido hemos de tener la prudencia de eludir la opción pelagiana que dice que el pecado no puede ser otra cosa que un acto de la voluntad. Agustín y la Iglesia medieval combatieron este asunto recurriendo al concepto de la “concupiscencia”. Aquí el interés radicaba en admitir el estado debilitado de la voluntad humana tras la Caída original en el pecado. También nosotros, a menudo, “caemos” en el pecado; pensar que el pecado es siempre un acto plenamente voluntario no hace justicia a nuestra experiencia de *saber* que nuestros deseos arrolladores son pecaminosos, y aun así sentir que carecemos de poder para resistirnos a ellos. Aparte de la vaguedad del término, Agustín y la Iglesia católica romana asimilaron con demasiada facilidad la debilidad humana al pensar que la concupiscencia solo es pecado cuando uno consiente a ella. La concupiscencia no perjudica a quienes no consienten en ella, y solo se la puede llamar pecado “porque procede de él y se inclina a él”.¹²

La Reforma discrepó radicalmente, insistiendo en que los pensamientos y los deseos impuros que surgieron en nosotros antes de nuestra voluntad y como foráneos a ella también son pecados. Esto no significaba que todos los deseos fueran pecado en un sentido psicológico y filosófico, sino que en el sentido escritural y teológico la concupiscencia nos hacía culpables ante Dios. Aquí sin duda estaba en lo cierto. Y es que, aunque ciertamente el pecado comenzó con un acto de la voluntad consciente y voluntario, aquel primer acto pecaminoso también corrompió la naturaleza humana y creó un estado que, en todos los sentidos, es contrario a la ley de Dios. El pecado que se

originó en la voluntad existe ahora en nosotros ajeno a nuestra voluntad en todas nuestras otras facultades y capacidades, en alma y cuerpo, en las capacidades inferiores y superiores, cognitivas y conativas (Gn. 6:3; 8:21; Éx. 20:17; Sal. 19:13; 51:5; Jer. 17:9; Mt. 5:28; Mr. 7:21; Ro. 7:7, 15-17; 8:7; Gá. 5:7, etc.). Por consiguiente, no todo pecado es voluntario. Esto no significa que algunos pecados soslayen la voluntad; la voluntad antecede a todos los pecados fácticos (Stg. 1:15), pero nuestra condición pecaminosa y nuestros pecados involuntarios tampoco se cometen del todo ajenos a nuestra voluntad. No solo existe una voluntad antecedente, sino también una concomitante, consecuente y aprobadora. Más tarde, en mayor o menor grado, la voluntad aprueba la pecaminosidad de nuestra naturaleza y se deleita en ella. Incluso cuando, iluminada por la razón, la voluntad lucha con el pecado, y la persona nacida de nuevo puede testificar, como Pablo, que no desea hacer el mal que hace (cf. Ro. 7:7-25), el pecado no se define según nuestra voluntad o falta de ella. El único estándar para el pecado es la ley de Dios. La misma persona, por un lado, busca impuramente lo prohibido (concupiscencia) y, a pesar de ello, en el núcleo más profundo de su voluntad, se aparta de ello y lo combate. Y dado que un ser humano, y también la persona nacida de nuevo, mientras esté en la carne hasta cierto punto desea lo que está prohibido, a pesar de que lo combate en el sentido restringido, podemos decir que en el nivel más fundamental todo pecado es voluntario. No hay nada ni nadie que obligue al pecador a servir al pecado. El pecado está entronizado no fuera del pecado, sino en él, y orienta su pensamiento y su deseo en la dirección que quiere. Es el pecado del pecador hasta el punto en que él o ella se lo haya apropiado por medio de sus diversas facultades y capacidades.¹³

A fin de cuentas, el pecado resulta ser un misterio incomprensible. Existe, pero no tiene derecho a ello, ni

nadie puede explicar su origen. Al no tener una existencia independiente, y vivir siempre del bien que hay en la Creación, es una fuerza poderosa de destrucción y de devastación. No es nada, no tiene nada y no puede hacer nada por su cuenta, pero aun así organiza las entidades creadas por Dios de las que depende, para que se rebelen contra él. Es la dependencia combatiendo con el Independiente, y buscando su propia independencia. Es la transitoriedad luchando con quien existe eternamente. Es la máxima contradicción tolerada por Dios en su Creación, y que sin embargo él usa en el camino de la justicia y de la rectitud, como instrumento para su gloria.

VARIEDADES Y GRADOS DE PECADO

[332] En el pecado existen variedad y grados, empezando con la distinción entre el pecado humano y el diabólico. La Biblia habla de un reino (βασιλεια; Mt. 12:26; Mr. 3:24; Lc. 11:17-18) de espíritus malignos,¹⁴ de maldad, un ejército de tinieblas que se opone a Cristo y a su reino, que son engañadores y acusadores de los hijos de Dios. A su cabeza está Satán,¹⁵ el archienemigo de Dios y de su pueblo. Bajo su mando hay numerosos demonios, espíritus malignos, espíritus impuros y huestes espirituales de maldad, que a su vez se subdividen en diversas clases y rangos (1 Co. 15:24; Ef. 6:12; Col. 2:15; Jud. 6), se superan unos a otros en maldad (Mt. 12:45; Lc. 11:26) y en su conjunto constituyen los mensajeros de Satanás (Mt. 25:41; 2 Co. 12:7; Ap. 12:7, 9). Viven en el pecado como su elemento natural, y nunca aparecen como objeto del amor de Dios, aunque son sus criaturas. Para ellos no hay esperanza de restauración ni de salvación. Siempre y en todo lugar son los adversarios de Dios, los perturbadores de su reino, los adversarios de Cristo, los engañadores de los humanos, los acusadores de los hijos de Dios.

Sin embargo, incluso entre los demonios el pecado es forma y no sustancia. No pueden ser enteramente malos, porque son criaturas de Dios y por consiguiente buenas como tales; sin embargo, solo son objeto del odio y de la ira eternos de Dios. “Solo podemos concebir un ser absolutamente maligno con la condición de que omitamos o bien algo de su maldad absoluta o parte de su genuina existencia.”¹⁶ La creencia en Satanás no es un componente de la fe salvadora en Cristo, pero está íntimamente relacionada con ella. Es cierto lo que afirma el dicho: “¡Si no hay diablo, no hay redentor!”. Si no hubiera pecado, no habría salvador, y la gravedad del pecado destaca en su forma más vívida en la doctrina de Satanás.¹⁷ No hay redención posible para Satán y sus diablos. No fue “descarriado”; la naturaleza de su pecado surgió totalmente de su ser. Los ángeles no fueron constituidos como una raza única; no pecaron “en” Satanás, sino individualmente; para ellos no hay pacto por obras, y por lo tanto tampoco pacto de gracia. Por lo tanto, el pecado satánico, a pesar de su similitud con el pecado humano, tiene un origen, un carácter y unas consecuencias totalmente distintos. Posee un carácter absoluto: Satanás es la revelación suprema del mal. El factor consolador es que la victoria de Satanás supone el triunfo completo del pecado. En Satanás, Dios concedió al pecado todas las oportunidades para evidenciar lo que es y lo que puede hacer. Y el pecado ha hecho que la criatura más alta, mejor, la más noble y sublime, que había en la Creación de Dios acabe sometida a él. Y sin embargo... el pecado no tiene la victoria final. El pecado está vacío, hueco, débil e impotente; el pecado no *es*, *quiere* ser; ni tiene ni adquiere una realidad auténtica. “Lucifer (podríamos decir) ha aprendido por experiencia que nada es verdadero, sino Dios. Por consiguiente, Satanás es una prueba tan buena de Dios como otro ángel. Mientras que la

bondad demuestra que Dios existe, el mal demuestra que solo Dios existe” (Baader).¹⁸

[333] Dentro del pecado humano también hay variantes. La intención humana es muy importante cuando hablamos de grados de culpabilidad. Los pecados inadvertidos, que se cometen por ignorancia, no son los mismos que se cometen consciente e intencionadamente (בִּיד רְמָה, “con una mano alta”). Los pecados cometidos contra la primera tabla de la ley son más graves que los cometidos contra la segunda. Siempre hemos de tener en cuenta las circunstancias y el grado. A pesar de ello, el carácter del pecado no está definido por la consciencia subjetiva de la culpa, y ni siquiera la ignorancia es excusa, sobre todo cuando la conciencia del pecado se debilita hasta el punto de que este se ha cometido durante un periodo de tiempo más o menos largo (Am. 2:11 y ss.; Os. 4:6; Mi. 3:1; 6:8; Pr. 24:12; Ec. 5:1). El estándar del pecado no es la consciencia del mismo, sino la ley de Dios. Así, los pecados de los judíos y los gentiles que cometieron por ignorancia (Lc. 23:34; Hch. 3:17-19; 13:27; 17:30; Ef. 4:18; He. 5:2; 1 P. 1:14; 2:25) no se ven privados de su culpabilidad (Ro. 1-3; 5:12 y ss.; Ef. 4:17-19; Col. 3:5-7; 1 Co. 15:9; 1 Ti. 1:13, 15). Schleiermacher habló desacertadamente cuando afirmó que “en general, el pecado solo existe en tanto en cuanto existe consciencia del mismo”.¹⁹ Aun así, los pecados cometidos por ignorancia no son los mismos que los que salen de corazones duros; la ignorancia sirve de fundamento para la súplica de perdón.

Además, el pecado se desarrolla en un orden que es dinámico; existe una ley del pecado que procede desde la sugerencia hasta el disfrute, el consentimiento y la ejecución, y que involucra tanto nuestra sensualidad como nuestro egoísmo. Ningún pecado humano es exclusivamente sensual o egocéntrico. Ni la sensualidad ni el egoísmo se pueden explicar el uno a partir de la otra;

ambos participan en nuestros pecados en nuestra calidad de personas espirituales que tienen cuerpo. En los humanos todo pecado es un alejamiento de Dios, desobediencia, rebelión, anarquía, desgobierno y, al mismo tiempo, dado que el pecado nunca es autosuficiente, supone volverse a la criatura, la idolatría, el orgullo, el egoísmo, la sensualidad.²⁰ Existen muchos tipos de pecado, igual que hay distintos mandamientos, deberes, virtudes y bienes morales. Dentro de esta variedad hemos de considerar la distinción tradicional católica romana entre los pecados mortales y los veniales. Esta distinción, basada en la práctica de la penitencia, pretendía honrar la diversidad y el grado del pecado que hemos visto antes. Sin embargo, los reformadores rechazaron esta división. Aunque no negaron la variedad y los grados de pecado, los reformadores insistieron en que los pecados nunca deben abstraerse individual y atomísticamente de la persona que los comete. La que necesita el perdón y la liberación de todo pecado es la persona pecadora. Si aun así usaban de vez en cuando los adjetivos “mortal” y “venial” al hablar de los pecados, les otorgaban un significado distinto; con ello querían decir que todos los pecados, excepto el de la blasfemia contra el Espíritu Santo, pueden ser perdonados y se perdonan para los creyentes, pero que todos ellos son inherentemente merecedores de la muerte.²¹

El único pasaje cuyo contenido se parece un poco a la distinción entre pecados mortales y veniales es Mateo 5:22, donde nuestro Señor enseña que cuando la ira va acompañada de un insulto, es un pecado tan grande que merece en aquel mismo momento el castigo del infierno. Pero aquí la intención de Jesús no es distinguir entre pecados menores y mayores, sino observar que la ira legítima, aunque no dé como resultado un homicidio, es un pecado tremendo que en determinadas circunstancias merece el castigo del infierno. Bien entendido, este pasaje

es un argumento más en contra que a favor de la distinción entre pecados mortales y veniales. La Escritura enseña la unidad orgánica de la ley (Stg. 2:10), e incluso las menores infracciones de la ley (un arrebató de ira, un deseo impuro, una confirmación redundante, una palabra ociosa [Mt. 5:22, 28, 37; 12:36; Ef. 5:4]), todos los pecados son iguales, en principio, a los actos pecaminosos, y por consiguiente al pecado como anarquía, la hostilidad contra Dios. La tradición reformada rechaza la abstracta conclusión atomista que concibe el pecado en términos cuantitativos que, aislados del perpetrador del pecado, pueden contarse con los dedos de una mano y pesarse en una balanza. Con mucha frecuencia, el enfoque católico romano mantiene las almas en un estado de temor perpetuo pensando si habrán cometido un pecado mortal, o las induce a la frivolidad y a la indiferencia, dado que los pecados suelen ser de poca trascendencia y muy fáciles de corregir.

[334] La sagrada Escritura menciona solo un pecado que tanto en esta vida como en la venidera es “mortal” e imperdonable: la blasfemia contra el Espíritu Santo. Aunque el Antiguo Testamento habla de pecados cometidos “con soberbia” (Nm. 15:30), para los que la ley no instituyó ningún sacrificio porque dejaban a un lado la propia ley (cf. He. 10:28), Jesús es el primero en hablar de la “blasfemia contra el Espíritu Santo” (Mt. 12:31; Mr. 3:29; Lc. 12:10). En los Evangelios vemos claramente que Jesús está hablando de aquellos que consciente, voluntaria y deliberadamente blasfeman al rechazar la revelación de la gracia de Dios en Cristo que hace el Espíritu Santo. Como los fariseos, que atribuyen la capacidad de Jesús de expulsar demonios a que él mismo era un agente de Satanás (Mr. 3:22; Mt. 12:25-30), esta es una blasfemia voluntaria contra el Espíritu Santo, porque coloca a Dios en el lugar de Satanás y a este en lugar de Dios. Esta es una postura demoniaca; es el odio

puro y consciente contra Dios y contra su obra. Para esto no puede haber perdón.

En consecuencia, la blasfemia contra el Espíritu Santo no consiste en la mera incredulidad, ni en resistirse al Espíritu o entristecerlo en general, ni en negar su personalidad o su deidad, ni en pecar aun sabiéndolo y llegando hasta el límite sin salvedad alguna. No se trata solo de un pecado contra la ley, sino concretamente contra el evangelio, y además contra este en su manifestación más evidente. Por lo tanto, el pecado tiene un contexto y una historia. Se nos ha dado y se ha reconocido incluso una revelación de la gracia divina en Cristo. Repudiar el evangelio después de esto no supone solo dudar de la verdad, sino negarla, una negación que contradice la convicción de la mente, la iluminación de la conciencia y las intuiciones del corazón. Es un aborrecimiento consciente e intencional contra Dios; en este punto ya no es humano, sino demoníaco. Supone repetir el pecado de los ángeles caídos; es una blasfemia contra el Espíritu Santo. Se menciona específicamente en los Evangelios, y también se hace una referencia indirecta a él en Hebreos 6:4-8 y 10:25-29 (cf. 2:3; 4:1; 12:15-17) y en 1 Juan 5:16. En estos pasajes hablamos de pecados que dejan a la persona totalmente encallecida, y que por consiguiente son inherentemente imperdonables. Factual y materialmente, coinciden con el pecado de blasfemar contra el Espíritu Santo.

EL CASTIGO POR EL PECADO

[335] El castigo por el pecado no se administró inmediatamente después de la Caída; ni siquiera ha entrado en funciones plenamente ahora, sino que lo hará tras el Juicio Final. Dios demoró y moderó el castigo por el pecado, que es la muerte, para posibilitar la continuidad de la vida y de la historia humanas. La historia prosigue tras la Caída por la gracia de Dios, que entró en vigor inmediatamente.

Todas las consecuencias y los castigos por el pecado posteriores a la Caída manifiestan un carácter doble; son determinados por la justicia de Dios, pero también, sin excepción, son los medios de gracia que él ha dispuesto, pruebas de su paciencia y de su compasión. Dios habla verazmente en Génesis 2:17 (“porque el día que de él comieres, ciertamente morirás”) porque anuncia el castigo verdadero y pleno que merece el pecado: la muerte, la comunión interrumpida con Dios que es la muerte y que la merece. Después de todo, con la muerte cesa de inmediato todo: la vida, la alegría, el progreso, el trabajo, pero también la posibilidad de arrepentimiento y de perdón, la restauración de la comunión con Dios. Todos los demás castigos que entraron en vigor y se dictaminaron tras la Caída (como la vergüenza, el miedo, la ocultación de Dios, la maldición contra la serpiente y sobre la Tierra, etc.), aunque sin duda son castigos, también presuponen que Dios no puso en práctica inmediata y plenamente. Dios sigue teniendo otro plan para la humanidad y para el mundo y, por lo tanto, debido a su paciencia y a su compasión, les permite existir.

El castigo sirve a la justicia de Dios de dos maneras: compensa transgresiones pasadas e intenta prevenir las futuras. Como sucede con otros pueblos, sobre todo los egipcios, la ley de la retribución (*ius talionis*) también se aplicaba en Israel. En la práctica, a menudo la gente abusaba de la ley de la retribución, y Jesús denunció tales desmanes en el sermón del Monte (Mt. 5:38-42). Admitiendo la propensión humana hacia el abuso de la ley de la venganza motivado por el interés propio, Jesús ofreció un principio más elevado: el amor y la paciencia. Sus discípulos no deben resistirse al malo, es decir, no deben (conforme a la norma “ojo por ojo, y diente por diente”) devolver mal por mal. Sin embargo, al decir esto Cristo no condena, en modo alguno, todos los casos en que alguien defiende sus

derechos, como hizo delante del sumo sacerdote (Jn. 18:22-23). Lo mismo pasó con el apóstol Pablo (Hch. 22:25; 23:3; 25:10). Cuando insistamos en nuestros derechos, debemos hacerlo por amor a Dios y a nuestro prójimo. La venganza y la recompensa, también de acuerdo con el Antiguo Testamento, son la causa del Señor (Dt. 32:35).

[336] No obstante, la retribución es el principio de la Escritura y su estándar de juicio. Dios es justo y recto; nunca absuelve al culpable y es misericordioso con el pobre y con el afligido. La imposición del juicio sobre otro ser humano solo es permisible para aquellos que están legítimamente revestidos de autoridad; nunca es la prerrogativa de los fuertes o de los píos. Toda autoridad está sujeta a la justicia de Dios y, en última instancia, se fundamenta en ella. Los intentos por hacer justicia, el bien y el mal, aparte de Dios, acaban aniquilando tanto la justicia como la moralidad. “La doctrina de la justicia divina del castigo se encuentra entre los artículos fundamentales de la fe cristiana. El hecho de que Dios castiga el mal es el fundamento de toda justicia punitiva humana. Quienes la practican judicialmente actúan en nombre de Dios como sus siervos, realizan un oficio sagrado bajo sus órdenes. Por consiguiente, el castigo nunca es cuestión de conveniencia, sino que se basa en las ideas inviolables del bien y el mal que están enraizadas en la santa voluntad divina”.²²

La historia del mundo moderno es un estudio de caso que prueba este juicio. La decadencia de la antigua cosmovisión cristiana condujo a la modificación y a la posterior abolición y olvido de los conceptos del bien y el mal, la responsabilidad y la necesidad de dar cuentas, la culpa y el castigo. Cuando desaparece la creencia en la justicia de Dios, también lo hace la creencia en la justicia terrenal. El ateísmo demostró ser la aniquilación de toda justicia y moralidad: sin Dios, sin dueño. Donde aún quedan rastros de la creencia en el bien y el mal, el pecado y la

virtud, las explicaciones vinculan los pecados y los crímenes no a la naturaleza humana pecaminosa, mala, sino a los restos de nuestra ascendencia animal o a los entornos sociales. De esta manera, se erradican la agencia moral y la responsabilidad humanas; la sociedad es la culpable de todo: “Las sociedades tienen los criminales que se merecen” (Lacassagne).²³ Incluso la culpa se achaca a la sociedad: “No son ellos [los criminales] los que deben ser clavados a una cruz, sino aquellos que los convirtieron en criminales”.²⁴ Por supuesto, el problema práctico de esta conclusión es que resulta difícil meter en la cárcel a toda una sociedad. No es un paradigma coherente. Si la sociedad es culpable del crimen (y los criminólogos, los educacionistas y los sociólogos modernos defienden firmemente esta idea), ¿sobre qué base atribuye uno a la sociedad el libre albedrío, la responsabilidad moral y la culpabilidad? ¿No deberíamos darle un respiro a la sociedad? Si hay que achacarle los actos de los criminales, ¿por qué no absolver también a la sociedad? También ella tiene un pasado al que está atada, un pasado que incluso puede ser paralizante. ¿Sobre qué base aquellos que niegan el libre albedrío y la agencia moral de los individuos los atribuyen tan desdeñosamente a la sociedad? Quienes apartan a un lado los estándares éticos en el caso del crimen de un individuo no pueden volver a tomarlos para aplicarlos a una sociedad.

Aún queda una incoherencia adicional, igual de trascendente. Aunque bajo este punto de vista los criminales son en realidad inocentes y dignos más de compasión que de condena, es necesario proteger de ellos a la sociedad. Aquí la criminología moderna se enfrenta a un verdadero problema. Al haber eliminado los estándares claros y universales de la justicia, los criminólogos convierten el crimen en una enfermedad que hay que “curar”. Se juzga que la retribución es contraria al espíritu

“ético” de Jesús, ineficaz como elemento disuasorio de un crimen e indebidamente dura y cruel con el criminal. Pero, ¿a qué precio? Sustituir la retribución por una cura no resuelve el problema. Cuando los criminales son enviados a “curarse”, se sigue castigando el crimen. Si a los criminales hay que tratarlos como a enfermos, la contrapartida es que a los enfermos hay que “asistirlos” como a los malhechores. Si el único derecho que tiene el Estado para actuar contra los criminales es cuando actúa para proteger a la sociedad y para mejorarlos como personas, ¿cómo detendremos a quienes quieren tratar de la misma manera a todo tipo de personas enfermas, considerar enfermedades las convicciones religiosas y morales que juzgan contrarias al bienestar común, remanentes y efectos secundarios de un estado anterior, y encargarse de la educación de sus ciudadanos y de la cultura entera de la sociedad en cuestión? Cuando se borran los límites que separan el crimen de la enfermedad, y la justicia se devalúa en una mera preferencia cultural, se pierde la propia libertad y se entrega a los ciudadanos a un Estado arbitrario y onnipotente.

No debemos pasar por alto los elementos positivos que hay en la criminología moderna. Contraponiéndose a una visión abstracta del crimen y el castigo, centra correctamente la atención en la conexión entre el acto y la persona del criminal. Sin duda que la investigación de las causas, el tratamiento y las vías para reducir el crimen son actividades legítimas. Al tratar con un crimen, podemos y debemos tener en cuenta la persona que lo ha cometido y las circunstancias en que lo hizo. La ley de la retribución no exige lo mismo a todos, pero sí que cada uno reciba lo que merece; no exige un pago preciso y exacto, sino un castigo proporcionado a la gravedad de la ofensa. El interés del Estado, la defensa propia, la disuasión, la mejora, son componentes que pueden integrarse en la justicia

retributiva y ser constituyentes de ella. Sin embargo, el Estado no puede pasar sin retribución y castigo. Reducir el crimen a una enfermedad y el castigo a su remedio es meterse en un laberinto. Ningún juez terrenal puede conocer el corazón humano o decidir la capacidad que tiene una persona para mejorar. El hecho de que la criminología moderna elimine los conceptos de retribución y de castigo para sustituirlos por la mejora moral supone arrebatarse la norma de la justicia al poder del Estado. ¿Quién decide si un criminal “ha mejorado”? El propósito del castigo es la justicia; la incapacidad de servir a ese fin da como resultado la mera coacción, un ejercicio de la voluntad de poder. Aquí los débiles carecen de protección legal. La criminología moderna, al etiquetar de anticuados los conceptos de la retribución y del castigo, y al adoptar como su meta la mejora moral del criminal, priva al brazo gubernamental del poder de la justicia y le asigna una labor para la que no está en absoluto cualificado ni es apto.

[337] Por todas estas razones, la justicia punitiva no puede pasar sin el elemento de la retribución. Se impone el castigo, en primer lugar, no porque sea útil, sino porque la justicia lo exige, porque el malhechor ha incurrido en una deuda moral-judicial.²⁵ Esta justicia tiene un valor tan superlativo que para su mantenimiento y su restauración exige los bienes y las vidas de personas. Es un orden moral mundial no fraguado por los humanos, no un estado de cosas producido por personas, sino la revelación y la operación de la justicia de Dios en este mundo; está enraizado en la voluntad perfecta y santa de aquel que sustenta y gobierna todas las cosas. “Si la justicia se viniera abajo, la vida humana en la Tierra perdería su valor” (Kant). El propósito del castigo es la restauración de la justicia, el mantenimiento de la justicia divina. Cuando no logra cumplir ese fin, se convierte en coerción y en el mero ejercicio de un poder superior.²⁶

El castigo siempre consiste en cierto tipo de sufrimiento, en la privación de un determinado bien, sea un bien o la libertad, en el cuerpo o en la vida. Se trata de “un mal de sufrimiento infligido a causa de un mal de acción”. Es difícil decir exactamente por qué la justicia requiere el sufrimiento de los culpables para que se restaure el orden moral, pero sin duda no es un capricho ni una casualidad. Por consiguiente, en el mismo momento en que se transgrede el orden moral o judicial, se rebela y exige una reparación. Es el Dios vivo, verdadero y santo el que se encuentra detrás del orden moral y quien exige justicia. Si no castigara el pecado, concedería al mal los mismos derechos que otorga al bien, y por lo tanto se negaría a sí mismo. El castigo por el pecado es necesario para que Dios siga siendo Dios. Él no puede permitir que los pecadores, en lugar de someterse a su ley y obedecerla, la desafíen y, en la práctica, se hagan iguales a él. El castigo es una demostración contundente de que solo la justicia tiene derecho a existir, que solo Dios es bueno y grande.

En parte, el castigo mana del pecado en sí mismo. En cierto grado, la historia del mundo es un juicio del mundo, por no decir *el* juicio del mundo. Dios también aplica a este mundo castigos concretos y específicos además de los “naturales”. En la Escritura se nos advierte que no infiramos el pecado personal del sufrimiento concreto de un individuo (Lc. 13:4; Jn. 9:1), y se nos recuerda que el poder paternal de Dios hace que todas las cosas obren para nuestro bien (Ro. 8:28). Al mismo tiempo, el sufrimiento tiene una causa en el pecado de una generación, un pueblo o la humanidad. Los castigos concretos nunca son arbitrarios, incluso cuando no logramos ver la relación entre ellos y nuestro pecado. Es bien cierto que los pecados de los creyentes, aquellos que han recibido el perdón pleno, por sí mismos siguen siendo pecados y por consiguiente culpables. Por esto, como insistían siempre los reformadores oponiéndose a los

antinomianos, los creyentes deben orar pidiendo el perdón de los pecados que cometen. Dios tiene sus propios propósitos cuando permite la culpa, la contaminación, el sufrimiento, la muerte y el dominio de Satanás. Por la providencia de Dios y por su gracia y su sabiduría, el sufrimiento no solo sirve como castigo, sino también como prueba, reprensión y educación. Los piadosos no sirven a Dios para obtener recompensas, pero tampoco son indiferentes a ellas, como afirman los defensores del “amor desinteresado”. Pablo dice que los creyentes, entre todos los humanos, son los más dignos de compasión si en esta vida solo esperan en Cristo (1 Co. 15:19).

[338] Los castigos que Dios ha determinado para el pecado en esta vida son la culpa, la contaminación, el sufrimiento, la muerte y el dominio de Satán. El pecado siempre tiene la culpa como elemento concomitante. Tanto la Escritura como nuestra conciencia nos dan este testimonio de parte de Dios. En la Biblia, el pecado, la culpa y el castigo están tan íntimamente relacionados que las palabras para “pecado” (como עון y חטאת) adquieren imperceptiblemente el sentido de “culpa” (Gn. 4:13; Éx. 34:7; Lv. 24:15; Nm. 9:13, etc.). El vocablo que denota el pecado en el sentido de culpa es אשם (Gn. 26:10; Lv. 4:13; 5:2; Nm. 5:7, etc.) en el Antiguo Testamento, y ὀφειλημα (Mt. 6:12; cf. 5:26; Lc. 7:41-42; 13:4)²⁷ en el Nuevo. Quienes incumplen la ley se ven más sujetos todavía a su exigencia. Dios nunca cede su control del pecador; quienes se posicionan fuera de la ley se ven afligidos por la maldición de esta (Dt. 27:26; Gá. 3:10). “Maldición” (לְאָלָהּ, מְאָרָה, לְהָ, καταρα, ἀναθεμα, *maledictum*) es lo opuesto a “bendición” (בְּרָכָה, εὐλογία, *benedictio*; Dt. 11:26; 30:19). De igual modo que la bendición divina otorga todo tipo de bienestar y de vida a una persona, la maldición divina es el abandono de esa persona a la corrupción, la ruina, la muerte, el juicio,

Satanás. Los seres humanos solo pueden desear bendiciones para otros o maldiciones contra ellos, pero la bendición y la maldición de Dios siempre son performativas; consiguen lo que desean. Después de la Caída, Dios, por su gracia providencial, sigue bendiciendo la Tierra, pero fuera del pueblo de Dios la gente ignora que es así; entre los paganos domina la consciencia de la maldición y del miedo (*δεισιδαιμονια, religio*), y pesan más que la confianza en los dioses. Entre Dios y la humanidad no prevalece la comunión, sino la separación; el pacto se ha roto; Dios tiene un litigio con sus criaturas. Ante él todos son culpables y merecen un castigo (Mt. 5:21-22; Mr. 3:29; Stg. 2:10); sobre el mundo y la humanidad pesa una maldición divina. El mundo entero debe dar cuentas a Dios (Ro. 3:19); está sujeto al juicio divino y no cuenta con defensa alguna.²⁸

Esta maldición objetiva encuentra su reflejo en la consciencia humana por medio de la conciencia culpable mediante la cual las personas se condenan a sí mismas como pecadoras. La culpa y la consciencia de la culpa no son una misma cosa; hay pecados que están ocultos de otros y de nosotros mismos (Sal. 19:12), y los pecados fruto de la ignorancia siguen siendo culpables (Hch. 17:27-30; Ro. 1:19-21, 28; 1 Ti. 1:13-15). Aun así, la culpa objetiva queda más o menos reflejada en la consciencia humana y se expresa en fenómenos tan universales como la vergüenza. La vergüenza es el temor a la deshonra, una sensación desagradable y dolorosa de estar involucrados en algo malo o inadecuado. Por la gracia de Dios, los humanos aún conservan la consciencia de que deberían ser diferentes, de que en todos los sentidos deben conformarse a la ley divina. Pero la realidad nos dice que no son quienes deberían ser; y este testimonio es la conciencia. La conciencia humana es la prueba subjetiva de la Caída de la humanidad, testigo de la culpabilidad humana ante el rostro de Dios. Él no es el único acusador de la humanidad; en su conciencia, los

humanos se condenan a sí mismos y se ponen de parte de Dios contra ellos. Cuanta mayor sea la precisión y la meticulosidad con la que funcione la conciencia humana, más válida la idea que tiene Dios de los humanos en la Escritura. Los miembros mejores y más nobles de nuestra raza, que confirman la veracidad de Dios, han declarado que la raza entera es culpable, pagando el precio por ello.²⁹

[339] La paga por el pecado se encuentra también en la contaminación, en la corrupción del pensamiento, el deseo y la inclinación que son contrarios a la santidad de Dios. Mientras que la culpa nos obliga a soportar el castigo, la contaminación nos hace impuros. El pecado es culpa en tanto en cuanto milita contra la justicia de Dios; es contaminación en tanto en cuanto es contrario a su santidad. La culpa y la contaminación siempre van juntas como las dos caras inseparables del pecado; donde está una se encuentra también la otra. La culpa se aplica al quebrantamiento objetivo de nuestra relación con Dios; la contaminación describe la realidad de nuestra comunión subjetiva con Dios. Los seres humanos no cesan de ser humanos, pero nuestra vida entera se halla perturbada y entregada al servicio del pecado. Ya no somos los socios de Dios en su pacto. El pecado es al mismo tiempo una transgresión del pacto de obras y la destrucción de la imagen divina. El paraíso nos ha quedado vedado; se nos niega el acceso al árbol de la vida. La teología reformada distingue aquí entre un sentido estricto de la imagen de Dios (la justicia y la santidad verdaderas perdidas en la Caída) y el sentido más amplio, que se conserva aunque totalmente mutilado y corrompido.³⁰ Los humanos caídos aún son portadores de la imagen de Dios. Todos formamos parte de una sola raza corrupta, aunque pecamos de diversas maneras. Los individuos, las familias, las generaciones, las clases, los pueblos son totalmente divergentes también en sus pecados. Los pecados de

Oriente difieren de los de Occidente, los de zonas tropicales de los de zonas templadas, los de áreas rurales de los de las ciudades, los de estados civilizados de los que no lo son, los del siglo XX al respecto de los de otros siglos. Hay pecados familiares, sociales, nacionales. En determinados momentos, situaciones y círculos distintivos, a menudo se detecta una horrible regularidad en determinadas ofensas morales como el homicidio, el suicidio, la ilegitimidad, etc. Aparte de lo que llamamos “pecado original”, también existe “la culpa colectiva y la acción colectiva del pecado”. Cuando las personas se interrelacionan, también lo hacen sus inclinaciones y actos pecaminosos. Incluso podemos hablar de un “reino de pecado” impulsado por un único principio vital, pero que se manifiesta en una diversidad tan rica como lo es la propia Creación.³¹

EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE

[340] Gracias a la entrada del pecado en el mundo, la humanidad perdió dominio y gloria, y el resultado es el sufrimiento. Este no siempre es consecuencia del pecado personal, pero aun así es consecuencia del pecado general. Sin pecado no habría sufrimiento (Lv. 26:14 y ss.; Dt. 28:15 y ss.; Ez. 4:17; Os. 2:8 y ss.; Ap. 18:8; 21:4). Incluso la Creación irracional se ha visto sometida a la futilidad y la decadencia, y ahora suspira colectivamente, como si padeciera dolores de parto, esperando la revelación de la gloria de los hijos de Dios, con la esperanza de verse libre de la esclavitud de la degeneración (Ro. 8:19-22). El sufrimiento es universal, y a menudo induce al pesimismo y la desesperación a las almas sensibles. “Vivir en la tristeza es el destino que los dioses han elegido para los mortales; solo ellos están libres de toda pena” (Homero). La razón no puede explicar el sufrimiento ni tampoco aliviarlo. Incluso si desapareciese todo el mal provocado indudablemente por el pecado humano, las catástrofes naturales seguirían

provocándolo. Aunque no existe un vínculo directo con un pecado concreto, sí que mantienen una conexión con el pecado; el mundo está bajo maldición. Y en el caso de los seres humanos, se ha producido un cambio significativo en la naturaleza como consecuencia del juicio divino. La Escritura no es pesimista en el sentido habitual de la palabra, pero conoce y reconoce el sufrimiento, interpretándolo en los lamentos más emotivos imaginables (Gn. 47:9; Job 3; 6; 7; 9; 14, etc.; Sal. 22; 38; 39; 69; 73; 74; 79; 89; 90, etc.; Eclesiastés; Lamentaciones; Mt. 6:34; Ro. 7:24; 8:19 y ss.; 1 Co. 15:19, etc.).

Las mentes más brillantes del mundo han analizado el problema del sufrimiento humano. Los pensadores modernos cada vez recurren más a modos dialecticos de pensamiento que intentan, de alguna manera, incorporar el sufrimiento a la ontología de la propia Creación. Para Schelling, toda Creación surge del caos primordial: “Sin esta oscuridad antecedente, no existe la realidad creada; la oscuridad es su porción necesaria... todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz”.³² Todo el proceso mundial es una *via dolorosa*. De igual manera, el budismo considera la voluntad de vivir como la causa de todo sufrimiento. Cuando los filósofos intentan explicar el sufrimiento a menudo echan la culpa, directa o indirectamente, a Dios. De alguna manera, resulta inimaginable un mundo sin sufrimiento; no podemos imaginar una historia sin pecado ni tristeza; el dolor y la muerte parecen una parte integral de todos los organismos físicos. La ciencia moderna nos ha hecho ver por todas partes, tanto en la naturaleza orgánica como en la inorgánica, una lucha constante por vivir, en la que todas las criaturas se enfrentan unas a otras y buscan la muerte del adversario. Aun así, por naturales que puedan parecer el dolor y el sufrimiento, es posible tener un fundamento

sólido para lanzar las siguientes objeciones contra el paradigma anterior.

1. Si algún día pudiéramos eliminar del mundo y de la humanidad todo el sufrimiento que ha sido sin duda causado, directa e indirectamente, por el pecado, entonces, en un solo instante, el sufrimiento más doloroso se habría desvanecido, y el problema del sufrimiento quedaría reducido a dimensiones muy pequeñas. Es innegable el estrecho vínculo que hay entre el pecado y la desgracia. La corriente de desgracia espiritual y física en personas individuales, familias, generaciones y naciones, en el Estado, la Iglesia, la sociedad, la ciencia y el arte tiene su origen en el pecado. Quitémoslo y, todo el mundo está de acuerdo, casi no quedará sufrimiento. “El mundo es perfecto en todas partes... donde los humanos no lo hayan aplastado con sus problemas” (Schiller).
2. Aun así, por mucha verdad que contengan las palabras de Schiller, no tiene toda la razón. Incluso en las condiciones antes descritas (la eliminación de todo sufrimiento causado directa o indirectamente por el pecado), quedaría mucho sufrimiento: terremotos, huracanes, tormentas, inundaciones, hambrunas, plagas, accidentes ferroviarios, etc. Estas cosas no se pueden atribuir al pecado personal (Lc. 13:4; Jn. 9:1), pero a pesar de ello evidencian un mundo bajo maldición divina y sujeto a la futilidad. Las fuerzas naturales ya no están bajo dominio humano, sino que son hostiles y exigen grandes esfuerzos humanos para contenerlas. En la lucha con la naturaleza, la humanidad en su totalidad ha encontrado un estímulo para sus energías, material para su trabajo, un acicate para su progreso. Por la gracia de Dios la maldición

sobre la Tierra se ha convertido en una bendición para ella.

3. Toda la naturaleza participa de la Caída de la humanidad; esta es la enseñanza clara de la Escritura, y se desprende también del lugar central que ocupan los humanos en la Creación. La teología reformada ha mantenido una prudente sobriedad en este punto, al hablar sobre los cambios que se produjeron en la Creación debido a la Caída. La sustancia de las cosas en la Creación no se alteró; el pecado no es una sustancia que aumente o reduzca la sustancia de las cosas. Igual que los humanos siguen siendo humanos, lo mismo se aplica a la naturaleza. No se añadieron especies nuevas al mundo de las plantas y de los animales. Las espinas y los cardos no brotaron como algo nuevo por la palabra divina, como la vegetación, las hierbas y los árboles frutales del tercer día (Gn. 1:11). Las funciones, las capacidades y las fuerzas de la Creación (ahora corrompida por el pecado) empezaron a funcionar en otra dirección. La naturaleza, emancipada del dominio y el cuidado de los humanos, y lastrada por la maldición divina, se fue degradando y adulterando paulatinamente. Los teólogos aún se enfrentan a preguntas interesantes sobre si los animales que hoy día son carnívoros lo fueron también antes de la Caída. Para los teólogos resulta fascinante la demostración de Charles Darwin (en *La variación de animales y plantas bajo domesticación*): que los animales pueden acostumbrarse a un cambio de dieta, citando diversos ejemplos para demostrarlo.³³ De igual modo, como resultado de la degeneración, las ramas pueden convertirse en espinos, y como resultado del cultivo, los espinos en ramas.³⁴ Y nos preguntamos: la domesticación de los animales por el ser humano,

¿podría conducir al estado descrito por Isaías en los capítulos 11 y 65? No es absurdo pensar que en la naturaleza se produjo un cambio significativo, como pasó con los humanos, y que ese cambio se deshará cuando llegue la consumación de todas las cosas.

4. No debemos pasar por alto el hecho de que, en términos teológicos, la propia Creación fue en cierto sentido infralapsaria.³⁵ Para Dios, la Caída no fue una sorpresa ni una decepción. La había anticipado, incorporándola a su consejo, y ya la tuvo en cuenta cuando creó el mundo. Por consiguiente, la Creación tuvo lugar de tal manera que, en el caso de que Adán, su cabeza, cayera, el mundo entero se convertiría en lo que es ahora. Antes de la Caída, el estado de la humanidad y de la Tierra como un todo era provisional, y no podía permanecer como estaba. Era tal que podía llevarse a una gloria superior, pero en caso de que mediara la transgresión humana, quedaría sujeto a la vanidad y a la decadencia. Como resultado del pecado y de la maldición de Dios, desde debajo y por detrás de la armonía primordial surgieron lo “rebelde”, lo caótico y lo demoníaco, que nos confunde y nos asusta. Ahora, extendida sobre toda la Creación, hay un velo de melancolía. “Toda la creación gime a una” (Ro. 8:22).

[341] El sufrimiento culmina en el otro castigo del pecado: la muerte. Muchos teólogos contemporáneos³⁶ opinan que la Escritura (aparte de unos pocos lugares) no considera que la muerte sea una consecuencia y un castigo del pecado. Aunque es parcialmente cierto que la diferencia entre los justos y los impíos en el Antiguo Testamento radica no en la propia muerte, sino en el significado del sufrimiento y de la muerte (Dt. 8:2 y ss.; Os. 2:5 y ss.; Is. 1:25 y ss.; Jer. 5:3; 9:7; 31:18; Lm. 3:27 y ss.; Sal. 119:67, 71, 75; Pr. 3:11 y ss.; Job 1, etc.), y aunque la muerte se da de forma natural en el

organismo material del ser humano (Gn. 3:19; 18:27; Job 4:19; Sal. 89:48 y ss.; 90:3; 103:14 y ss.; 146:4; Ecl. 3:20; 12:7), la Escritura no dice que la muerte sea natural o necesaria. El Nuevo Testamento enseña claramente el vínculo entre el pecado y la muerte (Jn. 8:21; Ro. 1:32; 5:12; 6:23; 1 Co. 15:22, 55-56; He. 2:14; 1 P. 4:6; Stg. 1:15; 5:20; Ap. 20:14; 21:4, etc.). El miedo a la muerte es innato en todos los seres vivos; en el fondo no creemos que tengamos que morir. La muerte siempre ha sido para los humanos el último y más grande enemigo. Si bien es cierto que algunos superan este temor y mueren en paz, y que el romanticismo llegó a sentimentalizar la muerte, todos reconocen en la muerte una potencia antinatural, y huyen de ella todo el tiempo que pueden.³⁷ Puede que la ciencia diga que la muerte es natural,³⁸ pero cuando habla de esta manera, dice más de lo que puede justificar. La muerte es un misterio en el sentido más pleno de la palabra. Muchos científicos naturales afirman que la materia y la energía, e incluso los protozoos unicelulares,³⁹ son inmortales. Entonces, ¿por qué mueren los organismos? Añadamos a esta certidumbre el hecho de que las células de un organismo nunca dejan de renovarse, que también pueden desgastarse y que, a medida que envejecen, los humanos pierden vitalidad; todo esto sigue siendo un misterio. La ciencia no sabe por qué es necesaria la muerte. Sigue siendo un enigma, tan intacto como lo es la vida.⁴⁰

[342] El castigo pleno del pecado del que hablamos en este capítulo es el dominio de Satán en este mundo. Desde que Satanás sedujo a la humanidad y provocó su Caída (Jn. 8:44; 2 Co. 11:3; 1 Ti. 2:14; Ap. 12:9, 14-15; 20:2, 10), el mundo está en su poder, porque se encuentra en manos del maligno (1 Jn. 5:19). Él es el “príncipe de este mundo” y el “dios de este siglo” (Jn. 12:31; 16:11; 2 Co. 4:4). Aunque los demonios han sido echados al infierno hasta el juicio (2 P. 2:4; Jud. 6), siguen teniendo un gran poder, en especial

sobre las naciones gentiles (Hch. 16:16; 26:18; Ef. 2:2; 6:12; Col. 1:13; 1 Co. 10:20; 8:5; Ap. 9:20). El ministerio de Cristo fue una guerra abierta contra Satanás y sus ejércitos (Mat. 4:1-11; Lc. 22:3; Jn. 6:70; 8:44 y ss.; 13:2, 27), y aunque era la hora de Satanás (Lc. 22:53; Jn. 14:30), Cristo prevaleció en la batalla (Lc. 4:13; 10:18; 11:22; Jn. 12:31; 14:30; 16:11; Col. 2:15; He. 2:14; 1 Jn. 3:8), y en principio sustrajo de su gobierno el ámbito de la Iglesia (Hch. 26:18; Col. 1:13; 1 Jn. 2:13; 4:4; Ap. 12:11). A pesar de esto, Satanás sigue combatiendo contra el pueblo de Dios (Lc. 22:31; 1 Co. 7:5; 2 Co. 2:11; 11:3, 13-15; 12:7; 1 Ts. 2:18; 3:5; 1 P. 5:8; Ap. 12:10), de modo que la Iglesia es llamada a oponérsele siempre (Mt. 6:13; Ef. 6:12 y ss.; Ro. 16:20; 1 P. 5:9; Stg. 4:7; Ap. 12:11). Aunque Satán intensificará su ataque en los últimos tiempos y se alzarán en todo su poder (Mt. 24; Mr. 13; Lc. 21; 2 Ts. 2:1-12; Ap. 12 y ss.), también será derrotado por Cristo y arrojado con todos sus ángeles a un lago de fuego (2 Ts. 2:8; 1 Co. 15:24; Ap. 20:10). La creencia en los espíritus malignos se da en todos los pueblos y en todas las religiones. Los cristianos deben distanciarse claramente de las supersticiones paganas que atribuyen todo mal físico en el mundo (enfermedad, malas cosechas, hambrunas, plagas, muerte) a Satán y a lo demoníaco. La Iglesia no ha sido siempre coherente en su oposición a esta idea; algunos Padres de la Iglesia atribuían a cada creyente un demonio personal además de un ángel de la guarda. Muchas personas de la Edad Media creían que el diablo podía manifestarse bajo todo tipo de disfraces (gatos, ratones, cabras, cerdos, hombres lobo), crear todo tipo de alimañas, practicar la fornicación como íncubo o súcubo, seducir a las personas a firmar pactos con sangre, hechizarlas, poseerlas, cabalgar con ellas por los aires, transformarlas en animales y producir todo tipo de desgracias también en el entorno natural. Incluso cuando los protestantes repudiaron elementos de la superstición católica romana que veían a los cristianos amenazados por

demonios por todas partes, no tuvieron un éxito rotundo al eliminar las lacras sociales como fueron los juicios contra brujas. Sin embargo, la Reforma, aunque admitió la realidad de los espíritus malignos, enfatizó la soberanía de la providencia de Dios y la victoria de Cristo y su reino. La Iglesia sigue luchando contra el reino de las tinieblas, pero Jesús es Señor, y el poder de Satán y su influencia están sujetos a la providencia divina. Nuestras vidas, y también su final, no están en manos de Satán, sino de Dios.

Solo mediante una fe que siga concienzudamente la Escritura podremos superar la superstición que ha echado unas raíces tan profundas en el corazón humano y que, a pesar del llamado progreso intelectual, sigue reapareciendo. La superstición que el racionalismo intentó desarraigar reaparece bajo nuevos disfraces (el magnetismo, el hipnotismo, la telepatía, el espiritismo y otras formas de ocultismo, la astrología y demás), sobre todo en los círculos de la incredulidad. Al mismo tiempo, la creencia en el diablo sustenta tanto la gravedad inquietante del pecado como la capacidad humana de redención. Aquí debemos elegir entre “un diablo fuera de la humanidad o miles de diablos bajo forma humana”.⁴¹ La batalla espiritual de nuestra era y de otras es real. Hay un poder maligno que obra en el mundo, que constituye su propio reino, un reino que, en su oposición a Dios y a su reino, opera sistemáticamente. Existe una oposición metódica y deliberada a Dios y a todo lo que es suyo. Y el liderazgo de esta oposición se halla en manos de aquel a quien en la Escritura se llama “el príncipe de este mundo” y “el dios de este siglo”. Hizo su aparición en el huerto del Edén, concentró su poder contra el Cristo encarnado (Mt. 4:24; 8:16, 29, 31; 10:1; Mr. 1:26, 32, 34; 3:11, 15; Lc. 4:34, 41; 8:2, 30; 13:32; Hch. 16:17-18; 19:15), y una vez más, al final de la historia, será puesto en evidencia y derrotado (1 Ts. 2:18; 2 Ts. 2:8-11; Ap. 9:1-11; 13:13-15; 19:20).

1. R. Bellarmine, "De gratia primi hominis", *Controversiis*, III, 4; Agustín, *El significado literal de Génesis*, trad. John Hammond Taylor (Nueva York: Newman, 1982), XI, 30; ídem, *Enchiridion*, 45; ídem, *Ciudad de Dios*, XIV, 13; T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, preg. 163 y ss.

2. Martín Lutero, *Lectures on Genesis 1-3*, en el vol. 1 de *Luther's Works*, eds. J. Pelikan y H. T. Lehman (St. Louis: Concordia, 1958); Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (G. Schlawitz, 1863- 75), IX, 2; Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, II.i.4 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:244-46); H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881), XIV, 9 y ss.

3. Tertuliano, *An Answer to the Jews 2* (ANF, III, 151-74); Agustín, *Enchiridion* 45; Johannes Marck, *Historia paradise* (Ámsterdam: Gerardus Borstius, 1705), III, c. 2.

4. Agustín, *Against Julian*, trad. M. A. Schumacher, vol. 16 de *The Writings of Saint Augustine* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984), I, 165.

5. Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 11-15; XXI, 12; ídem, *Enchiridion*, 26-27, 45; T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, preg. 163, art. 3; Decretos del Concilio de Trento, V, 1; Confesión Belga, art. 14; Catecismo de Heidelberg, preg. 7, 9; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), IV, 1, 15.

6. Los términos bíblicos clave incluyen חטאת (fallar el blanco); עון o שול (injusticia, perversidad, incorrección, desviación); פשע (superar barreras establecidas, transgredir el pacto, apostasía y rebelión); שגגה (acto equivocado inintencionado); רשע (conducta impía, aberrante, culpable). Otras descripciones incluyen אשם (culpa u ofensa); מעל (infidelidad, traición); נבלה (necedad); רע (mal); etc. Los principales términos griegos son ἀμαρτία, ἀμαρτημα, ἀδικία, ἀπειθεια, ἀποστασία, παραβασις, παρακον, παραπτωμα, ὀφεικημα, ἀνομία, παρανομία. Hablan por sí solos, y describen el pecado como desviación, injusticia, desobediencia, violación, apostasía, ilegalidad, culpa. El poder del pecado activo en los humanos se denota también con palabras tales como σαρξ, ψυχικος y παλαιος άνθρωπος, y activo en el mundo como κοσμος.

7. L. Diestel, *Geschichte des Alten Testament in der christlichen Kirche* (Jena: Mauka, 1869), 64 y ss., 114 y ss.

8. Atanasio, *Contra los paganos*, 3 y ss.; Gregorio de Nisa, *La oración catequética*, cap. 5; Pseudo Dionisio *Los nombres de Dios*, cap. 5; Juan Damasceno, *Exposición de la fe ortodoxa*, 30.

9. Buenaventura, *The Breviloquium*, vol. 2 de *The Works of Bonaventure*, trad. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 109.

10. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §112.5; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 407 y ss.; J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894), 250.

11. Agustín, *On True Religion*, 24.
12. *The Catechism of the Council of Trent*, trad. J. Donovan (Nueva York: Catholic Publication Society, 1829), V, 5; *The Racovian Catechism*, trad. Thomas Rees (Londres, 1609; reimpr., Londres, 1818), II, 2, 7.
13. Catecismo de Heidelberg, Q 113; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), IX, 2; XI, 21.
14. La creencia en espíritus malignos está presente en todos los pueblos. De la misma manera que, en términos generales, todos los fenómenos naturales están personificados (animismo), sobre todo las catástrofes y los accidentes, terremotos, rayos, incendios, desgracias y enfermedades se atribuyen a los malos espíritus. A su vez, esta superstición condujo a la magia, es decir, al arte de persuadir a los espíritus personales sobrenaturales, mediante palabras o actos, de hacer algo bueno o evitar algún mal. Especialmente, en Babilonia floreció esta superstición, que también se puede rastrear hasta la antigua cultura sumeria (O. Weber). Aunque la superstición y la hechicería desempeñaron un papel importante también en Israel, la ley y los profetas se opusieron una y otra vez a ellas (Lv. 19:31; 20:6, 27; Deut. 18:10-11; Is. 8:19-20; Jer. 27:9; 29:8-9; etc.).
15. Un ser que en la Escritura recibe diversos nombres: “Diablo”, “Satán”, “el enemigo” (Mt. 13:39; Lc. 10:19), “el acusador” (Ap. 12:10), “el maligno” (Mt. 13:19; Ef. 6:16; 2 Ts. 3:3; 1 Jn. 2:13-14; 3:12; 5:18), “príncipe de los demonios” (Mt. 9:34), “príncipe de la potestad del aire” (Ef. 2:2 NIV), “príncipe de este mundo” (Jn. 12:31), “el dios de este mundo” (2 Co. 4:4), “el gran dragón”, “la serpiente antigua” (Ap. 12:9; 20:2; etc.).
16. C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T Clark, 1849), §116 (Nota del ed.: Bavinck cita erróneamente esto como C. J. Nitzsch); F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik*, compuesto por Horst Stephan, 3ª ed. (Tübingen: Mohr, 1902), 337.
17. A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck, 1897-1902), II, 459.
18. Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, XII; Anselmo, *The Fall of the Devil*, en *Anselm of Canterbury*, trad. y ed. Jasper Hopkins y Herbert Richardson, 4 vols. (Toronto y Nueva York: Edwin Mellen, 1975), II, 127-77; T. de Aquino, *Summa Theol.*, I, pregs. 63-64; Isaak August Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. A. Cave y J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (T&T Clark, 1888), III, 85 y ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §76; A. Kuyper, *De Engelen Gods* (Ámsterdam: Höveker & Wormser, 1900), 197 y ss.
19. F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §68.2.
20. Buenaventura, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugdini, 1510), II, dist. 42, art. 3, preg. 2.
21. J. Calvino, *Institución*, II.viii.58; III.ii.11; III.iv.28; *The Catechism of the Council of Trent*, VI, 12; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IX, 4; P. van

Mastricht, *Theologia*, IV, 3, 22; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861), 257.

22. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 339-40.

23. A. E. J. Modderman, *Straf geen kwaad* (Ámsterdam: Muller, 1864); J. R. Brandes de Roos, *De strafmiddelen in de nieuwere strafrechtswetenschap* (Ámsterdam: Scheltema, 1900).

24. Merkel, según el Dr. G. von Rohden, *Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtlichen Sinne* (Tübingen, 1905), 53.

25. “El objetivo primordial del castigo es la retribución. No la represalia vengativa, ni la cruda devolución del golpe, ni el pago externo; se trata más bien de la restauración autorizada del orden judicial que se ha roto, conforme a las leyes de un conjunto más elevado de valores, mediante un castigo que se adecua al grado de la deuda. Este objetivo va acompañado de otros, como son la protección de la sociedad, la disuasión y la mejora. Y es que la administración de justicia y la conveniencia no son mutuamente excluyentes. Pero estos objetivos añadidos deben solaparse con la idea fundamental de la justicia y estar subordinados a ella” (Kahl, “Die Reform des deutschen Strafrechts im Lichte evang. Sozialpolitik”, en *Die verhandl. des vierzehnten Evang.-soz. Kongresses in Darmstadt am 3. und 4. Juni 1903* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903], 94-114).

26. Agustín, *Ciudad de Dios*, XIII; T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, preg. 164; ídem, *Summa contra gentiles*, IV, 51.

27. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4ª ed., 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 684 y ss.

28. R. Kittel, “Segen und Fluch”, *PRE3*, XVIII, 148-54; W. B. Stevenson, “Benediction”, en *DC*, I, 189-91; James Denney, “Curse”, en *DB*, I, 534-35; J. Heinrici, “ἀναθεμα”, *PRE3*, I, 493-95.

29. Cf. también H. Bavinck, *Beginnselen der Psychologie* (Kampen: Bos, 1897), 111, 303.

30. Confesión Belga, art. 14.

31. F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §§71-72; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, III, 334 y ss. (#41: “The Kingdom of Sin”); I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine*, III, 54 y ss.

32. F. W. J. Schelling, “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit”, en *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (1809; repr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 303 y ss. (*Sämtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta’scher, 1856-61], I/7, 359 y ss.).

33. C. Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 vols. (Nueva York: D. Appleton, 1896).

34. *Ibíd.*, 310.

35. F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 80.

36. F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §59; A. Ritschl, *Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, III, 345 y ss.; J. Kaftan, *Dogmatik*, §29; K. Beth,

“Über Ursache und Zweck des Todes”, *Glauben und Wissen* (1909): 285-304, 335-48, demuestra que la ciencia no ha logrado explicar el enigma de la muerte, sino que la considera algo natural para todas las criaturas terrenales, y subordina toda exégesis de la Escritura a este punto de vista.

37. Para el pueblo de la naturaleza (*natuurvolken*), cf. W. Schneider, *Die Naturvölker: Missverständnisse, Missdeutungen, und Misshandlungen*, 2 vols. (Paderborn: Schöningh, 1885-86), II, 397 y ss.; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo y Londres: William Blackwood, 1899), II, 237.

38. Lauvergne, por ejemplo, dijo: “La muerte de los humanos es una consecuencia lógica y natural de su existencia. Todo tiene un final: es una ley dura, pero es la ley” (en F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* [Leipzig: Dörffling & Franke, 1870], 132). Para comentarios semejantes acerca de la naturalidad y la necesidad de la muerte, ver Rudolf Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3 vols., III: 1511-13 (Berlín: E. S. Mittler, 1910), s.v. “Tod”.

39. Cf. W. von Schnehen, “Die Ewigkeit des Lebens?” *Glauben und Wissen* (marzo de 1907): 91-99. El prof. Weismann afirma que el origen de la muerte es uno de los temas más difíciles de la fisiología; cf. James Orr, *God’s Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 253 y ss.

40. N. Smyth, *The Place of Death in Evolution* (Londres: T. Fisher Unwin, 1897); C. T. Müller, *Das Rätsel des Todes* (Barmen: Wuppertaler Traktat-Gesellschaft, 1905); O. Bloch, *Vom Tode*, 2 vols. (Berlín: Juncker, 1909).

41. Albert Maria Weiss, *Apologie des Christentums*, 5 vols. en 7 (Freiburg i. B.: Herder, 1904-8), II, 519.

CUARTA PARTE:

CRISTO EL REDENTOR

- 14. EL UNIGÉNITO DEL PADRE
- 15. EL SIERVO SALVADOR: LA HUMILLACIÓN DE CRISTO
- 16. EL SEÑOR CRISTO EXALTADO

14. EL UNIGÉNITO DEL PADRE

EL PACTO DE LA GRACIA

[343] La realidad universal del sufrimiento evoca en todas las personas la necesidad de verse libres de él, una liberación que viene de lo alto. “Todos los humanos tienen necesidad de los dioses” (Homero, *Odisea* III, 48). Pero hasta el punto en que ese sufrimiento se interpreta de distintas maneras, la salvación que buscan las personas también difiere. Los paganos que interpretan el sufrimiento como algo básicamente físico (desgracias, catástrofes, enfermedad, muerte) no conocen ni el carácter esencial del pecado ni la liberación de la gracia. Sin embargo, la Escritura entiende que nuestra desgracia es pecado, una violación ética de la comunión con Dios, el único que puede restaurar la comunión. Esto requiere gracia, que según la revelación bíblica asume la forma de un pacto, un pacto que no surge de un proceso natural, sino de un hecho histórico, que por lo tanto da pie a una rica historia de gracia que comienza inmediatamente después de la Caída, cuando el castigo con el que se amenaza en Génesis 2:17 no se cumple plenamente a las claras. Si hubiera sido así, toda la raza humana hubiera sido aniquilada, la Tierra asolada y el cosmos habría regresado al caos o a la nada, y Satanás habría salido victorioso. En lugar de eso, conscientes de estar desnudos, Adán y Eva manifestaron el final de su inocencia, y la sensación de culpa se evidenció primero en su sensación de vergüenza. Su conciencia había despertado (la conciencia de que habían pecado y merecían un castigo), lo cual demuestra que, a diferencia de los ángeles caídos, no se habían endurecido, no se habían convertido en

demonios, sino que seguían siendo humanos y con posibilidad de redención. Dios no se apartó después de la Caída, ni abandona ni por un instante a los transgresores. La sensación de culpa, vergüenza y temor que les embarga ya es una operación del Espíritu de Dios en ellos, ciertamente una revelación de su ira, pero también de su gracia, una revelación que constituye el fundamento de toda la vida religiosa y ética que persiste en los humanos después de la Caída. La gracia de Dios se manifiesta especialmente cuando Dios se acerca a Adán y a Eva y los busca. No los abandona a su propia locura, sino que los llama de vuelta a él. Entonces, con su castigo de la serpiente y de la humanidad, la misericordia divina triunfa sobre su juicio cuando anula el pacto hecho con el mal y pone enemistad entre la simiente de la serpiente y la de la mujer. Ahora, para el hombre y para la mujer, el camino a la gloria debe pasar por el sufrimiento.

Se pone en marcha un principio dual de la ira y la gracia: la paga por la transgresión original alcanza a la mujer (Gn. 3:16) como madre y como esposa; el sufrimiento y el dolor al dar a luz a los hijos, el deseo de su marido y su sometimiento a él. Aun así, también será la madre de todos los vivientes, y será bendita al tener hijos (1 Ti. 2:15). Para el hombre la tierra queda maldita, trabaja con su sudor, y después de una vida de esfuerzos regresa al polvo (Gn. 3:17-19). Expulsado del paraíso y enviado al ancho mundo (Gn. 3:22-24), sigue siendo bendecido con la nobleza de su trabajo; aunque es gravoso y agotador, el trabajo humano sigue reflejando el dominio que le fue dado como imagen de Dios. Después de la Caída surte efecto inmediatamente un principio dual: la ira y la gracia, la justicia y la misericordia. Este es un mundo lleno de humor, de llanto mezclado con risa, que existe en el signo de la cruz y es entregado inmediatamente después de la Caída a Cristo, el varón de dolores, para que pueda salvarlo y sojuzgarlo. Así, después

de escuchar cómo Dios dicta sentencia, Adán y Eva agachan humildemente sus cabezas. No tienen nada que decir; aceptan en silencio el veredicto divino, sin objeciones. A pesar de ello, apoyándose en la promesa de Dios, Adán llama Eva a su mujer: vida, fuente de vida, madre de los vivientes. En la promesa de Génesis 3 hallamos el evangelio condensado y, en principio, toda la historia de la raza humana.

[344] La palabra “pacto” no se encuentra en Génesis 3, pero su realidad sí. Los críticos modernos consideran que el concepto de pacto se desarrolló tarde en la historia de Israel (y se encuentra por primera vez en el libro de Deuteronomio), y se trata en realidad de un fenómeno postexílico proyectado hacia el pasado, la historia de los patriarcas.¹ El caso depende de un razonamiento circular; se reconstruye la historia de Israel al alegar que determinadas fuentes bíblicas no son auténticas, y entonces se usa su historia para invalidar los documentos que dan testimonio en contra.² Un proceder más acertado es entender que los profetas tardíos se yerguen sobre el cimiento de un pacto auténtico establecido con los patriarcas (Gn. 15:18; 17:2, 7, 9-14; etc.). Y es que todos los profetas parten de la idea de que existe una relación especial entre Yahvé y el pueblo de Israel. Amós insiste en que Dios no librá a Israel precisamente porque este pueblo es el único al que él ha conocido de entre todas las familias de la Tierra (3:2). Oseas enfoca la relación entre Dios y su pueblo como un matrimonio, y en 6:7 y 8:1 habla del pacto que Israel ha incumplido. Los profetas no son los fundadores de una nueva religión, sino que, juntamente con el pueblo, se afirman sobre el fundamento del mismo pacto, llamando por lo tanto al pueblo al arrepentimiento y a la conversión. Israel siempre entronca su historia con los patriarcas (Dt. 26:5; Os. 12:13), pero el pacto establecido en

el Sinaí está por encima de todas las bases sobre las que descansa la religión entera de Israel.

La derivación de la palabra “pacto” (ברית) no resulta totalmente útil para determinar su significado. Es probable que provenga del verbo ברה, “cortar”, y se refiere a la antigua costumbre oriental de pasar entre los cuartos de animales despedazados y situados unos frente a otros, para simbolizar que el transgresor del pacto sufrirá el mismo destino que el de los animales; de aquí viene la expresión “cortar un pacto” (ברית ברית, ὁρκια τεμνειν, *foedus ferire*; cf. Gn. 15:8 y ss.; Jer. 34:19 y ss.). Partiendo de Génesis 21:22 y ss., 26:26 y 31:44 y ss., un ברית se caracteriza por tres factores: un juramento o promesa que incluye estipulaciones, una maldición por una violación y una ceremonia cultual que representa simbólicamente la maldición. Dado que se usaba en el ámbito profano y cotidiano de los contratos y los tratados, ברית debió ser un término familiar para Noé y para Abraham, y más tarde para Israel, de modo que pudiera tomarse como el marco donde comprender el carácter religioso y también social de la relación entre Dios y su pueblo. El hecho de que un pacto bíblico sea unilateral (concesión del rey) o bilateral no se puede dilucidar partiendo del propio término; queda determinado por la naturaleza de las dos partes involucradas. En el pacto de Dios con los humanos, está en primer plano la dimensión unilateral; después de todo, no existe paridad entre las partes; Dios es el soberano que impone sus ordenanzas a sus criaturas. Cuando Dios hace un pacto con Abraham (Gn. 15:8 y ss.), en realidad no es un convenio, sino una promesa. La promesa de Dios lo obliga a cumplirla, y pasa entre los pedazos del animal sacrificado. En otros pasajes jura por sí mismo (Gn. 22:16), por su vida (Dt. 32:40), por su “alma” (*nephesh*; Am. 6:8; Jer. 51:14) para demostrar a las personas “la inmutabilidad de su consejo” (He. 6:17). Las dimensiones bilaterales del pacto

de Dios (las obligaciones para aquellos con los que lo establece) nunca son *condiciones para entrar en el pacto*, sino que se entienden como las normas de conducta para aquellos que, por la gracia, han sido incorporados a él (Gn. 17:1-2; Éx. 19:5-6, 8; 24:3, 7; Lv. 26:14 y ss.; Dt. 5:29; 27:10 y ss.; 28:1 y ss.; 30:1 y ss., etc.). El pacto de la gracia es unilateral, basado indisolublemente en las promesas misericordiosas del Dios soberano. Dios no puede incumplir su promesa; ha jurado por sí mismo que la cumplirá. Esta indisolubilidad, que cada vez fue más clara partiendo del concepto de pacto según la profecía del Antiguo Testamento, es probablemente también el motivo de que la palabra se traduzca en la Septuaginta no como *συνθηκη* (pacto), sino como *διαθηκη* (testamento).

En esta firmeza y estabilidad del pacto de la gracia radica la gloria de la religión que confesamos como cristianos. Si queremos que la religión sea una verdadera comunión entre Dios y la humanidad, una comunión en la que no solo Dios, sino el socio humano conserve su independencia como ser racional y moral y, junto con sus obligaciones, reciba también derechos, esto solo se puede poner en práctica si Dios desciende hasta el plano humano y establece un pacto con nosotros. Mediante este acto, Dios se obliga mediante juramento para otorgar al socio humano la salvación eterna a pesar de su apostasía y su infidelidad; pero por la misma regla de tres, el socio humano por su parte es amonestado y obligado a tener una nueva obediencia, pero de tal manera que “si algunas veces, por debilidad, caemos en el pecado, no debemos desesperar de la misericordia de Dios, ni seguir en el pecado”, dado que tenemos un pacto de gracia eterno con Dios.³ El pacto de gracia tiene un cimiento inalterable, no en nuestras virtudes y obras, sino en las misericordias divinas.

[345] La doctrina del pacto adquirió una importancia dogmática en la Iglesia cristiana porque la religión cristiana

tuvo que entender su relación con el judaísmo y sus diferencias con él. Frente al gnosticismo y Marción, la Iglesia tuvo que conservar la unidad y (frente al judaísmo) la distinción entre los dos pactos. Los judaizantes de tiempos de Pablo exigían guardar la ley mosaica (concretamente la ley de la circuncisión) también entre los cristianos de los gentiles (Hch. 15; Ro. 16:17 y ss.; 1 Co. 7:18; Gá. 5:3; 6:13; Fil. 1:15 y ss.; 3:2 y ss.; Col. 2:16, 21; 1 Ti. 1:7 y ss.; Tit. 1:10, 14; 3:9). La Iglesia rompió con el judaísmo, y cuando el judaísmo del templo fue destruido (70 y 135 d. C.), el partido judaizante se convirtió en una secta dentro de la Iglesia cristiana (nazarenos y ebionitas) que negaba la deidad de Cristo. Por otro lado, el gnosticismo dualista, en la persona de Marción, atacó el Antiguo Testamento como la religión de un Dios inferior. En Cristo se reveló un Dios totalmente diferente, todo gracia y amor. La Iglesia nunca aceptó el dualismo de Marción. En lugar de ello, confesó que la naturaleza y la gracia, la ley y el evangelio, el Antiguo y el Nuevo Testamento, deben distinguirse entre sí, pero no separarse nunca. Durante la Reforma esta cuestión fue crucial, porque los anabaptistas y otros (arminianos, socinianos) volvieron a devaluar el Antiguo Testamento. También surgieron diferencias clave entre la tradición luterana y la reformada. Es en la segunda, comenzando con Zwinglio y Calvino, donde se desarrolla más plenamente la doctrina del pacto, notablemente en la teología reformada alemana de Olevianus y Ursino, el puritanismo británico y la Confesión de Westminster. En la esencia de esta teología del pacto hallamos la doctrina sobre el antiguo y el nuevo "pacto" (διαθήκη, 2 Co. 3; latín *testamentum* o *instrumentum*, términos aplicados al principio a las economías, luego a las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento). Los dos son uno en su origen y su contenido. Dios, o el Logos, es el autor de ambos, y en los dos se nos expone una fe, un

pacto, un camino de salvación. La única diferencia es que ya ha venido el Mesías prometido en el Antiguo.

La doctrina del pacto se desarrolló más plenamente en la teología reformada. La teología del pacto se remonta a Zwinglio y a su polémica contra los anabaptistas acerca de la unidad esencial del Antiguo y el Nuevo Testamento. Pasó de Zwinglio a Bullinger y a Calvino, y por medio de ellos a los teólogos del Palatinado alemán (Olevianus, Ursino, Hiperius) y a los puritanos ingleses (Rollock, Perkins, Ames, la Confesión de Westminster [cap. 7], Francis Thomas Boston y otros). Entre los reformados holandeses, Cloppenburg y Cocceius convirtieron el pacto en la premisa fundamental y en el principio controlador de la dogmática como un todo. Cocceius tenía un concepto excéntrico del pacto, notablemente la idea de sucesivas abrogaciones del pacto, que en realidad socavaban el elemento clave de la gracia, volviéndolo incierto. La polémica contra Cocceius fue dirigida contra su concepto del día de reposo, su comprensión de la Iglesia en las dos economías y el perdón (*παρεσις*, “poner a un lado”) en el Antiguo Testamento. Lo objetable no era el concepto que tenía Cocceius del pacto, sino su teología bíblica y su método histórico. Rechazaba la teología “escolástica” a favor de una más “bíblica”, que resultó ser una dogmática historiada que, en la práctica, destruyó la unidad de los pactos. Al concebir el pacto de la gracia exclusivamente en términos negativos, como una abolición gradual, histórica y sucesivamente progresiva del pacto de las obras, no quedaba nada del pacto; solo había una forma de religión temporal, humana y siempre cambiante.⁴ Después de Cocceius se produjo un menosprecio más general del Antiguo Testamento entre pensadores modernos como Spinoza, Kant, Hegel y Schleiermacher. Entonces se consideró el judaísmo al mismo nivel que el paganismo, como una preparación para el cristianismo.⁵

El antiguo pacto con Israel es la preparación necesaria para el nuevo pacto en Cristo. Aunque el pacto es solo uno, existen dos dispensaciones. En el momento elegido por Dios, la promesa del antiguo pacto se cumplió en el nuevo. La sombra y la particularidad de la letra se convirtieron en la sustancia, la universalidad y la libertad del Espíritu. Los Padres de la Iglesia enseñaron que, de la misma manera que el fruto se separa de la semilla aunque procede de ella, el evangelio se separa de la ley en tanto en cuanto procede de ella; el uno procede de la otra, pero no es ajeno a ella, es distinto, pero no opuesto.⁶ En el Nuevo Testamento no se pierde nada del Antiguo, sino que todo se cumple, madura, alcanza su crecimiento pleno, y ahora, de aquella cáscara temporal, nace el núcleo eterno.

EL PACTO DE LA REDENCIÓN, LA NATURALEZA Y LA ELECCIÓN

[346] Dentro de la Iglesia y la teología reformadas, el pacto se convirtió en un acicate muy importante para la vida cristiana. Aquí la base de todos los pactos se hallaba en el consejo eterno de Dios, en un pacto entre las propias personas de la Trinidad, el *pactum salutis* (consejo de paz; pacto de redención). La obra de la salvación es una empresa del Dios que es uno en tres personas, en la que todas cooperan y cada una realiza una labor especial. Es el Dios trino (Padre, Hijo y Espíritu) el que, en su conjunto, concibe, determina, realiza y completa toda la obra de salvación. El beneficio para el creyente consiste en saber que el pacto de la gracia ejecutado y revelado en el tiempo y en la historia se fundamenta a pesar de ello en un cimiento eterno e inmutable, el consejo del Dios trino. El Padre es el Padre eterno, el Hijo el Mediador eterno, el Espíritu Santo el Paracleto eterno.

El pasaje clásico (Zac. 6:13) citado en respaldo de esta doctrina no demuestra nada, pero partiendo de Job 17:3, Isaías 38:14 y Salmos 119:122 (ninguno de los cuales se

refiere al Mesías), y de Hebreos 7:22 (donde solo se nos dice que Cristo, al vivir para siempre, es la garantía de que el nuevo pacto será eterno), se concluyó que en el pacto de salvación, Cristo, desde toda la eternidad, se convirtió en nuestro garante delante de Dios. Dejando a un lado las sutilezas escolásticas, esta doctrina del pacto de salvación se fundamenta en un concepto escritural. Porque, como Mediador, el Hijo está subordinado al Padre, le llama su Dios (Sal. 22:2; Jn. 20:17), es su siervo (Is. 49 y ss.), al que se le ha asignado una misión (Is. 53:10; Jn. 6:38-40; 10:18; 12:49; 14:31; 17:4) y recibe una recompensa (Sal. 2:8; Is. 53:10; Jn. 17:4, 11, 17, 24; Ef. 1:20 y ss.; Fil. 2:9 y ss.) por su obediencia fructífera (Mt. 26:42; Jn. 4:34; 15:10; 17:4-5; 19:30). La encarnación no da comienzo a esto, dado que la obra mediadora de Cristo está presente en Israel en el liderazgo del ángel de Yahvé (Éx. 3:2 y ss.; 13:21; 14:19; 23:20-23; 32:34; 33:2; Nm. 20:16; Is. 63:8-9), tal como sugieren también algunos pasajes del Nuevo Testamento (Jn. 8:56; 1 Co. 10:4, 9; 1 P. 1:11; 3:19). Dado que solo existe un mediador entre Dios y la humanidad (Jn. 14:6; Hch. 4:12; 1 Ti. 2:5), quien es el mismo ayer, hoy y para siempre (He. 13:8), que fue elegido como Mediador desde la eternidad (Is. 42:1; 43:10; Mt. 12:18; Lc. 24:26; Hch. 2:23; 4:28; 1 P. 1:20; Ap. 13:8), y que como Verbo existió también desde siempre (Jn. 1:1, 3; 8:58; Ro. 8:3; 2 Co. 8:9; Gá. 4:4; Fil. 2:6, etc.), parece adecuado pensar en términos federales en la obra de redención realizada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y en la vida de las tres personas en el ser divino como una vida federal, una vida de autoconsciencia consumada, libertad y comunión. El carácter de esta vida federal es un pacto (συνθηκη) en el sentido pleno de la palabra. La obra de salvación es una empresa de tres personas, en las que todas cooperan y cada una tiene un papel determinado.

Sin embargo, este pacto de salvación está indisolublemente unido a la historia de la salvación efectuada en el tiempo; el pacto de gracia revelado en el tiempo no pende en el aire, sino que descansa sobre un fundamento eterno e inmutable, el consejo y pacto del Dios trino infaliblemente aplicado y ejecutado. Cristo no empieza a trabajar solo con y después de la encarnación, y el Espíritu Santo no empezó su obra con el derramamiento el día de Pentecostés. De la misma manera que la Creación es un trabajo trinitario, la recreación fue, desde buen comienzo, un proyecto trino. Toda gracia otorgada a la Creación tras la Caída procede del Padre por medio del Hijo y en el Espíritu Santo. Aunque en la historia de la salvación percibimos cambios, un desarrollo y un progreso, por parte de Dios no hay variación ni sombra debida al cambio (Stg. 1:17). El Padre es el Padre eterno, el Hijo el Mediador eterno, el Espíritu Santo el Paracleto eterno. El sol solamente ilumina gradualmente la Tierra, pero sigue siendo el mismo por la mañana y por la tarde, durante el día y por la noche. Aunque Cristo concluyó su obra en la Tierra solo en el entorno de la historia, y aunque el Espíritu Santo no fue derramado hasta el día de Pentecostés, a pesar de ello Dios pudo, ya en tiempos del Antiguo Testamento, distribuir plenamente los beneficios que se obtendrían y se aplicarían mediante el Hijo y el Espíritu. Los creyentes del Antiguo Testamento fueron salvos de la misma manera que nosotros. Solo hay una fe, un Mediador, un camino de salvación y un pacto de gracia.⁷

[347] Hemos de tener cuidado al reflexionar sobre la ejecución del pacto de salvación en el tiempo y en la historia. Aunque Dios elige a Abraham y a Israel como pueblo escogido, su propósito salvífico es universal, incluyendo a todos los pueblos. En la plenitud del tiempo, la humanidad como un todo, judíos y gentiles, se reconcilia en el hombre Jesucristo en la cruz. Tras la Caída, las primeras

promesas de gracia que dirige Dios a Adán y a Eva tienen que ver con toda la raza humana. La religión también sobrevivió a la Caída y adquirió formas fijas en el sacrificio (Gn. 4:3), la oración y la predicación (Gn. 4:26). La cultura empezó con la agricultura, la cría de ganado y la construcción de ciudades (Gn. 4:17); las artes y las ciencias empezaron a progresar (Gn. 4:20 y ss.). En los albores de la historia humana vemos una gran bendición manifiesta en la notable longevidad, pero también una gran maldad plasmada en el fratricidio, en la dominación y la aplicación del poder mediante la espada (Gn. 4:20 y ss.) hasta que Dios llega a la conclusión de que la imaginación de los pensamientos del corazón humano es constantemente la maldad (Gn. 6:5). La gran bendición cede ante el gran juicio del Diluvio. Tras este (Gn. 8-11), Dios establece un pacto con la naturaleza para no volver a destruir de nuevo el mundo mediante el agua, reduce el tiempo de vida de los humanos y extiende a la humanidad por todo el mundo, impidiendo que los humanos, en su ambición, alcancen el cielo. A pesar de permitir a los gentiles recorrer sus propios caminos, Dios les concede providencialmente un progreso cultural y social destacable. No los dejó sin testigos de sí mismo, por medio de las obras de sus manos (Hch. 14:16-17; 17:27-28; Ro. 1:19; Stg. 1:17). El Espíritu Santo es el autor de toda vida, poder y virtud, también entre los gentiles (Gn. 6:17; 7:15; Job 32:8; Sal. 33:6; 104:30; 139:2; Ecl. 3:19). De este modo Dios se hace presente a todas las personas, y ellas, en cierto sentido, están “preparadas” para el mensaje de salvación.

[348] El alcance universal de la intención de Dios para todos los pueblos (judíos y gentiles) no debe opacar nunca el favor especial de Dios hacia Israel. Si bien Israel está sacado de las naciones y existen analogías entre sus prácticas religiosas y las de las naciones (la circuncisión, el sacrificio, la oración, el sacerdocio, el templo, el altar, las

ceremonias, las festividades, las costumbres, los códigos políticos y sociales; incluso la teofanía, la profecía y los milagros), la diferencia esencial es que para Israel está reservada una gracia especial, que no se conoce entre los paganos. La religión pagana nace de su propia voluntad y es legalista. El pacto hecho con Abraham es nuevo y procede solo de Dios. Por medio de su pacto con Abraham e Israel, el Creador demuestra ser también el Recreador y Salvador. Elohim, Creador de cielos y tierra, es Yahvé, el Dios del pacto (Gn. 2:4; Éx. 20:11). En Israel, la relación Dios-mundo nunca se concibe más que como la existente entre el Creador y la criatura. Solo con este dogma se rechaza en principio todo paganismo; es el fundamento de la religión verdadera y pura. Además, este Creador de cielos y tierra es también quien sustenta y gobierna el mundo, y quien libremente y por gracia comenzó una relación especial con Israel. Mediante el nacimiento milagroso de Isaac, Dios demuestra ser tanto el Creador como el Recreador de Israel. En la religión de Israel no son los humanos quienes buscan a Dios, sino este el que los busca a ellos. Este pacto con los antepasados prosigue en el Sinaí, aunque bajo otra forma. El pacto con Israel, en esencia, es el mismo que se hizo con Abraham. El pacto del monte Sinaí es y sigue siendo un pacto de gracia. “Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre” (Éx. 20:2) es la primera afirmación y el fundamento de la ley, la esencia del pacto de gracia. Es un pacto eterno que no puede romper ningún pecado ni iniquidad por parte de Israel (Dt. 4:31; 32:26 y ss.; Jue. 2:1; Sal. 89:1-5; 105:8; 111:5; Is. 54:10; Ro. 11:1-2; 2 Co. 1:20).

Los beneficios del pacto dados a Israel son los mismos que los otorgados a Abraham. La gran promesa hecha a Abraham es: “Yo seré tu Dios, y tú y tus descendientes seréis mi pueblo” (Gn. 17:8, paráfrasis). De la misma manera, Dios es el Dios de Israel, e Israel es su pueblo (Éx.

19:6; 29:46, etc.). Israel, en consecuencia, recibe una amplia gama de bendiciones, no solo temporales, como la tierra de Canaán, la fertilidad en el matrimonio, una larga vida, prosperidad, victoria sobre los enemigos; sino también bendiciones espirituales y eternas, como el hecho de que Dios habite entre ellos (Éx. 29:45; Lv. 26:12), el perdón de pecados (Éx. 20:6; 34:7; Nm. 14:18; Dt. 4:31; Sal. 32; 103, etc.), la condición de hijos (Éx. 4:22; 19:5-6; 20:2; Dt. 14:1; Is. 63:16; Am. 3:1-2, etc.), la santificación (Éx. 19:6; Lv. 11:44; 19:2), etc. Tales bendiciones, revestidas de formas sensoriales en el Antiguo Testamento, ven cómo su plena importancia espiritual se clarifica en el Nuevo. Aun así, toda la expectativa federal se resume en las palabras a Abraham: “Anda delante de mí y sé perfecto” (Gn. 17:1). Israel, sometido a la tutela de la ley como un niño (Ro. 10:4; Gá. 3:23 y ss.; 4:1 y ss.), durante su historia preparó el camino para la plenitud del tiempo y la venida de Cristo. La experiencia que tuvo Israel de la consciencia de pecado, fracaso y sometimiento al juicio, anhelando intensamente la revelación más plena de la gracia de Dios y el día de salvación, todo esto condujo a Cristo y a la buena disposición hacia él. Había necesidad de preparación y de alimentación. “No era propio que Dios se encarnase al principio de la raza humana cuando no había pecado, porque la medicina se administra solo a los enfermos. Tampoco era propio que Dios se encarnase inmediatamente después del pecado, para que el hombre, habiendo sido humillado por aquel, percibiese su necesidad de un libertador. Pero lo que había sido decretado desde la eternidad se produjo en la plenitud del tiempo”.⁸

Este tiempo de nutrición y de preparación no es necesario para Dios o para Cristo, como si en Dios hubiera variación, ni tampoco es una espera de los beneficios espirituales como si aún no existieran. Más bien la necesidad es subjetiva, en la condición de la raza humana

que, precisamente como raza, tenía que ser salvada y por lo tanto preparada y educada gradualmente para la salvación en Cristo.⁹ Cristo y su cruz son el punto de inflexión de la historia del mundo; todo conduce a ellos y todo se deriva de ellos. El antiguo pacto con Israel es la preparación necesaria para el nuevo pacto en Cristo. Aunque el pacto es uno solo (Lc. 1:68-79; Hch. 2:39; 3:25), hay dos dispensaciones relacionadas como una promesa y su cumplimiento (Hch. 13:32; Ro. 1:2), como la sombra y la sustancia (Col. 2:17), como la letra que mata y el Espíritu que vivifica (2 Co. 3:6 y ss.), como la servidumbre y la libertad (Ro. 8:15; Gá. 4:1 y ss., 22 y ss.; Col. 2:20; He. 12:18 y ss.), como lo particular y lo universal (Jn. 4:21; Hch. 10:35; 14:16; Gá. 4:4-5; 6:15; Ef. 2:14; 3:6). En el momento que Dios eligió, la promesa del antiguo pacto se cumplió en el nuevo. La sombra y la particularidad de la letra se convirtieron en la sustancia, la universalidad y la libertad del Espíritu. En el Nuevo Testamento no se pierde nada del Antiguo, sino que todo se cumple, madura, alcanza su pleno crecimiento y ahora, de esa cáscara transitoria surge el núcleo eterno. El camino por el que transitaron los creyentes del Antiguo y del Nuevo Testamento es el mismo, pero la luz bajo la que caminaron era distinta.¹⁰ El pueblo del antiguo pacto ha salido de las sombras a la luz del nuevo. El sol de justicia alcanzó su cénit en los cielos y proyectó su luz sobre todos los pueblos. La ley y los profetas se han cumplido y, en Cristo como su fin y su meta, alcanzaron su destino.

[349] El pacto de gracia, cumplido en el Nuevo Testamento, fue y está rodeado y sustentado por el pacto de Dios con la naturaleza, con todas las criaturas. A diferencia de lo que enseñaba Cocceius, el pacto de gracia no es la abolición sucesiva del pacto de las obras, sino su cumplimiento y su restauración. “La gracia repara y perfecciona la naturaleza”. La exigencia de obediencia que hace Dios sigue siendo el único camino a la vida eterna. La

diferencia entre el pacto de las obras y el de la gracia es que ahora Dios se acerca a nosotros no en Adán, sino en Cristo, quien cumplió toda la obediencia adánica. Cristo es el segundo y último Adán, que restaura lo que el primero había corrompido; es la cabeza de una nueva humanidad. La gracia, y solo la gracia, es el carácter y el contenido esenciales de este nuevo pacto en Cristo. El pacto de gracia es la obra divina por excelencia; es eterno y no se puede incumplir; descansa solamente sobre el deseo de Dios, en la obra del Mediador, en el Espíritu Santo, que permanece para siempre. Es la obra solo de Dios, y su obra total, de la que está exenta toda jactancia humana; toda gloria se debe al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

El pacto de gracia se encuentra también unido integralmente al consejo de la paz, aunque hay que distinguirlo de él. En el consejo de la paz, Cristo es el garante y la cabeza; en el pacto de gracia, es el mediador. De esta manera la doctrina del pacto mantiene la soberanía de Dios en la obra completa de la salvación. Es el Padre quien concibe, planifica y desea la obra de la salvación; es el Hijo quien la garantiza y la adquiere efectivamente; es el Espíritu el que la pone en práctica y la aplica. Como queda claro en 1 Corintios 15:45 y ss. que Adán fue un tipo de Cristo aun antes de la Caída, el pacto de gracia fue preparado no por Noé y Abraham al principio, ni mediante el pacto de gracia con Adán, sino ya en y por medio del pacto de las obras, y apunta al consejo eterno de Dios. Dios, que conoce y determina todas las cosas e incluyó en su consejo la transgresión del pacto de las obras cuando creó a Adán e instituyó ese pacto, ya contaba con Cristo y con su pacto de gracia.¹¹

[350] Así, de un modo maravilloso, la doctrina del pacto mantiene la soberanía divina en toda la obra de la salvación. Sobrepasa con creces el pacto de las obras en el mismo grado en que Cristo sobrepasa a Adán. El ser

tripartito de Dios se manifiesta mucho más claramente en la recreación que en la Creación. Es el Padre quien concibe, planifica y desea la obra de la salvación; es el Hijo quien la garantiza y la adquiere efectivamente; es el Espíritu el que la pone en práctica y la aplica. Esta obra completa de la salvación es exclusivamente obra de Dios; los humanos no hacen nada; todo es pura gracia y favor inmerecido. Al mismo tiempo, el pacto de gracia también permite que entre en juego la naturaleza racional y moral de los seres humanos. Aquí difiere de la elección, en la que los humanos son estrictamente pasivos. El pacto de gracia describe el camino por el que el pueblo de los elegidos alcanza su destino; es el canal por el que el arroyo de la elección fluye hacia la eternidad. Cristo envía a su Espíritu para instruir y capacitar a los suyos, de modo que ellos den su consentimiento consciente y voluntario al pacto. El pacto de gracia va acompañado del requisito de la fe y el arrepentimiento, que, en cierto sentido, podemos decir que son sus “condiciones”. Aun así, no debemos malinterpretar esto. El propio Dios proporciona lo que pide; así, el pacto de gracia es genuinamente unilateral; procede de Dios, quien lo diseñó, lo define, lo sustenta y lo pone por obra. Sin embargo, está diseñado para volverse bilateral, para que los creyentes lo acepten consciente y voluntariamente en el poder de Dios. En el pacto de gracia, el honor de Dios no viene a expensas de las personas humanas, sino para beneficio de ellas, al renovar a la persona integral y restaurar la libertad y la dignidad personales.

El pacto de gracia, teniendo a Cristo como nueva cabeza de la humanidad, nos recuerda la unidad orgánica de la Iglesia. El pacto de gracia nos recuerda que la elección no se centra solo en personas individuales, sino también en todos orgánicos, incluyendo a familias y generaciones. El pacto de gracia no salta de un individuo a otro, sino que se perpetúa orgánica e históricamente. Pasa por una historia y

por diversas dispensaciones. Se adapta a las épocas y a las ocasiones que determina el Padre como Creador y Sustentador. Nunca se hace con un solo individuo, sino siempre y también con sus descendientes. Es un pacto de generación a generación. El pacto de gracia es la organización de la nueva humanidad bajo Cristo como su cabeza, mientras se vincula con el orden creacional y, extendiéndose hasta él, incorpora cualitativa e intensivamente en sí mismo la totalidad de la Creación. Por consiguiente, aquellos que en su interior siguen siendo incrédulos podrán formar parte del pueblo del pacto en la administración y la dispensación terrenales del pacto de gracia. Estarán *en* el pacto, pero no serán *del* pacto. El juicio final pertenece solo a Dios, y en esta vida la Iglesia debe enfocarlo con el juicio de la caridad (Mt. 3:12; 13:29; Jn. 15:2; 2 Ti. 2:20).

LA PERSONA DE CRISTO COMO MEDIADOR

[351] El pacto de gracia también difiere del de las obras en el sentido de que tiene un mediador que no solo une a Dios con la humanidad, sino que antes de esto reconcilia ambos, restaurando así la relación rota entre ellos. La necesidad de un mediador entre la humanidad y lo divino se encuentra universalmente en todas las religiones. Abundan los personajes heroicos cuyas palabras y hazañas extraordinarias afectan profundamente la vida y el desarrollo de naciones, al trascender su época y cambiar la historia. Este fenómeno no es accidental, sino fundamentado en la naturaleza humana y en la propia religión. La creencia en los mediadores es universal,¹² e incluyó a hombres-medicina entre los pueblos aborígenes, y a adivinos, sacerdotes y reyes entre las religiones de los pueblos más desarrollados.

Además, muchas religiones históricas están vinculadas con los nombres de determinados fundadores que más

tarde fueron elevados sobre el rango de personas ordinarias, y que hasta cierto punto fueron deificados. Prácticamente en todas las religiones aparecen las ideas de la reencarnación y la apoteosis. En muchas religiones incluso se da una anticipación de que la buena voluntad acabará venciendo al mal gracias a la actuación de una persona concreta: Krishna, Osiris, Balder. Como a los dioses, a menudo a los reyes (Ciro, Filipo de Macedonia, César Augusto) se les hablaba y saludaba como σωτηρ (salvador). Hay mitos como el de Hércules, la famosa afirmación de Platón sobre el hombre justo en el libro VII de su *República*, y concretamente la cuarta égloga de Virgilio y los libros sibilinos,¹³ que nos permiten hablar con cierta justificación de una “tendencia profética inconsciente” en el paganismo.

[352] Esto ha inducido a muchos a tratar las expectativas mesiánicas de Israel como un mero préstamo de las naciones circundantes. Hay algo positivo en este avance de la erudición sobre el Antiguo Testamento. Anteriormente, el enfoque crítico, histórico y literario, trataba todas las profecías mesiánicas como *vaticinia ex evento* (profecías emitidas después del evento y con base en él), y siempre que aparecían en escritos preexílicos se eliminaban como interpolaciones posteriores. Hoy día se admite que la expectativa profética mesiánica es auténtica para la era preexílica, con paralelos en las religiones de los pueblos vecinos. Ahora los especialistas admiten la antigüedad de las ideas escatológicas al respecto del día del Señor, la destrucción de los enemigos de Israel, la aparición del Mesías, el cumplimiento del reino de Dios, etc. Así, la imagen veterotestamentaria del Mesías puede ocupar el lugar que le corresponde, incluyendo rasgos sobrenaturales como el nacimiento milagroso (Is. 7:14; Mi. 5:2), los nombres divinos (Is. 9:6), etc.

Sin embargo, la escuela de historia de las religiones toma esta visión y la lleva hasta el extremo opuesto al afirmar

que los profetas israelitas, en su descripción del Mesías y de su reino, y en sus expectativas escatológicas en general, emplearon nociones y expresiones, símiles e imágenes que habían existido durante mucho tiempo, y que se remontan a un pasado muy lejano en Babilonia, Asiria, Persia y Egipto. Esto contiene cierto elemento de verdad, dado que las promesas mesiánicas dadas al pueblo de Israel se basan en términos generales en las promesas que Dios dio a la humanidad como un todo y, después del Diluvio, concretamente a los pueblos semíticos. En la transmisión de la ley se produjo un “préstamo” similar en el caso de los templos, los altares, el sacerdocio, los sacrificios, la circuncisión y demás, presentes en muchos pueblos; de igual manera, la profecía se halla fundamentada en la historia de Israel y en la de las naciones circundantes. Existe un “simbolismo en la creación”, una tipología en la naturaleza que, como es evidente en las parábolas de Jesús, halla su cumplimiento en él y en su reino. Existe una expectativa inconsciente y una esperanza en la religión y la historia de las naciones, que se cumple en el cristianismo. Pero la escuela de la historia de las religiones confunde analogía con identidad, y pasa por alto diferencias esenciales. Para empezar, después de que Dios eligiese a Abraham, la raza humana se divide, e Israel se separa de las otras naciones. Como resultado, la profecía en Israel incluye el juicio divino sobre su propio pueblo, y el Salvador los libra del pecado y de la muerte en lugar de ofrecerles una liberación sociopolítica. En las naciones en torno a Israel hallamos la expectativa de figuras monárquicas que liberarán al pueblo de sus problemas; el sustantivo σωτηρ (salvador) se aplica incluso a reyes y a emperadores. Pero en el Nuevo Testamento el término se refiere a un salvador que libra al pueblo del pecado y de la muerte y que les concede la justificación y la vida. Y la visión de Israel es universal: la profecía del Antiguo Testamento no limita su

campo de visión al pueblo de Israel y al territorio de Canaán, sino que lo amplía a toda la Tierra y promete la bendición de Abraham a toda la humanidad; y el contenido central de esa bendición es que Dios será su Dios y el Dios de sus hijos. Se trata de un reino espiritual y universal que Dios promete a su pueblo al final de la historia humana.

[353] La profecía, abriendo un nuevo camino en la historia de Israel, incluye la promesa divina y el cumplimiento tipológico mesiánico. Se da una promesa al rey David: que el reino permanecerá en su casa (2 S. 7:8-16; cf. Am. 9:11; Os. 1:11; 3:5; Mi. 5:1-2; Is. 9:6-7; 11:1-2, 10; Jer. 23:5; 30:9; 33:17, 20-22, 26; Ez. 34:23-24; 37:22-24); se cumple en el gran Hijo de David que funda un reino que incluye a los gentiles. Es un rey eterno, que lleva los títulos de admirable, consejero, Dios fuerte (cf. Is. 10:21; Dt. 10:17; Jer. 32:18), Padre eterno (para su pueblo), príncipe de paz (Is. 9:6-7). Reinará para siempre; funda un reino de justicia, paz y prosperidad; y también extiende su dominio sobre los gentiles hasta los confines del mundo (Sal. 2; 45; 72; Ez. 37:25; Zac. 6:13; 9:10, etc.). Es el ungido del Señor, sobre el que descansa el Espíritu de Dios (Dt. 18:15; Is. 11:2; 40-60; Mal. 4:5); es profeta y sacerdote, además de rey (Sal. 110; Jer. 30:21; Zac. 3; 6:13).

[354] La expectativa mesiánica vivió en los corazones del pueblo de Israel después de que se extinguiera la profecía. En la literatura apócrifa (judía) encontramos la expectativa de la liberación y el gobierno futuros de Israel, pero solo unas pocas referencias al Mesías (1 Mac. 2:57; 4:46; 9:27; 14:41). En términos generales, la autojustificación del judaísmo no fue favorable a la expectativa mesiánica. Después de todo, Israel tenía la ley; era justo gracias a la observancia de esta, y no necesitaba un Salvador. Como mucho, dejaba sitio para un rey/mesías terrenal que pudiera liberar a los judíos y restaurar sus fortunas políticas. Se mantuvo así una corriente de expectación, alimentada por

la lectura del Antiguo Testamento, porque los judíos lo interpretaron en términos mesiánicos, hallando en él hasta 456 promesas mesiánicas. La expectativa mesiánica se vio enfatizada y elaborada en la literatura apocalíptica de 1 Enoc, los Salmos de Salomón, 2 (Apocalipsis) de Baruc, los Oráculos sibilinos, y 4 Esdras [2 Esdras]. Se lo solía describir como el Mesías, el Hijo del Hombre, el Elegido o el Hijo de David, y en algunas ocasiones como el Hijo de Dios, y se lo concebía como un ser humano preexistente, procedente de Belén. Era justo, santo, poseía muchos dones y fundaría el reino de Dios en la Tierra. Según el testimonio del Nuevo Testamento, esto se corresponde en gran medida con la expectativa que se daba entre los pobres y los humildes (Lc. 1:48, 74; 2:25, etc.).

Dentro del contexto de estas expectativas apareció el propio Cristo, predicando el evangelio del reino de Dios y diciendo: “El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio” (Mr. 1:15). Jesús introduce una nueva comprensión del reino: no es político, sino ético-religioso; está presente en el arrepentimiento, la fe y el renacimiento, pero aún debe venir como una realidad escatológica plena. El Dios de Israel (Mt. 15:31), al que Jesús reconoce y confiesa como su Dios, está por encima de todo rey (Mt. 5:35; 18:23; 22:2), es Señor de cielos y tierra (Mt. 11:25). Pero también es el Padre celestial, cuyo gobierno como rey es como el de un Padre sobre sus hijos; su reino es al mismo tiempo una familia, una comunidad (Mt. 6:4, 6, 9; 7:11; Mr. 3:34-35). El reinado y la paternidad de Dios no se contradicen, sino que se respaldan mutuamente. Al reino hay que buscarlo (Mt. 5:20; 6:33; 13:44-46) y recibirlo como don (Mt. 19:29; 23:12; 24:47; 25:21, 34; Lc. 6:32 y ss.; 12:32, 37; 17:10; 22:29), que tiene como contenido el perdón de pecados (Mt. 9:2; 26:28; Lc. 1:77; 24:47), la justicia (Mt. 6:33) y la vida eterna (Mt. 19:16; 25:46; Mr. 9:43). Los eruditos como Schmoller y

Weiss se equivocaron al atribuir un sentido exclusivamente escatológico al reino de Dios en la enseñanza de Jesús.¹⁴ Jesús no retoma la idea escatológica del reino de Dios, desarrollada en la Escritura y sobre todo, más tarde, en la literatura apocalíptica. Pero para Jesús la idea única del reino de Dios (la intervención de Dios en juicio y en liberación) se lleva a cabo en dos momentos amplios. Los profetas del Antiguo Testamento solo vieron una venida única del Mesías; la venida de Jesús la divide en dos: una con el propósito de salvar, la otra de juzgar; una para preparación, la otra para compleción.

[355] Jesús no llegó a esta distinción porque su obra, que empezó con esperanza en Galilea, pareciese más tarde haber fracasado. Desde buen principio, partiendo de la designación que hizo Juan de Jesús en su bautismo (Mt. 3:11 y ss.; Jn. 1:26 y ss.), Jesús fue absolutamente claro sobre su papel en aquel reino cuyo evangelio predicaba. La consciencia que tenía Jesús de que era el Mesías nacía de su conocimiento de que disfrutaba de una relación totalmente única con Dios. En consecuencia, se llamaba el Hijo del Hombre, pero también “el Hijo de Dios”. La expresión “Hijo del Hombre” era poco habitual; recordaba a Daniel 7:13, y en la literatura apocalíptica de aquella época (1 Esdras y 4 Esdras [2 Esdras]) se entendía como una referencia al Mesías. Al usar este título, Jesús pretende distinguirse de todos los demás humanos y posicionarse por encima de ellos, implicando al mismo tiempo que era verdaderamente humano, no solo semejante a Israel, sino a todos los seres humanos. Jesús sabe que es tanto el Hijo del Hombre apocalíptico de Daniel 7 como el Hijo de Dios, el rey, aquel a quien el Padre amó y envió como su emisario. Es dada su condición de Hijo único que conoce al Padre y es conocido por este que Jesús ejerce su autoridad especial de perdonar pecados, de revelar la voluntad del Padre. El reino sigue estando sin duda en el futuro (Mt. 5:3 y ss., 20; 6:10, 33;

7:21; 18:3; 19:23-24; 25:34; 26:29, etc.), pero también es una realidad presente (Mt. 11:11-12; 12:28; 13:11, 19, 24, 31, 52; Mr. 4:26-29; 9:1; Lc. 10:9; 17:21); los creyentes ya son habitantes del reino y participantes en él (Mt. 7:13-14; 13:23, 30; 28:18, 20; Mr. 10:15; Lc. 7:28). Ahora Cristo es rey y hace que los suyos sean también reyes y sacerdotes (Ap. 1:6, 18; 3:21; 5:10). Sin embargo, el reino de Dios solo se completará cuando él vuelva (Ap. 19-21).

El título “Hijo del Hombre” también dio a Jesús la oportunidad de atajar de antemano todo malentendido sobre su persona y su obra, e imbuirlo gradualmente del verdadero sentido de su condición como Mesías. Este significado se centra en el hecho de que Cristo, que vino de lo alto, tuvo que padecer muchas cosas y después entrar en su gloria. Así, Jesús revela: (1) que no es solo el Hijo de David y el Rey de Israel, sino el Hijo del Hombre, conectado con todos los humanos, quien da su vida en rescate por muchos; (2) que ocupa un lugar único entre todos los humanos, porque como aquel que descendió del cielo, vivía en comunión constante con el Padre y tenía poder para perdonar los pecados, concediendo la vida eterna; (3) que no podía hacerse con ese poder mediante la violencia, como esperaban los judíos que haría su Mesías, sino que como el Siervo del Señor, tenía que sufrir y morir por su pueblo; y (4) que precisamente al seguir este camino alcanzaría la gloria de la resurrección y de la ascensión, la elevación a la diestra de Dios y su regreso para juzgar.

Jesús también se llamó “Hijo de Dios”. En el Antiguo Testamento este nombre se aplicaba al pueblo de Israel, después al rey y especialmente al Mesías,¹⁵ y es probable que tuviera este sentido teocrático cuando lo usaban los demonios (Mt. 8:29), los judíos (Mt. 27:40), el sumo sacerdote (Mt. 26:63) e incluso los discípulos en el primer periodo (Jn. 1:49; 11:27; Mt. 16:16). Pero Jesús le confiere otro significado, más profundo; es rey porque es el Mesías,

porque es el Hijo del Padre. Dios es su Padre (Lc. 2:49); es el unigénito, al que el Padre amó y al que envió como su último emisario (Mr. 12:6). Dios le llama “mi Hijo amado, en quien tengo complacencia” (Mt. 3:17; 17:5). Esta condición de hijo es la fuente de toda su vida, todo su pensamiento y sus obras; bendijo a personas (Mt. 5:3 y ss.; Lc. 10:23), perdonó pecados (Mr. 2:10), exigió que sus discípulos lo dejaran todo por él (Mt. 5:11; 10:18, 22, etc.), y vinculó ese acto con el acceso a la vida eterna.

Todas las cosas que enseñaron más adelante los apóstoles y la Iglesia cristiana sobre la persona de Cristo ya se encuentran contenidas en principio en los Evangelios sinópticos. La resurrección iluminó, clarificó y confirmó lo que enseñan los sinópticos: Jesús es el unigénito de Dios, el propio Dios en la carne. Los apóstoles solo ampliaron y desarrollaron lo que enseñan los Evangelios: Jesús se hizo humano, “carne” (Jn. 1:14; 1 Jn. 4:2-3); es descendiente de Abraham (Gá. 3:16), de la tribu de Judá (He. 7:14), linaje de David (Ro. 1:3), nacido de mujer (Gá. 4:4; He. 2:14); un humano en el sentido pleno y verdadero de la palabra (Ro. 5:15; 1 Co. 15:45; 1 Ti. 2:15), quien se cansó, tuvo sed, se sintió triste y feliz, como nosotros (Jn. 4:6 y ss.; 11:33, 38; 12:27; 13:21; He. 4:15); estuvo bajo la ley (Gá. 4:4), fue obediente hasta la muerte (Fil. 2:8; He. 5:8; 10:7, 9). También estaba libre de pecado (Mt. 7:11; 11:29; Jn. 4:34; 8:29, 46; 15:10; Hch. 3:14; 2 Co. 5:21; He. 4:15; 7:26; 1 P. 1:19; 2:22; 1 Jn. 2:1; 3:5); resucitó, fue glorificado y está sentado a la mano derecha de Dios (Hch. 2:34; 5:31; 7:55, etc.). Existía antes de su encarnación (Jn. 1:1; 17:5; 1 Co. 10:4, 9; He. 11:26), y tuvo “forma de Dios” (Fil. 2:6), el primogénito de toda creación (Col. 1:15), el único por medio del cual Dios creó todas las cosas y en quien todas las cosas se sustentan (Jn. 1:3; 1 Co. 8:6; Ef. 3:9; Col. 1:16), el Hijo de Dios en un sentido totalmente único (Jn. 1:14; 5:18; Ro. 8:3,

32; Gá. 4:4), y era Dios (Jn. 1:1; 20:28; Ro. 9:5; 1 Ts. 1:1; Tit. 2:13; He. 1:8-9; 2 P. 1:1; 1 Jn. 5:20).

[356] Esta verdad gloriosa era demasiado rica y profunda como para que la absorbiera inmediatamente la consciencia cristiana y la reprodujera en una fórmula clara para crear una prueba contra el error. El ebionismo pensaba que Jesús solo era un hombre superior; el gnosticismo dividió drásticamente lo material de lo divino. Ninguna de las dos opciones trataba correctamente la unión plena de lo humano y lo divino. Ireneo, aunque todavía no tiene la fórmula de las dos naturalezas, enseña claramente que Cristo es verdaderamente el Hijo, el Logos, Dios; que como tal se hizo humano, y que este Verbo encarnado constituye una unidad inquebrantable. Es verdadero hombre y verdadero Dios (*Adv. Haer.* IV, 6, 7); es el mismo Cristo quien creó el mundo, quien nació y murió (*Adv. Haer.* III, 9, 3, 16, 6, 19, etc.). Tertuliano habla incluso con más fuerza de dos sustancias en Cristo, una sustancia carnal y una espiritual; de dos condiciones, una divina y una humana (*De carne chr.* 5); y dio por hecho que existía en él un estado doble, no confundido, sino unido en una persona, verdadero Dios y verdadero hombre (*Adv. Pr.* 27). No fue hasta Calcedonia cuando la tendencia nestoriana de separar lo divino de lo humano, y la tendencia hacia el eutiquianismo de fusionar ambos, llevó a una formulación definida: “Una persona con dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”. Sin embargo, la fórmula no impidió que Oriente tendiera hacia el monofisismo y hacia conceptos erróneos de la divinización (θεωσις),¹⁶ y Occidente tampoco estuvo libre del misticismo y de la divinización de lo humano.

LAS DOS NATURALEZAS DE CRISTO

[357] Según la teología romana y escolástica, las dos naturalezas de Cristo siguieron siendo diferentes, aunque existía una comunicación de propiedades de la naturaleza divina a la humana. Esto condujo a la idea de que en realidad Jesús nunca fue niño; en él, desde el principio, la naturaleza humana estaba divinizada igual que el calor se extiende por una plancha y la calienta al rojo. Así, la naturaleza humana se vuelve participante de la gloria, la sabiduría y el poder (περιχωρησις, θεωσις) divinos, y por consiguiente hay que adorarla. La teología luterana, aunque pensaba que la comunicación de las propiedades tenía lugar desde la naturaleza divina a la persona y no a la naturaleza humana, también consideraba que la naturaleza divina y la humana estaban “unidas y entrelazadas” con sus atributos, elevando así la naturaleza humana por encima de los límites designados para ella.¹⁷ Por consiguiente, existe una relación entre los pensamientos católico romano y luterano sobre la cristología, así como sobre la Cena del Señor.

Durante el desarrollo de la teología luterana se estableció una distinción lógica entre la encarnación (la asunción de carne) y la exinanición (vaciado de uno mismo: la concepción en el vientre). Solo el Verbo está sujeto a la primera; el “Dios-hombre” fue el sujeto de la segunda. Esto no solo ponía en duda la distinción entre las naturalezas divina y humana, sino también la que hay entre el estado de humillación y el de exaltación. Se produjo un gran debate sobre la naturaleza de esta “exinanición” entre las escuelas de Giessen y de Tübingen (1607-24). Según los de Tübingen, Cristo solo se abstuvo del uso *público* de estos atributos; los conservó, y solo los usó de un modo latente u oculto; así, el estado de exaltación no es nada más que una manifestación visible de lo que existía invisiblemente ya desde el momento de su concepción. Todo el desarrollo humano de Jesús se convirtió en mera apariencia. Por este motivo los teólogos de Giessen, así como más tarde los luteranos,

prefirieron decir que en el momento de la exinanición Cristo dejó de usar totalmente los atributos que le fueron comunicados. Aunque los conservó, lo hizo solo como capacidad, pero no los usó. Solo después de su exaltación optó también por ejercerlos.¹⁸

Por el contrario, la teología reformada, al insistir que “lo finito no es capaz de [contener] lo infinito”, distinguió claramente sin separación las naturalezas humana y divina, y aplicó la norma *finitum non capax infiniti* al estado de exaltación, así como al de humillación. De este modo la teología reformada aseguró un espacio para un desarrollo puramente humano de Cristo, para una comunicación sucesiva de los dones y para una distinción real entre la humillación y la exaltación, evitando al mismo tiempo el nestorianismo del que siempre la acusaron. Mientras que en la teología griega, romana y luterana el énfasis caía siempre en la encarnación del ser divino, la *naturaleza* divina como medio necesario para alcanzar la salvación como comunión con Dios, la teología reformada enfatizó que quien se hizo carne fue la *persona* del Hijo. Lo que asumió nuestra naturaleza no fue la *sustancia* (la realidad subyacente), sino la *subsistencia* (el ser concreto). La unidad de las dos naturalezas está inalteradamente vinculada a la persona. Como hace con la doctrina de la Trinidad, de la humanidad a imagen de Dios y de los pactos, también aquí, en la doctrina de Cristo, sale dramáticamente al primer plano la idea reformada de la vida personal consciente como la vida más plena y más elevada.¹⁹

[358] Muchos pensadores modernos ya no están satisfechos con los límites de Calcedonia. Consideran que ese concilio fue el fruto del racionalismo griego, e intentan redefinir a la persona de Cristo en una nueva dirección ético-religiosa.²⁰ Para Immanuel Kant, dado que el imperativo moral “harás” implica necesariamente “puedes”, Jesús solo puede ser un modelo moral, un maestro de

virtud. El Jesús histórico y su ministerio, su muerte y su resurrección no tienen importancia; lo que cuenta es el Cristo ideal.²¹ De distintas maneras, este es el mismo enfoque que adoptan Fichte, Schelling y Hegel. Fichte partió de la idea de que Dios y la humanidad son absolutamente una sola cosa; la gran importancia histórica de Cristo estriba en que fuimos los primeros en reconocer esta verdad y articularla claramente en él. El Jesús histórico no es importante; lo que cuenta es la verdad eterna y metafísica de nuestra unicidad con Dios.²² Para el Schelling temprano lo absoluto es un proceso eterno que se manifiesta en el mundo como su Verbo y su Hijo. Como hecho histórico, el cristianismo tiene una importancia transitoria. Sin embargo, la idea permanece para siempre: el mundo es el Hijo de Dios; es Dios mismo en el proceso de llegar a ser. La encarnación de Dios es el primer principio de toda vida e historia. Todas las cosas hay que entenderlas en términos de la idea de la encarnación. Esta es también la verdad esotérica del cristianismo: la expresión histórica externa no es más que la forma de esta idea eterna.²³ También Hegel dijo que lo que transmite la teología simbólicamente en una representación gráfica, la filosofía lo transforma en conceptos. Cristo no es la única figura divina-humana; los humanos son básicamente uno con Dios y, en el culmen de su desarrollo, también son conscientes de este hecho.²⁴ Dando el siguiente paso lógico, Strauss, en su *Life of Jesus*,²⁵ afirma que la propia humanidad es el Dios encarnado, que fue concebido por el Espíritu Santo, vive una vida sin pecado, resucita de los muertos, asciende al cielo, etc. Dentro de la teología moderna que se desprende de estos constructos filosóficos, el Jesús histórico desaparece tras el velo de una idea de la unidad entre Dios y la humanidad; es solo un genio religioso, un maestro de la iluminación. Sin embargo, la persona del propio Cristo no forma parte del cristianismo básico.²⁶

Schleiermacher, por otro lado, rechazó este enfoque filosófico especulativo y buscó la importancia de Jesús para la Iglesia en su consciencia de Dios, poderosamente desarrollada, que es lo que era divino en Jesús. Él es el arquetipo religioso de la humanidad, que transmitió su consciencia de Dios a sus seguidores. Lo esencial para el cristianismo es la persona de Jesús y su vida religiosa, no tanto su enseñanza o su ejemplo moral.²⁷ La recolocación que hace Schleiermacher de la puesta en práctica de la idea religiosa en la persona de Cristo en lugar de en su humanidad tuvo una enorme influencia, y volvió a garantizar que la cristología tuviera otra vez un lugar en la dogmática, cuando los teólogos intentaron concebir a Jesucristo como la revelación de Dios más extraordinaria y totalmente única.²⁸ La nueva cristología también sintió interés por el desarrollo humano e histórico de la persona de Jesús, e intentó adherirse a la confesión de Calcedonia de un “Dios-hombre” al mejorarlo. Así, la idea de *llegar a ser* se aplicó al Dios-hombre como Dios. Esta idea del llegar a ser del “Dios-hombre”, iniciada por el Schelling tardío,²⁹ tuvo una gran influencia en los círculos teosóficos y en los teólogos.³⁰

Mientras que la teología que seguía a Schleiermacher puso mucho énfasis en la personalidad histórica de Jesús y estimuló un alto grado de reflexión cristológica creativa en el siglo XIX, los resultados no satisficieron a muchos y, siguiendo los pasos de Albrecht Ritschl, los teólogos retomaron inquietudes éticas, como había hecho Kant. Ritschl rechaza toda metafísica y todo lo que condene la ciencia natural y la crítica histórica, como la preexistencia de Cristo, su concepción sobrenatural, su resurrección, su ascensión y su segunda venida. Jesús fue un hombre ordinario con unas extraordinarias sensibilidad y consciencia éticas, cuya voluntad estaba perfectamente sintonizada con el plan y el propósito de Dios para el mundo y para la

humanidad. En él se han manifestado el propio Dios, su gracia y su fidelidad, su voluntad y su propósito para la humanidad, de modo que pudo fundar el reino de Dios en la Tierra. Su muerte confirma que el reino de Dios es el destino de todos los humanos. Cristo no es Dios en sentido metafísico; más bien, en su caso, el nombre “Dios” denota su rango y su estatus en el reino de Dios. No es una referencia a su ser, sino a su oficio. A Cristo se le puede llamar “Dios” porque en relación a nosotros ocupa el lugar y el valor de Dios.³¹

[359-61] En este enfoque, a Ritschl lo siguieron otros como Herrmann y Harnack, todos los cuales buscaron al “Jesús de la historia”. Todos los seguidores de Ritschl tienen en común el lema: “Desde Pablo y Juan debemos remontarnos al Jesús de los Sinópticos, sobre todo al Jesús del Sermón del Monte”. Así, por ejemplo, Harnack puede definir la esencia de la fe cristiana como la seguridad de que mediante la apariencia, la doctrina y la vida de Jesús, la gente puede tener la experiencia de que Dios es su Padre y que ellos son sus hijos.³²

El proyecto de Ritschl no tuvo éxito. Sus seguidores no solo estuvieron divididos entre ellos, sino que ni siquiera la erudición crítica y radical sobre el Nuevo Testamento permitió a los teólogos respaldar el Jesús simple, ético, que presentaban los seguidores de Ritschl. En los propios sinópticos hallamos ideas juaninas y paulinas *in nuce*, y Jesús es tremendamente consciente de su rol mesiánico, habla como un personaje apocalíptico, hace milagros y adopta prerrogativas divinas, como la de perdonar pecados. El Jesús histórico real demostró ser esquivo y, contrariamente al modo en que los críticos de la Biblia habían separado al Jesús histórico del Cristo apostólico, quedó claro que ambos eran una misma persona.³³ No es posible honrar a Jesús sin aceptarlo como el Cristo, el Hijo del Dios vivo. Además, quedó aún más claro que los retratos

revisionistas de Jesús eran lamentablemente inadecuados para explicar el auge de la Iglesia cristiana y la firmeza de su confesión sobre Jesús el Cristo, el Hijo de Dios. Sugerir que todo esto fue la creación fantasiosa de la propia Iglesia supone forzar la credulidad. La conclusión del asunto es esta: el Jesús histórico de los Evangelios es exactamente el mismo que el Cristo al que confesaron Pablo, Juan y la Iglesia primitiva.

LA CENTRALIDAD DE LA ENCARNACIÓN

[362] La doctrina de Cristo no es el punto de partida, pero sin duda es el punto focal de todo el sistema de la teología dogmática. Aquí también late la totalidad de la vida ético-religiosa del cristianismo. Cristo, el Verbo encarnado, es así el hecho central de la historia completa del mundo. La Trinidad hace posible la existencia de un mediador que participa de la naturaleza humana y de la divina, uniendo así a Dios con la humanidad. Porque aquí Dios sigue siendo quien es, y aun así puede comunicarse a otros. La encarnación es la obra de la Trinidad al completo; Cristo fue enviado por el Padre y concebido por el Espíritu Santo. Por consiguiente, también es importante mantener que quien se hizo humano no fue la naturaleza divina como tal, sino específicamente la persona del Hijo. En todas las épocas la Iglesia ha condenado el patripasianismo. Aunque en sus formas más antiguas (Práxeas, Hermógenes, Noeto, Beron, Beryll y Sabelio) ya no existe, en su idea básica se encuentra inherente en los sistemas panteístas de Hegel, Schelling, Hartmann y otros, quien conciben el absoluto no como *ser*, sino como *llegar a ser*, y permiten que lo divino se derrame en el mundo y se haga finito. Por lo tanto, el mundo y la humanidad, con toda su tristeza y sus penurias, son un momento en la vida de Dios, y la historia de la revelación es la historia del sufrimiento de Dios. Pero la sagrada Escritura atribuye la encarnación al Hijo (Jn. 1:14;

Fil. 2:6; He. 2:14-15). Los reformados incluso prefirieron decir que la *persona* del Hijo, no la *naturaleza divina* en el Hijo, como decían los luteranos, se ha hecho hombre. La diferencia, sin duda, no es muy importante, pero (contra toda tendencia a mezclar las dos naturalezas) los reformados enfatizaron que la persona del Hijo, en quien existía la naturaleza divina de una manera propia, había asumido la naturaleza humana.

[363] La encarnación también está relacionada con la Creación. La encarnación no era necesaria, pero la creación de los humanos a imagen de Dios es una suposición y una preparación para la encarnación de Dios. Dada con la Creación y en ella se encuentra la posibilidad de revelación y también de encarnación. De hecho, la propia Creación debe concebirse en un sentido infralapsario, y ver a Adán como tipo de Cristo. El mundo fue creado de tal manera que, cuando cayera, pudiera ser restaurado. Si bien la idea de que la encarnación podría haber tenido lugar sin que mediara la entrada del pecado tiene muchas cosas atractivas (el pecado no puede ser accidental; la verdadera religión necesita un mediador; Cristo precede a la Iglesia), esta hipótesis no es necesaria. La enseñanza escritural sobre el decreto y el consejo de Dios es suficiente. La encarnación se preparó desde la eternidad; no descansa sobre la esencia de Dios, sino en la persona. No es una necesidad, como en el panteísmo, pero tampoco es arbitraria o accidental, como en el pelagianismo.

[364] La encarnación no tuvo lugar inmediatamente después de la Caída, sino que estuvo preparada mediante una larga historia de revelación divina. La revelación, como la generación eterna del Hijo y la creación del hombre, es otra presuposición y preparación para la encarnación. Al hablar de la plenitud del tiempo (Ef. 1:10; Gá. 4:4), la Escritura demuestra que esta demora no fue un accidente ni un acto arbitrario, sino que la determinó Dios en su

sabiduría. Es especialmente Juan, en su prólogo, quien revela esta preparación histórica de la encarnación. El Verbo, que estaba con Dios y por quien fueron hechas todas las cosas, es aquel que se hizo carne. La revelación y la encarnación se basan en la comunicabilidad de Dios. La historia de la revelación como preparación para la encarnación se concentra y se completa en la elección y el favorecimiento de María, la madre de Jesús, la bendita entre las mujeres. Así, María es tenida en alta estima por todos los cristianos, aunque la veneración que le tributa Roma, incluyendo las doctrinas de su concepción inmaculada, su carencia de pecado y su ascensión a los cielos, son excesivas y no son bíblicas, estando más vinculadas con la tradición y con el sistema jerárquico romano. En Roma, la mariolatría va suplantando cada vez más la verdadera adoración cristiana de Dios. La Reforma se alzó en protesta contra esta conversión de lo humano en un ídolo. Aunque son prudentes, todos los protestantes que confiesan la encarnación del Verbo tienen en alta estima a María, como la favorecida entre las mujeres, elegida y preparada por Dios para ser la madre de su Hijo.

[365] Aunque en su encarnación Cristo se conectó con la revelación precedente y preparó su propia venida mediante la naturaleza y la historia, no es producto del pasado ni fruto de Israel o de la humanidad. Si es cierto que no es posible explicar a ningún ser humano simplemente en términos de sus padres y su entorno, esto es especialmente cierto de Cristo. Porque, conforme a la Escritura, fue en Cristo en quien se hizo carne el Verbo de Dios, aquel que estaba en el principio con Dios y era Dios. La doctrina de la encarnación se ha encontrado a menudo con una feroz resistencia, que solía comenzar con una apelación ilusoria a la Escritura. Pero esto no es correcto; es el propio Jesús quien constituye un obstáculo. Una evaluación honesta de lo que él dice sobre sí mismo y de lo que hace, lo que le

atribuyen sus seguidores, la manera en que lo veneran, nos obliga a elegir entre Jesús como fanático loco, blasfemo horripilante o verdadero Hijo de Dios. La Escritura atribuye la deidad a Cristo (no en algunos casos aislados, sino repetidamente), diciendo que existe personalmente desde la eternidad (Jn. 1:1; 8:58; 17:5; Ro. 8:3; 2 Co. 8:9; Gá. 4:4; Fil. 2:6), es el Hijo de Dios en un sentido sobrenatural (Mt. 3:17; 11:27; 28:19; Jn. 1:14; 5:18; Ro. 8:32), creador y sustentador de todas las cosas (Jn. 1:3; 1 Co. 8:6; Ef. 3:9; Col. 1:16-17; He. 1:3; Ap. 3:14), Señor de la Iglesia (Mt. 3:2; 5:11; 10:32, 37; Jn. 18:37; 1 Co. 11:3; Ef. 1:22; Col. 1:18), rey de toda la Creación (Mt. 11:27; 28:18; Jn. 3:35; 17:2; Hch. 2:33; 1 Co. 15:27; Ef. 1:20-22; Fil. 2:9; Col. 2:10; He. 2:8), que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos (Jn. 5:27; Hch. 10:42; 17:31; Ro. 14:10; 2 Co. 5:10). Las semillas de la doctrina posterior de la Iglesia se encuentran ciertamente presentes en el Nuevo Testamento. Por último, la propia religión cristiana, es decir, la verdadera comunión entre Dios y los humanos, solo puede mantenerse mediante la confesión de la deidad de Cristo. Cristo ocupa un lugar muy distinto del que ocupan Buda, Zaratustra y Mahoma en sus respectivas religiones. Cristo no es el maestro ni el fundador del cristianismo, sino su contenido. Los intentos modernos de permitir la aplicación del nombre "Dios" a Jesús, pero negando la encarnación son, en última instancia, una amalgama panteísta de Creador y criatura, y un retorno a la idolatría pagana. Lo irónico del caso es que, como los conceptos romanos de la divinización, la teología moderna niega la deidad de Cristo mientras plantea la posibilidad de la apoteosis humana como conclusión razonable del proceso de la evolución.

[366-67] Según las Escrituras, la encarnación tiene lugar por medio de un nacimiento virginal. También esta doctrina ha sido atacada a lo largo de la historia de la Iglesia, y de nuevo en el siglo XIX, por unos críticos de textos que

afirman, partiendo de la evidencia de un documento sirio, que la referencia al nacimiento virginal en Mateo 1 no fue original. La evidencia textual no respalda esta conclusión, y aunque se encuentra solo en dos Evangelios, Mateo y Lucas, podemos estar seguros de que la concepción sobrenatural de Jesús formaba parte del mensaje original del Evangelio. La doctrina ha formado parte de la confesión cristiana desde la época de los primerísimos símbolos de la fe. Todos los Evangelios presentan coherentemente a Jesús como el Hijo eterno de Dios, y también como hijo de David. Para que esto sea posible, que el Hijo eterno de Dios pudiera ser simultáneamente humano, descendiente de otros seres humanos, era necesario que fuese concebido sobrenaturalmente por el Espíritu Santo. Nuestro Señor no nació por voluntad humana. Algunos críticos señalan a fábulas paganas sobre los hijos de los dioses como evidencias de un “préstamo” por parte de los escritores del Evangelio. La probabilidad sigue la dirección opuesta: dado que semejantes fábulas paganas habrían espantado sin duda a los cristianos, apartándolos de una enseñanza que se pareciese tanto a ellas, es altamente probable la autenticidad del testimonio apostólico sobre el nacimiento virginal. En realidad, solo existe una similitud superficial, externa, y una profunda diferencia esencial entre la enseñanza evangélica y la mitología pagana. La desvergonzada glorificación de la lascivia sensual atribuida a los dioses en la enseñanza de las fábulas está a una distancia inconcebible de la simplicidad, la delicadeza y la santidad que nos maravillan en los relatos de los Evangelios.³⁴

Hay que decir que la importancia del nacimiento virginal no depende del constructo teológico de que María, durante y después del parto, siguió siendo virgen. Aquí las preguntas orbitan en torno a la referencia que hace el Evangelio a los “hermanos” y “hermanas” de Jesús (Mt.

12:46-47; 13:55; Mr. 3:21, 31; 6:3-4; Lc. 2:7; 8:19; Jn. 2:12; 7:3, 5; Hch. 1:14; 1 Co. 9:5; y Gá. 1:19). Algunos (siguiendo a Jerónimo) consideran que son referencias a sus primos; otros creen que se refieren a los hijos que tuvo José en un matrimonio anterior, y por lo tanto eran sus hermanastros; una tercera opinión sostiene que eran hijos e hijas auténticos de José y María. La virginidad perpetua de María es una idea posterior, y los debates sobre si María tuvo más hijos, aunque son interesantes y polémicos, dogmáticamente tienen una importancia secundaria. Sin embargo, la concepción sobrenatural por medio del Espíritu Santo es crucial, no es algo aislado. Cristo, concebido por el poder del Espíritu Santo (o “el poder del Altísimo” [Lc. 1:35]), fue ungido de una manera especial con el Espíritu Santo, que recibió sin medida (Jn. 3:34), una unción que continuó durante toda su vida, incluso en el estado de la exaltación. Tal como profetizó la Escritura, el Mesías sería ungido. La exclusión de un hombre de su concepción significa que Jesús no estaba incluido en el pacto de las obras y, por lo tanto, según el juicio de Dios estuvo exento del pecado humano. Por el poder del Espíritu Santo permaneció libre de pecado. Partiendo de esto es evidente que la actividad del Espíritu Santo al respecto de la concepción no consistió en la infusión de ninguna sustancia celestial o divina en María, sino en una demostración de poder que hizo fértil su vientre en el acto de cubrirla como una nube (cf. Éx. 40:34; Nm. 9:15; Lc. 9:34; Hch. 1:8).

LA HUMANIDAD Y LA DIVINIDAD DE CRISTO

[368] De este modo el Hijo de Dios se volvió verdadera y totalmente humano. En la historia de la Iglesia ha habido una serie de intentos extraños para negar la plena y genuina humanidad de Jesús. Los gnósticos plantearon objeciones filosóficas; otros (Valentino) creyeron que Jesús trajo de los cielos un glorioso cuerpo celestial que solo pasó

por María como agua por un canal, o incluso que asumió un cuerpo espectral que abandonó cuando regresó al cielo (Apeles). Hubo algunas ideas parecidas presentes en las sectas medievales, y florecieron entre los anabaptistas, que no pudieron reconciliar la ascensión del cuerpo de Cristo a partir de María con su ausencia de pecado. Aunque estas ideas nos parecen extravagantes, en otras formas no expresan nada más que lo que ha propuesto la filosofía moderna desde Kant y Hegel, con su división entre el Cristo ideal y el Jesús histórico. Sin embargo, la Escritura plasma claramente su verdadera humanidad, diciendo que creció, sintió hambre y sed, ira y tristeza, y luego sufrió y murió (Mt. 4:2; 26:38; Lc. 2:40, 52; 18:41; 19:41; Jn. 2:17; 11:35; 12:27; 19:28; Hch. 2:30; Ro. 1:3; 5:15; 9:5; 1 Co. 15:21; 1 Ti. 2:5; He. 2:14, 17-18; 4:15; 5:1). Para la Escritura es un hecho tan establecido que Cristo vino en la carne que afirma que negarlo es oponerse a él (1 Jn. 2:22). La negación de la humanidad de Cristo recibió la oposición pertinente de la Iglesia primitiva por motivos pastorales y soteriológicos, con la fórmula: “Lo que no se asume no se salva”. En su mayor parte, las objeciones se basan en un dualismo que es antitético a la religión cristiana. Tanto si aparece en el gnosticismo antiguo o en el moderno, en el anabaptismo de la era de la Reforma o en la filosofía especulativa del siglo XIX, hay que repudiar la convicción dualista de que lo finito y lo infinito son mutuamente excluyentes. Si, aunque sea uno solo de los constituyentes esenciales de la naturaleza humana de Cristo se excluye de la unión y de la comunión genuinas con Dios, queda un elemento en la Creación que es paralelo y opuesto, de manera dualista, a Dios. Entonces Dios no es el todopoderoso, Creador de cielos y tierra. Entonces la religión cristiana no es realmente católica. Frente a tales dualismos, la fe cristiana asevera que existe un mediador entre Dios y la humanidad, el verdadero Dios-hombre Jesucristo (1 Ti. 2:5). Esta es la esencia del evangelio.

[369] La enseñanza escritural que dice que Dios y el hombre se unen en Cristo se expresó en el lenguaje eclesial de “las dos naturalezas”. En la Escritura, los dos predicados, divino y humano, se atribuyen al mismo sujeto personal, una sola persona, Jesucristo. Y es que, según la Biblia, el Verbo que estaba con Dios y era Dios se hizo carne (Jn. 1:14). Aquel que era el reflejo de la gloria divina y la imagen exacta del ser de Dios se ha vuelto participante de nuestra carne y nuestra sangre, haciéndose como nosotros en todo (He. 1:3; 2:14). Dios envió al mundo a su propio Hijo, que nació de una mujer (Gá. 4:4). Aunque existía “en forma de Dios” se “despojó a sí mismo, tomando forma de siervo” (Fil. 2:7). De los padres, según la carne (*κατα σαρκα*) desciende el Mesías, que está por encima de todo, Dios bendito para siempre (Ro. 9:5). En él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad (*σωματικος*, Col. 2:9). Los intentos modernos por reducir la divinidad a una mera unidad moral con Dios reviven la antigua herejía de Nestorio y no consiguen en absoluto hacer justicia a los hechos reconocidos. Nestorio pensaba que el Hijo natural y eterno de Dios era distinto del hijo de David que nació de María. Por lo tanto, a María no se la puede llamar “madre de Dios” (*θεοτοκος*), y el humano nacido de ella no es el Hijo eterno de Dios, sino su Hijo adoptado. La unión entre Dios y el hombre en Cristo no es natural, sino moral; no es una unión (*ένωσις*), sino una conjunción (*συναθεια*) de dos naturalezas. La habitación de Dios en Cristo no difiere en tipo, sino solo en grado de su presencia en los creyentes. Como respuesta, Calcedonia declaró correctamente que la unión de las dos naturalezas se produce sin división o separación y sin confusión o cambio. Tanto el monofisismo como el kenoticismo, en todas sus variantes, son inaceptables porque contradicen la inmutabilidad de Dios y la naturaleza de un ser finito. Aunque es cierto, sobre todo en Pablo, que solo por medio de su resurrección, Cristo entró en la plena

condición de hijo (Ro. 1:4; cf. Hch. 2:36; 5:30), se hizo Señor desde los cielos y Espíritu vivificante (1 Co. 15:45; 2 Co. 3:17), y recibió un nombre sobre todo nombre (Fil. 2:9), Pablo no niega por este motivo, de ninguna manera, que también antes de su encarnación Cristo poseyera una existencia divina y personal (2 Co. 8:9; Fil. 2:6; Col. 1:15-17) y fuera el propio Hijo de Dios (Ro. 1:3; 8:32; Gá. 4:4). Por consiguiente, es inconcebible una deidad o atributo divino que sea puramente una “potencialidad”, y un ser humano que, mediante su progreso, se apropie de la naturaleza divina, deja de ser una criatura. Semejante ser no puede ser mediador entre Dios y los hombres, dado que no es ni una cosa ni la otra.

Para hacer justicia a todos los datos bíblicos sobre la persona de Cristo, la teología cristiana llegó gradualmente a la doctrina de las dos naturalezas. No adelantó esta doctrina como una hipótesis, ni quiso que fuera una explicación del misterio de la persona de Cristo. Solo resumió, sin mutilarla ni reducirla, la totalidad de la doctrina escritural de Cristo, manteniéndola por lo tanto contra los numerosos errores que surgían a diestra y siniestra: los que devaluaban la divinidad de Cristo y los que devaluaban su humanidad. Calcedonia, en consecuencia, declaró acertadamente que la unión de la naturaleza divina y la humana en Cristo se producía sin división (*ἀδιαίρετος*) y sin separación (*ἀχωριστος*). Pero en contra de la escuela rival, sostuvo con la misma firmeza que la unión se producía sin cambio (*ἀτρέπτος*) y sin confusión (*ἀσυγχυτος*). Así, a María se la llama correctamente “madre de Dios” (*θεοτοκος*).

[370] Si la teología quiere ser escritural y cristiana no puede hacer nada mejor, por ahora, que mantener la doctrina de las dos naturalezas. El lenguaje de Calcedonia no es sacrosanto y está abierto a una reformulación. Sin embargo, hasta ahora todos los esfuerzos por mejorarlo han fracasado. Dado que la esencia de la religión es la comunión

con Dios, la doctrina de las dos naturalezas está íntegramente vinculada con la esencia de la religión. Si la encarnación es imposible, la religión no puede consistir en la comunión entre Dios y las criaturas humanas. Pero dado que la religión en este sentido se ha visto perturbada por el pecado, no existe una comunión genuina y bendita entre Dios y la humanidad. Por este motivo la unión forjada en Cristo entre las naturalezas divina y humana tenía que ser de un tipo muy especial. No podía ser idéntica a la relación religiosa existente entre Dios y la humanidad, sino que debía representar un nuevo comienzo, la puesta en práctica de una religión restaurada, verdadera. En resumen, debía tener la naturaleza de un pacto; Cristo no es un individuo junto a muchos otros, sino la cabeza y el representante de la humanidad, el segundo y último Adán, el mediador entre Dios y la humanidad. Por lo tanto, la unión de la naturaleza divina y la humana en Cristo no es una unión de *personas*; Cristo asumió nuestra *naturaleza* humana. El resultado no es una unión moral de *personas*, sino de *naturalezas* en la persona del Hijo, no una unión *natural*, sino *personal*.³⁵ El resultado de esta unión no es una nueva naturaleza, ni siquiera una nueva personalidad, sino solo la persona de Cristo como Cristo. Aquel que existió en forma de Dios desde aquel tiempo existió también en forma de hombre. En virtud de su naturaleza, totalmente única, esta unión solo puede concebirse como la unión de la persona del Hijo con una naturaleza humana impersonal. Por eso es tan importante la distinción entre “naturaleza” y “persona”. Los pensadores antiguos y modernos (desde Nestorio y Eutiquio hasta Hegel y Dorner) no logran entender esto. ¡Cuán completamente este misterio de la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo supera todo nuestro lenguaje y nuestro pensamiento! No hay comparación posible, porque no tiene igual. Pero, en consecuencia, es el misterio de la

santidad, algo en lo que los ángeles anhelan mirar y que la Iglesia adora agradecida.

[371] Sin embargo, como objeción seria a la doctrina de las dos naturalezas, siempre se sostiene que no logra hacer justicia a la naturaleza humana de Cristo, y hace que sea imposible cualquier desarrollo humano en él. Esto reviste credibilidad en algunas versiones de la teología católica romana y luterana, donde la transmisión de las propiedades de lo divino a la naturaleza humana parece sobrepasar a la segunda. Los luteranos interpretaron que la transmisión de las cualidades idóneas significaba que no solo se comunicaban los atributos de las dos naturalezas a la persona [divina], sino que también los de la naturaleza divina se comunicaban a la humana. Mediante su unión con la naturaleza divina, la humana se elevaba a una posición de omnipotencia y omnipresencia divinas.³⁶ Los estudiosos católicos, por otro lado, aunque sin duda enseñaban una transmisión de los dones y se oponían a la doctrina luterana de la comunicación de las cualidades idóneas, dicen que en virtud de la unión hipostática la naturaleza humana de Cristo, en el primer momento de su concepción, recibió “una porción copiosa del Espíritu de Dios y una abundancia de dones espirituales”.³⁷ Aquí se destruye la doctrina de la comunicación de propiedades; ¿por qué son necesarios esos dones cuando ya se comparten? En consecuencia, tanto la cristología luterana como la católica contienen un elemento docético. El desarrollo puramente humano no se hace valer en ellas. Como reacción, los teólogos del siglo XIX se fueron al otro extremo y negaron la deidad del Señor.

Sin embargo, los teólogos reformados han concebido la comunicación de los dones de forma que posibilite un desarrollo humano en Jesús. La teología reformada insistía en que Cristo, como segundo Adán, era aun así distinto de aquel, sobre todo en el hecho de que Adán era adulto mientras que Cristo nació como niño, no en un paraíso, sino

en un mundo de pecado donde se enfrentó a las tentaciones y al mal en muchos sentidos. A diferencia de Adán, Cristo vino en forma de carne de pecado, susceptible al sufrimiento y a la muerte. Dios envió a su Hijo en semejanza de carne pecaminosa, es decir, una carne que tenía la misma forma y apariencia que la carne pecaminosa (Ro. 8:3). En virtud de esta espléndida doctrina de la transmisión de cualidades idóneas, la teología reformada pudo mejor que cualquier otra mantener además de la deidad de Cristo también su auténtica y genuina humanidad. En este sentido presta un servicio excelente.

Los teólogos reformados discrepaban sobre la pregunta de si la encarnación como tal, aparte de la condición de pecado en la que se produjo, fue ya un acto de humillación. Por un lado, la distancia entre Dios y la humanidad es tan enorme que la encarnación como tal es un acto de humillación. Por otro, podríamos decir que en ese caso, aunque Cristo ya está glorificado a la diestra del Padre, se hallaría en un estado de humillación.³⁸ La controversia puede resolverse mejor diciendo que la encarnación como tal, sin salvedades adicionales, siempre fue y sigue siendo un acto de bondad condescendiente, pero no, hablando en términos estrictos, un paso en el estado de humillación. Se convirtió en esto como resultado del hecho de que fue una encarnación, la asunción de una naturaleza humana débil. Cristo creció en sabiduría y conocimiento; en la Tierra también él fue un peregrino. Por naturaleza, para Adán y para Cristo la fe no era más que el acto de aferrarse a la palabra y a las promesas de Dios, al Invisible. Eso es lo que también hizo Jesús (Mt. 27:46; He. 2:17-18; 3:2). Sus consciencias divina y humana estaban unidas porque conocía la voluntad del Padre perfectamente, pero no exhaustivamente. De la misma manera que por detrás de nuestra consciencia limitada subyace en nosotros un mundo existencial, tras la consciencia humana de Cristo se

hallaban las profundidades de Dios, que solo podían destellar gradualmente y hasta cierto punto a través de aquella consciencia humana.³⁹ Jesús también creció moralmente. Aunque no podía pecar, su ausencia de pecado se había hecho manifiesta por medio de la respuesta a la tentación y a la lucha. También en esto se desarrolló más plenamente la humanidad de Cristo que la de Adán; en el estado de integridad, simplemente no había lugar para muchas emociones, como la ira, la tristeza, la piedad, la compasión y demás. Pero Cristo no solo nos visitó con los movimientos internos de la misericordia de Dios; antes bien, en su naturaleza humana abrió para nosotros el mundo abundante de la mente y del corazón que no existieron ni podían haber existido todavía en Adán.

[372-73] Además, en Cristo hubo una facultad humana de conocimiento, desarrollo intelectual, un aumento en sabiduría y en conocimiento. Como los arrianos y los apolinaristas, según los cuales el Verbo ocupa el lugar del espíritu (*πνεῦμα*) en Cristo, junto con los monofisitas, no podían aceptar la presencia de semejante conocimiento humano en Cristo, los Padres de la Iglesia tendieron cada vez más a presentar el conocimiento humano de Cristo como perfecto desde el primer momento, y no susceptible de incremento. Al no poder encontrar fundamentos escriturales para esto (las apelaciones a Jn. 1:14; 2:24-25; 6:64; 13:3 y Col. 2:3, 9 hablan de Cristo al completo y no de su desarrollo humano!), los encontraron en la “idoneidad” que requiere que Dios de hecho *tuviera que* conceder a la naturaleza humana, que estaba tan estrechamente vinculada con él, este don del conocimiento.⁴⁰ Los teólogos reformados respondieron enseñando que el conocimiento infuso y adquirido de Cristo no fue completo de inmediato, sino que aumentó gradualmente; y segundo, que en la Tierra, Cristo fue un peregrino, no un conocedor exhaustivo, que caminó por fe y

esperanza, no por vista, que aún no compartía el “conocimiento beatífico” (*scientia beata*) aquí en el mundo. Naturalmente, para Cristo la “fe” no era la confianza en la gracia divina de la misericordia, un don que es concedido por fe solo a los pecadores. Para Cristo (y para Adán antes de la Caída), la fe no era otra cosa que el acto de aferrarse a la palabra y a las promesas de Dios; esto es exactamente lo que hizo Jesús (Mt. 27:46; He. 2:17-18; 3:2). En el caso de Cristo, esa fe y esa esperanza no fueron vacilantes, sino firmes y sólidas. Hicieron que él, el pionero y perfeccionador de nuestra fe, se mantuviese firme en medio de la tentación, permitiéndole, por el gozo que le esperaba como recompensa por su misión, soportar la cruz y menospreciar el oprobio (He. 12:2). La consciencia humana de Cristo estaba limitada, y creció junto con él.

Sin embargo, partiendo de esto no podemos pensar que en diversos ámbitos Jesús podía errar. Es falso decir, por ejemplo, que lo que pensaba Jesús de la posesión demoniaca, la botánica, su relación con el Antiguo Testamento o las predicciones sobre el futuro estaba equivocado. Estas objeciones no tienen en cuenta el motivo de su venida. Es cierto que Jesús no dio enseñanzas de ninguna ciencia humana; no vino al mundo con ese propósito, sino para darnos a conocer al Padre y a hacer su obra. Pero con este fin también tenía que conocer al Padre en su revelación y en sus obras, y por consiguiente saber si el Antiguo Testamento era o no la Palabra de Dios. Este conocimiento no era de naturaleza puramente científica, sino religiosa, que tenía la máxima importancia para la fe de la Iglesia. Alguien que en este sentido acuse a Jesús de equivocarse entra en conflicto no solo con su naturaleza divina, sino también con su oficio profético y con todos los testimonios en los que atribuye su enseñanza al Padre (Jn. 7:16; 8:26, 28, 38; 12:49-50).⁴¹

Por lo que respecta al desarrollo moral de Jesús, el desafío a su ausencia de pecado se fundamenta en la incapacidad de tener en cuenta la deidad de Cristo. Surge de la idea equivocada de que no existe más virtud que la que se adquiere mediante esfuerzo, y como mucho alcanza una carencia de pecado factual, histórica, que es insuficiente para Jesús como Mediador.⁴² En Cristo existe un desarrollo moral, pero no como lo expusieron Teodoro de Mopsuestia, Nestorio y otros, para quienes Jesús trajo consigo la posibilidad de pecar, pero mediante el esfuerzo moral se mantuvo exento de todo pecado, se desarrolló éticamente hasta el nivel más elevado posible y se hizo digno de la unión con Dios. Aunque Jesús “aprendió la obediencia” (He. 5:8 y ss.), la teología cristiana afirma también una ausencia necesaria de pecado. Es el Hijo de Dios, el Verbo, quien estaba en el principio con Dios y era Dios. Es uno con el Padre, y siempre cumple la voluntad del Padre y hace su obra. Para quienes confiesen esto de Cristo, la posibilidad de que pudiera pecar y caer es algo impensable.

Aun así, esto no erradica la distinción esencial entre la santidad de Dios y la de Cristo como ser humano. Jesús dijo que nadie es bueno, nadie es la bondad misma excepto el Padre (Mt. 19:16-17; Mr. 10:17-18; Lc. 18:18-19). La bondad o la santidad de Cristo conforme a su naturaleza humana no es la bondad divina u original, sino algo que se le ha dado, infundido, y por este motivo también debe (por la vía de la lucha y la tentación) revelarse, mantenerse y confirmarse. La bondad infundida no descarta la adquirida. La segunda presupone la primera; el buen fruto solo nace de un buen árbol, pero la calidad del árbol aún tiene que manifestarse en la calidad del fruto. Así, Cristo tenía que manifestar su santidad innata mediante la tentación y las pruebas, unas pruebas que no son redundantes ni vanas en virtud de su incapacidad de pecar (*non posse peccare*). Las tentaciones

de Jesús provinieron de fuera, no de dentro, pero poseía una naturaleza humana auténtica que temía el sufrimiento y la muerte.⁴³ Así, sus tentaciones (de Satanás, sus enemigos e incluso sus discípulos [Mt. 4:1-11; Mr. 1:13; Lc. 4:1-13; Mt. 12:29; Lc. 11:22; Mt. 16:23; Mr. 8:33]) fueron también reales. En esas tentaciones se vio obligado, luchando, a permanecer fiel, pero esta incapacidad de pecar (*non posse peccare*) no fue un asunto de coerción, sino que tuvo una naturaleza ética y se manifestó éticamente.

Aunque al ser el Hijo de Dios era omnipotente, estaba limitado en lo tocante al poder de su naturaleza humana. Como hacen la Escritura y la Iglesia, debemos distinguir entre las dos naturalezas de Cristo, y pensar que están unidas de tal manera que en la obra divino-humana cada naturaleza hace aquello que le toca hacer. Por este motivo la realización de los milagros, el perdón de los pecados, la concesión de la vida eterna y todo lo que pertenece a la obra del mediador no solo es atribuible a su deidad, sino también a su humanidad. Por consiguiente, Cristo como Hijo del Hombre, como Mesías, le atribuye este poder de perdonar y de venir en juicio (Mt. 9:2-8; Jn. 5:27). Cuando lo tocan, de él sale poder (Lc. 6:19). Su carne es el pan que da vida al mundo (Jn. 6:51). El Padre le ha dado todas las cosas en sus manos (Jn. 3:35; 13:3; 17:2). Nadie puede arrebatarle a sus ovejas de las manos ni de las manos de su Padre (Jn. 10:28-30). Como el Padre, responde a las oraciones (Jn. 14:13; cf. 16:23), envía al Espíritu (Jn. 15:26; cf. 14:26) y da vida eterna (Jn. 10:28; 17:2). Aun así, todo esto no impide que su poder, como poder humano, sea susceptible de incremento. Nació como un pequeño bebé, débil e indefenso; necesitó comida y bebida; se cansó al viajar y se sentó junto a un pozo (Jn. 4:6). Incluso cuando hacía milagros dependía de la fe de las personas (Mt. 13:58). En el huerto vino un ángel a fortalecerlo (Lc. 22:43). Solo después de la resurrección afirma que le ha sido concedido todo

poder en los cielos y en la tierra (Mt. 28:8; Mr. 16:20; Lc. 24:19). Entonces, como mediador, recibe la gloria que tuvo antes con el Padre en su condición de Hijo (Jn. 17:5), y hace que su naturaleza humana participe de ella. Mediante su resurrección, Cristo, también un ser humano, se convirtió en Señor de los vivos y los muertos, recibió un nombre que está por encima de todo otro nombre, y poder sobre todas las criaturas (Mt. 28:18; Fil. 2:9; Col. 2:3, 9; He. 2:7-8).

Es solo por este motivo que a Cristo se lo alaba y se lo adora. La Escritura no deja ninguna duda sobre el hecho de que Cristo, que es objeto de nuestra fe y de nuestra confianza (Jn. 14:1; 17:3; Ro. 14:9; 2 Co. 5:15; Ef. 3:12; 5:23; Col. 1:27; 1 Ti. 1:1, etc.), puede ser también objeto de nuestra veneración y adoración religiosas (Jn. 5:23; 14:13; Hch. 7:59; 9:13; 22:16; Ro. 10:12-13; 1 Co. 1:2; 2 Co. 12:8; Fil. 2:9-11; He. 1:6; Ap. 5:12; 12:10-11; 22:17, 20). El fundamento para esta adoración, conforme a las Escrituras, solo se desprende de su deidad. La palabra de la Escritura es firme: “Al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás”. En principio, esto condena toda deificación de las criaturas tanto pagana como católica romana. La dignidad y las obras del mediador pueden ser motivo de alabanza y de adoración, del mismo modo que todo tipo de beneficios nos induce a alabar a Dios. También se los puede llamar “fundamentos” de la adoración en el sentido de que el ser divino obra y se revela en ellos. Pero el cimiento de la adoración es solo el hecho de que el mediador es Dios.

1. J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, 2 vols. (Berlín: Reimer, 1878), I, 434 y ss.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: Mohr, 1893), 116 y ss.

2. Cf. G. Vos, “Recent Criticism of the Early Prophets”, *Presbyterian and Reformed Review* 9 (abril de 1898): 214-18.

3. Nota del ed.: buena parte de esta frase es una cita de la *Forma para el bautismo de niños* que se usó a partir del siglo XVI en las iglesias reformadas de

Holanda.

4. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 603-7 (#156); G. F. Karl Muller, "Coccejus", *PRE3*, IV, 186-94; Heinrich Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche: Namentlich der Niederlande* (Leiden: Brill, 1879), 217 y ss.; W. Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie* (Ámsterdam: Kirchner, 1897), 49 y ss. Nota del ed.: para una obra académica reciente sobre Coccejus que sea más favorable, ver W. J. Van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Coccejus: (1603-1669)*, trad. Raymond Andrew Blacketer (Leiden: Brill, 2001).

5. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §8.4, §12, §132.

6. Tertuliano, *Contra Marción*, V, 11.

7. G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology", en *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980).

8. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 1, art. 5.

9. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, II.xi, xiii, xiv (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:449-64, 474-93).

10. J. Calvino, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trad. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), sobre Gá. 3:23.

11. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 561-62 (#293).

12. C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo y Londres: William Blackwood, 1899), I, 130, 167; II, 119 y ss.

13. A. Deissmann, *Light from The Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trad. Lionel R. M. Strachan, ed. nueva y rev. (Grand Rapids: Baker Academic, 1965), 362-3; W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea* (Londres: Pitman, 1908).

14. O. Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments* (Leiden: Brill, 1891); J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892); en la segunda edición revisada (1900), el paradigma escatológico se mantiene aunque ligeramente atenuado; ET, *Jesus's Proclamation of the Kingdom of God*, trad., ed., y con introducción de Richard Hyde Hiers y David Larrimore Holland (Philadelphia: Fortress, 1971).

15. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 264-68 (#214); W. Sanday, "Son of God", en DB, IV, 568 y ss.; J. Stalker, "Son of God", in DC, II, 654 y ss.

16. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 134n51 (#42).

17. Ver "Fórmula de Concordia", en *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, eds. Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000); un análisis de la persona de Cristo se encuentra en el artículo 8 tanto del "Epítome" como de la "Declaración sólida" (508-14, 616-34).

18. F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª ed., 7 vols. en 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), IV, 1, 243 y ss.; E. Güder, "Stand Christi, Doppelter", *PRE1*, XV, 784-99; J. Wagenmann, "Kenotiker und Kryptiker", *PRE2*, VII, 640-46; R. Seeberg, "Communicatio idiomatum", in *PRE3*, IV, 254-61.

19. Ver también J. Owen, "Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ, God and Man", en vol. 1 de *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edimburgo: T&T Clark, 1862).

20. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), II, 153 y ss.; A. von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 1 y ss.; VII, 118 y ss., 168 y ss.

21. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York: Harper & Brothers, 1934), 115 y ss.; cf. Isaak August Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trad. W. L. Alexander, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1863-78), V, 35; J. W. Chapman, *Die Teleologie Kant's* (Halle: C. A. Kaemmerer, 1905).

22. J. G. Fichte, *Die Anweisung um seligen Leben oder auch die Religionslehre* (Berlín: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1806); cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 95 y ss.

23. F. W. J. Schelling, "Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums [1803]", en *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), II, 520 y ss. (*Sämmtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61], I/5, 286 y ss.). Nota del ed.: Bavinck se refiere a la octava conferencia, "Über die historische Konstruktion des Christenthums". Cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 100.

24. G. W. F. Hegel, "Religionsphilosophie", en *Sämmtliche Werke*, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949-59), XVI, 235 y ss. (*Werke* XII, 235 y ss.). Nota del ed.: Bavinck se refiere a la tercera parte de la filosofía de la religión de Hegel (conferencias de 1831), "La religión consumada (absoluta)", concretamente a la sección "El reino del Padre". Una forma abreviada de esto puede verse también en Hegel: *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, *The Consummate Religion*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1985), 363-64. Cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 131 y ss.

25. D. F. Strauss, *The Life of Jesus: Critically Examined*, trad. Marian Evans, 2 vols. (Nueva York: Calvino Blanchard, 1860; reimpr., St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1970), secc. 144-52, pp. 867-901.

26. D. F. Strauss, *The Old Faith and the New*, trad. Mathilde Blind (Nueva York: Hold, 1873), 26 y ss.

27. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §§91 y ss.; I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 98 y ss.

28. P. e., entre otros, R. Rothe, Hofstede de Groot, C. E. Nitzsch, F. A. Kahnis, G. Thomasius, J. P. Lange.

29. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 322-29 (#230); F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, II, 3, 317 y ss.

30. Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), I, 409-45; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §133; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trad. Robert E. Wallis (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 384 y ss.; F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel* (Grand Rapids: Kregel, 1978), sobre Juan 1:14; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), II, 752. Esta es una hipótesis que recibieron favorablemente también muchos ingleses y estadounidenses; ver B. B. Warfield, "Recent Theological Literature", *Presbyterian and Reformed Review* 10 (1899): 701-25; W. Lock, "Kenosis", en *DB*, II, 835; Alfred E. Garvie, "Kenosis", in *DC*, I, 927-28.

31. A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 379 y ss.

32. Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper, 1957), 148; ídem, *History of Dogma*, I, 17; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 117 (#36).

33. En los últimos años ha aparecido un gran número de obras sobre la relación entre Jesús y Pablo; entre las más importantes, W. Bousset, *What Is Religion?* trad. Florence B. Low (Nueva York: Putnam, 1907); J. Weiss, *Paul and Jesus*, trad. H. J. Chaytor (Nueva York: Harper, 1909).

34. G. H. Box, "The Gospel Narratives", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1905): 80 y ss.; L. M. Sweet, "Heathen Wonderbirths and the Birth of Christ", *Princeton Theological Review* 6 (1908): 83-117.

35. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XIII, 6, 3.

36. J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 679-80.

37. Catecismo Romano, I, 4, 4.

38. A. Kuyper, *De vleeschwording des Woords* (Ámsterdam: Wormser, 1887), 38 y ss., 180 y ss.

39. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIII, 12-13; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891-94), II, 281, 307, 329; A. Kuyper, *De vleeschwording des Woords*, 152; ídem, *The Work of the Holy Spirit*, trad. Henri de Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), I, caps. 5 y 6 (Nota del ed.: publicado originariamente en 3 volúmenes por Funk & Wagnalls, Nueva York, 1900; publicado también por AMG Publishers, Chattanooga, TN, 2001).

40. Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, 2ª ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), III, 251.

41. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 394-402 (##107-8); W. Caven, "The Testimony of Christ to the Old Testament", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (1892): 401-20; J. Denney, "Authority of Christ", en *DC*, I, 146-53; D. W. Forrest, *The Authority of Christ* (Edimburgo: T&T Clark, 1906).

42. Las objeciones a la ausencia de pecado en Jesús presentes en la Iglesia primitiva regresan más tarde en el racionalismo de Kant, Fichte, Strauss y otros.

Se presentan argumentos adicionales, como la afirmación de que las tentaciones de Jesús implican necesariamente la falibilidad; que determinados puntos de su vida lo presentan como alguien menos que perfecto, como su bautismo en manos de Juan (Mt. 3:13), su relación con sus padres (Lc. 2:49; Jn. 2:4; Mc. 3:33), su aparición en el templo (Jn. 2:15; Mt. 21:12), sus duras reprensiones a los fariseos (Mt. 23:13), su envío de los demonios a los cerdos (Mt. 8:31), su maldición de la higuera (Mt. 21:19) (destacada especialmente por F. Pécaut, *Le Christ et la conscience* [París: Cherbuliez, 1859], y E. Renan, *The Life of Jesus* [Buffalo: Prometheus Books, 1991]) y, por último, argumentos que intentan demostrar que Cristo, para ser nuestro mediador, tuvo que nacer bajo la maldición del pecado original y adoptar una carne pecaminosa.

43. La tentación a la que se vio expuesto Jesús según Hebreos (2:18; 4:15) no radicaba, en términos estrictos, en el ámbito de la moralidad y no fue una tentación de pecar, sino que consistió en el hecho de que el sufrimiento pesado y multiforme que tenía que padecer lo probó hasta el punto de si perseveraría hasta el final en su condición de Mesías, en su llamado como Redentor, en su oficio de Salvador. Pero Jesús era Cristo y siguió siéndolo. Aprendió la obediencia, no en el sentido de que fue pasando gradualmente de la desobediencia a la obediencia, sino en el sentido de que, en y por medio del sufrimiento, demostró cada vez más su obediencia perfecta mediante sus actos. Cf. Karl Bornhauser, *Die Versuchung Jesu nach dem Hebräerbrief* (Leipzig: Deichert, 1905).

15. EL SIERVO SALVADOR: LA HUMILLACIÓN DE CRISTO

RELIGIÓN, CULTURA, REDENCIÓN Y SACRIFICIO

[374] El sentido universal de pecado y de miseria, presente en todos los pueblos del mundo, va acompañado de la necesidad y la esperanza de salvación, que en muchas religiones iban ligadas a una persona que vendría y, concretamente, adoptaría la apariencia de un rey.¹ Aquí podemos añadir que la idea de la redención casi siempre va acompañada de la de la reconciliación.² En la lucha por la existencia, y como protección contra las fuerzas del caos y de la violencia en la naturaleza y en otros humanos, la gente constituye comunidades y crea culturas. La cultura, la creación de civilizaciones, satisface muchas necesidades, pero (a menudo por sus propios éxitos) crea otras nuevas y se revela insuficiente para satisfacer la sed de eternidad, de redención. “Cuanta mayor sea la abundancia con la que los beneficios de la civilización lleguen a nosotros, más vacía se vuelve nuestra vida”.³ Este anhelo solo lo puede satisfacer la religión, el fundamento de toda cultura. Porque la redención que buscan y necesitan los humanos es aquella en la que son elevados por encima de todo el mundo, para tener comunión con Dios.

Las personas siguen diversos caminos hacia la redención (la magia, el misticismo y el éxtasis, el naturalismo, el legalismo y el moralismo), pero la universalidad del sacrificio exige una explicación. Por “sacrificio” entendemos el acto religioso mediante el que una persona ofrece voluntariamente un bien material a la deidad y lo destruye

(אֵשֶׁה, זֶבַח, עֹלָה, מִנְחָה, δῶρον, ἱερεῖον, προσφορά, θυσία, τελετή; *oblatio*, *sacrificium*) en el servicio de esa deidad o para procurarse su favor. La religión védica, por ejemplo, se refiere al sacrificio como “el ombligo del mundo”. Se han adelantado una multitud de hipótesis para explicar el origen y la naturaleza del sacrificio: la expiación de la culpa, una expresión de gratitud o una prueba de devoción, un intercambio de favores con la deidad (*do-ut-des*; “te doy para que me des”), o incluso de comunión con ella (una comida compartida). Otros consideran que el sacrificio es un tipo de totemismo: un intento de obtener los poderes del animal al beber su sangre y comer su carne. Las explicaciones sobre el origen, la naturaleza y el propósito de los sacrificios varían ampliamente, y es improbable que se encuentre alguna vez una única explicación satisfactoria del sacrificio.⁴ A pesar de ello, el impulso universal, profundo y poderoso que en todo momento y lugar impulsa a las personas a ofrecer un sacrificio es realmente notable; los seres humanos poseen un sentido imborrable de que están relacionados con un poder divino invisible, reconciliado o no, y que mediante su sacrificio pueden ejercer cierta influencia sobre la deidad. De igual manera, el concepto de sacrificio como don de comunión con Dios ya existía antes de la Caída. Tal como dijo Agustín, el sacrificio es “toda obra que nos une a Dios en santa comunión”.⁵ La llegada del pecado no introdujo el sacrificio como elemento nuevo, añadido a la vida humana, sino que transformó su naturaleza en un acto expiatorio que nació de nuestra consciencia del pecado y de la culpa. Ahora el miedo y la culpa impulsan a los humanos a hacer sacrificios (así como a orar), en lugar de a la reverencia y la gratitud. Por consiguiente, la idea de la redención está vinculada con la de la reconciliación, y ambas están tan estrechamente unidas que no podemos marcar una distinción clara entre sacrificios ordinarios y expiatorios. En todos los sacrificios existe un cierto poder

expiatorio reconocido.⁶ Hasta el punto en que aumente el sentido de culpa y de tristeza, el sacrificio expiatorio se va convirtiendo en el centro de la liturgia.

En todas las religiones fue surgiendo gradualmente también una clase especial de sacerdotes (personas santas que efectúan y preservan la comunión con Dios), que ofrecían sacrificios y servían de mediadores. Los magos y los adivinos, y sobre todo los reyes, profetas y sacerdotes, actúan en calidad de mediadores. El origen del sacerdocio es desconocido, pero es razonable pensar que, a medida que aumenta el sentido de pecado en las personas, aumenta también la idea de un mediador. Habiendo perdido sus roles sacerdotales, los seres humanos sintieron la necesidad de personas especiales que ocuparan su lugar y abogaran por ellos ante Dios. De esta manera, todo sacerdocio humano y todos los sacrificios (directamente en Israel, indirectamente en otros pueblos) apuntan al sacrificio único y perfecto que llegó en la plenitud del tiempo, Cristo, mediador entre Dios y los hombres, entregado en el Gólgota.

[375] Los sacerdotes israelitas instruyeron al pueblo en la ley de Dios (Éx. 28:30; Dt. 17:9; 33:8-10; Jer. 18:8; Ez. 7:26; 44:23-24; Hag. 2:12; Mal. 2:7), realizaron los sacrificios (Lv. 21:8; Nm. 16:5, etc.) y bendijeron a Israel de parte de Yahvé (Lv. 9:23; Nm. 6:23). Las ofrendas que debía presentar Israel eran de diversos tipos: ofrendas pascuales (Éx. 12), relativas al pacto (Éx. 24:3-11), holocaustos y ofrendas de acción de gracias (Lv. 1:3), por el pecado (חטאת) y por la culpa (אשם) (Lv. 4-6). Los últimos mencionados presuponen una ruptura de la comunión con Dios debido a un pecado inadvertido y, mediante el rociamiento de la sangre del animal sacrificado, cubrían el pecado y restauraban la comunión. La expiación se produce cuando uno transfiere la culpa al animal mediante la imposición de las manos. Es la sangre la que produce la expiación; esto es

lo que Dios estipuló porque la sangre es la portadora del alma, la transmisora de una vida que una vez más había quedado libre del pecado después del sacrificio y mediante él (Lv. 17:11). Ahora bien, cuando esta sangre sobre el altar o sobre el propiciatorio llegaba a la presencia de Dios, el oferente o su pecado quedaban cubiertos ante el rostro santo de Dios; o, mejor dicho, era el propio Dios (Dt. 21:8; Jer. 18:23; Mi. 7:19) y el sacerdote como su representante (Lv. 5:13; 10:17; 15:15) quien, mediante el sacrificio (concebido como un rescate, כִּפָּר, λυτρον), cubría a las personas de los oferentes de sus pecados, o incluso tapaba esos mismos pecados ante el rostro de Dios (כִּפָּר con la preposición עַל o בְּעַד). Es importante destacar que los sacrificios expiatorios no son universales, sino que se aplican restrictivamente a pecados específicos y no intencionados. El castigo por los pecados cometidos voluntariamente (pecados de desafío) era la muerte (Nm. 15:30). Además, el pacto de la gracia que Dios hizo con Israel no se basaba en los sacrificios por la expiación, sino que los precedía, y tenía su base exclusivamente en la promesa “yo soy el Señor tu Dios”. Aparte de esto, quedaban incontables pecados para los que la ley no estipulaba ninguna expiación mediante sacrificio; para una amplia gama de pecados espirituales y carnales, pecados de pensamiento y de obra, pecados de orgullo y de egoísmo, no existían sacrificios prescritos. La clave para el sacrificio del Antiguo Testamento es la expiación, el cubrimiento de pecados mediante la sangre derramada, pero el propio culto sacrificial servía primariamente para encauzar al pueblo de Dios hacia su misericordia, de modo que apelasen a ella. Los sacrificios del Antiguo Testamento eran incompletos e insuficientes; los propios sacerdotes eran pecadores; la sangre de los toros y de los machos cabríos no podía borrar los pecados; era necesario repetir incesantemente los sacrificios. La dispensación ceremonial

del Antiguo Testamento tenía una importancia transitoria, simbólica y tipológica.

Todo esto anticipaba la venida del Siervo sufriente, quien haría de sí mismo una ofrenda por los pecados del pueblo (Is. 53:10). En el Antiguo Testamento, las promesas del Siervo sufriente y del rey ungido discurren paralelamente. Así, queda claro que la justicia de Dios se obtiene solo por el camino del sufrimiento. Lo que se simboliza en el culto sacrificial es la necesidad del sacrificio de expiación. Muchos ejemplos del Antiguo Testamento (Moisés, David, Job, los profetas, el pequeño remanente de fieles que no doblaron sus rodillas ante Baal) manifiestan que los justos sufren más, que quienes representan la causa de Dios deben llegar a la gloria por el sufrimiento. Durante el exilio y más tarde, como comunidad religiosa, Israel se convirtió en el siervo del Señor, quien, en medio de la angustia y el pesar, y oprimido por todas partes, sería aun así redimido por el Santo de Israel (Is. 41:8 y ss.). Sin embargo, tampoco Israel es el verdadero siervo del Señor; el propio Israel necesita redención (Is. 41:14; 42:19 y ss.). Así se prepara el camino para la venida de aquel que es el profeta del nuevo pacto (Dt. 18:15; Is. 11:2; Jer. 31:31; Mal. 4:5), el nuevo y real sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (Sal. 110; Jer. 30:21; Zac. 6:13; He. 4-8), el rey ungido y humilde que hará justicia (Is. 11:1-2; Mi. 5:1-2; Ez. 17:22; Jer. 23:6) haciendo que todos los sacrificios queden obsoletos (Is. 60:21; 61:6; Jer. 24:7; 31:34; Ez. 36:25, 27). Pero la expectativa de un Mesías sufriente no era la creencia popular en la época en que vino Jesús; sus propios discípulos demuestran que no eran receptivos a ella (Mt. 16:22; Lc. 18:34; 24:21; Jn. 12:34).

[376] Según el Nuevo Testamento, Cristo cumple la ley del Antiguo y los profetas con su sistema sacrificial. En él todas las promesas de Dios son sí y son amén (Ro. 15:8; 2 Co. 1:20). Él es el verdadero Mesías, el rey de la casa de

David (Mt. 2:2; 21:5; 27:11, 37; Lc. 1:32), el profeta que proclama las buenas noticias a los pobres (Lc. 4:17 y ss.), el auténtico sacrificio del pacto, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn. 1:29, 36) al ser obediente hasta la muerte en la cruz (Ro. 5:19; Fil. 2:8; He. 5:8). Mediante su sacrificio adquirió su propia exaltación y, para su pueblo, las bendiciones de la salvación, notablemente el perdón y la eliminación de nuestros pecados, la paz con Dios. La obra de Cristo en el estado de humillación es una obra que el Padre le encomendó que hiciese (Jn. 4:34; 5:36; 17:4); consistió en hacer la voluntad de Dios (Mt. 26:42; Jn. 4:34; 5:30; 6:38). Esta obra única (ἔργον) se diferencia de las muchas obras (ἔργα, Jn. 5:36), que son las obras de su Padre (Jn. 5:20; 9:3; 10:32, 37; 14:10), e incluyen sus milagros, que demuestran que el Padre le ama, habita en él (Jn. 5:20; 10:38; 14:10) y lo ha enviado (Jn. 5:36; 10:25); manifiestan su gloria divina (Jn. 2:11; 11:4, 40). En calidad de Hijo de Dios encarnado, concebido por el Espíritu, resucitado y glorificado, es el máximo milagro, el centro de todos los milagros, el autor de la recreación de todas las cosas, el primogénito de entre los muertos, preeminente en todo (Col. 1:18).

Fue también la voluntad de Dios que el unigénito Hijo del Padre pusiera su vida por los suyos (Jn. 10:18). El Nuevo Testamento entiende la muerte de Cristo como un sacrificio y como el cumplimiento del culto sacrificial veterotestamentario. Su sangre es la del nuevo pacto (Mt. 26:28; Mr. 14:24; He. 9:13 y ss.); un sacrificio (θυσια, זבח); una ofrenda (προσφορα, δωρον; קרבן, מנחה; Ef. 5:2, etc.); un rescate (λυτρον, ἀντιλυτρον; Mt. 20:28; Mr. 10:45; 1 Ti. 2:6; una traducción de las palabras hebreas כפר, פדוים, גאולה) y por consiguiente que denota el precio de una liberación, un rescate para comprar la libertad de alguien que está en la prisión, y por lo tanto un medio de expiación, un sacrificio con el que cubrir el pecado de otros y salvarlos así de la

muerte. Él es el pago (τιμη, 1 Co. 6:20; 7:23; 1 P. 1:18-19), una expiación (ἱλαστηριον, Ro. 3:25); un sacrificio de expiación (θυμα) y una maldición (καταρα, Gá. 3:13), quien nos quitó la maldición de la ley. Esto lo hizo por nosotros (ὑπερ σου, Flm. 13) y obtuvo para nosotros todos los beneficios de la salvación (σωτηρια, Mt. 1:21; Lc. 2:11; Jn. 3:17; 12:47), y más concretamente el perdón de pecados (Mt. 26:28; Ef. 1:7); la eliminación de nuestros pecados (Jn. 1:29; 1 Jn. 3:5); la limpieza o liberación de una mala conciencia (He. 10:22); la justificación (Ro. 4:25); la justicia (1 Co. 1:30); la condición de hijos (Gá. 3:26; 4:5-6; Ef. 1:5); el acceso confiado a Dios (Ef. 2:18; 3:12). Él es la luz del mundo (Jn. 8:12); el camino, la verdad, la resurrección y la vida (11:25; 14:6); nuestra sabiduría, nuestra justicia, santidad y redención (1 Co. 1:30); nuestra paz (Ef. 2:14); el segundo y último Adán (1 Co. 15:45); la cabeza de la Iglesia (Ef. 1:22); la piedra angular del templo de Dios (Ef. 2:20), y por este motivo no hay participación en sus beneficios excepto mediante la comunión con su persona. El don del Espíritu Santo (Jn. 15:26; Hch. 2; Gá. 4:6) nos une con Cristo en su muerte, resurrección y ascensión (Ro. 6:3 y ss.; Gá. 2:20; 6:14; Ef. 2:6; Fil. 3:20), de modo que somos limpiados (Ef. 5:26; 1 Jn. 1:7, 9), lavados de nuestros pecados (1 Co. 6:11; Ap. 1:5; 7:14) y renacidos como hijos de Dios (Jn. 1:12-13). Libres de la maldición del pecado, en Cristo tenemos la victoria sobre Satanás (Lc. 11:22; Jn. 14:30; Col. 1:13; 2:15; 1 Jn. 3:8), el mundo (Jn. 16:33; 1 Jn. 4:4; 5:4), la muerte, el temor a la muerte y el juicio (Jn. 11:25; Ro. 5:12 y ss.; 1 Co. 15:21, 55 y ss.; He. 2:15; 10:27-28). Mientras esperamos nuestra herencia celestial (Jn. 14:2; 1 P. 1:4) disfrutamos del principio de la vida eterna con la venida de la fe (Jn. 3:15, 36), hasta que se manifieste plenamente en gloria (Mr. 10:30; Ro. 6:22) con los nuevos cielos y la nueva tierra (2 P. 3:13; Ap. 21:1, 5) y la restauración de todas las cosas (Hch. 3:21; 1 Co. 15:24-28).

[377] La historia de la doctrina de la obra de Cristo carece de la controversia diáfana y de la formulación radical que caracterizan a los dogmas trinitario y cristológico. La rica diversidad de la enseñanza escritural proporciona toda una gama de perspectivas, todas las cuales contienen un núcleo de verdad. Cristo es profeta, sacerdote y rey; su muerte es rescate, sacrificio, satisfacción, pago, sanación y reconciliación. Surgieron paradigmas unilaterales que se relacionaron con conceptos divergentes del pecado. Cuando el pecado se entiende como falta de conocimiento, a Cristo se le ve como el Verbo que revela toda verdad, y que proporciona un ejemplo de virtud. Cuando el pecado se concibe más como un poder y no como una culpa, se acentúa la liberación o la redención por encima de la reconciliación. Otro paradigma muy extendido, que repudió Gregorio Nacianceno,⁷ decía que Cristo se entregó a sí mismo a Satanás como rescate, cebo o trampa (Job 40:24), y así lo venció mediante la astucia arrebatando a los humanos de su control.⁸ Las concepciones que enfocan la obra de Cristo como algo primariamente ejemplar o como una realidad mística en los creyentes son inadecuadas y cabe rechazarlas. Las mejores expresiones (Justino Mártir, la *Carta a Diogneto*, Ireneo) consideraban que el sacrificio de Cristo por nosotros fue una reconciliación completa con Dios, que garantizaba la salvación plena, el perdón y la vida eterna. En los escritos de Tertuliano y Agustín encontramos un fuerte énfasis en el elemento jurídico o de satisfacción del sacrificio, un énfasis que se remata en la Edad Media con la gran obra de Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* ("Por qué Dios se hizo hombre"). La contribución de Anselmo (contra Duns Scoto, que lo entendía como un acto arbitrario del poder divino, y Abelardo, que solo le atribuía importancia como ejemplo) fue su énfasis en la necesidad idónea de la muerte expiatoria de Cristo. En sus constituyentes esenciales, la enseñanza de Anselmo obtuvo

una importancia permanente en la teología posterior. Fue el primero en entender, y en entender con la máxima claridad, que la redención obtenida por Cristo no era una liberación, primariamente, de las consecuencias del pecado, de la muerte y del poder de Satanás, sino sobre todo del propio pecado y de la culpa que este genera. Así, la redención de Cristo consiste principalmente en la reconciliación entre Dios y la humanidad.

La Reforma situó esta doctrina en una perspectiva nueva y dentro de otro contexto. Para la Reforma, la expiación por el pecado (entendido principalmente como culpa) se convirtió en un elemento central en la obra de Cristo. El pecado tenía una naturaleza tal que despertó la ira de Dios, y solo la muerte expiatoria del Dios-hombre pudo satisfacer la justicia divina y aplacar esa ira. Se puso en nuestro lugar como garante del pacto, llevando sobre sí toda la culpa y el castigo por el pecado, y sometiéndose a la exigencia total de la ley de Dios. Por lo tanto, la obra de Cristo no consiste tanto en su humildad, no solo en su muerte, sino en su obediencia total (activa, así como pasiva) como profeta, sacerdote y rey. Calvino, en su Catecismo de Ginebra y en la edición de 1539 de su *Institución*,⁹ habló de la obra de Cristo bajo la rúbrica del oficio tripartito y, con el tiempo, numerosos teólogos reformados, luteranos y católicos romanos siguieron sus pasos. De este modo se distinguen claramente las facetas objetivas y subjetivas de la reconciliación. Dado que mediante su sacrificio Dios satisfizo los requisitos de la justicia de Dios, alteró objetivamente la relación entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, todas las otras relaciones entre criaturas. El beneficio primario del perdón de los pecados va acompañado de la liberación de la contaminación, la muerte, la ley y Satanás. Cristo es el único mediador entre Dios y la humanidad, el Salvador suficiente, el profeta máximo, el único sacerdote, el verdadero rey.

[378] No todos compartieron esta conclusión. En la Iglesia primitiva, los ebionitas consideraron a Cristo un mero profeta que, mediante su enseñanza y su ejemplo, dio poder al pueblo para luchar contra el pecado. Para los gnósticos, Cristo era un eón de la sabiduría divina, que apareció en el mundo bajo forma humana espectral para iluminarnos, liberarnos de las cadenas de la materia y hacernos πνευματικοί (espirituales). De igual manera, en las sectas dualistas, panteístas, apocalípticas y libertinistas de la Edad Media, la única importancia de Cristo radicaba en revelar a los humanos su naturaleza y su destino verdaderos y, en la era del Espíritu, alcanzar su auténtico potencial para convertirse en lo que era Cristo. La muerte y la resurrección verdaderas de Cristo tienen lugar en el renacimiento de cada persona. Estas ideas (la esencia del cristianismo se encuentra en el *espíritu* de Jesús *en nosotros* [*in nobis*]) seguían fermentando en tiempos de la Reforma, y produjeron una oposición contra el énfasis de Lutero y Calvino sobre la Palabra proclamada por Cristo *por nosotros* (*pro nobis*). Carlstadt, Franck, Schwenckfeld, Weigel y otros consideraron la confianza en la justicia imputada de Cristo un error peligroso; nuestra salvación, dijeron, no está en lo que Cristo hace fuera de nosotros y por nosotros, sino en lo que hace en nosotros y por medio de nosotros, en la comunión mística con Dios.¹⁰ Podemos hallar unos paradigmas semejantes en Jacob Böhme¹¹ y en la doctrina cuáquera de la luz interior.¹² La doctrina de la Iglesia relativa a la obra de Cristo recibió ataques no solo del misticismo, sino también del racionalismo. Los ejemplos incluyen la enseñanza de Stancaro de que Cristo es nuestro mediador solo en su naturaleza humana,¹³ y la negación de Johannes Piscator de la obediencia activa de Cristo.¹⁴ La enseñanza de la Iglesia rechaza conclusiones que consideran la obra de Cristo como algo primariamente ejemplar, o solo una realidad mística en los creyentes.

El desafío más grave a la doctrina de la satisfacción vicaria provino de los socinianos racionalistas, que también negaron las doctrinas de la Trinidad y de la deidad de Cristo. Bajo su punto de vista, la satisfacción no es bíblica, es innecesaria e imposible; un inocente no puede morir por los culpables. Las palabras “redención”, “reconciliación” y demás solo indican que Cristo nos ha mostrado el camino por el que podemos ser libres del servicio y el castigo del pecado, pero definitivamente no que había que aplacar a Dios con un sacrificio, dado que Dios estaba bien dispuesto en su gracia hacia nosotros, y nos ha dado a conocer este hecho en Cristo. La muerte de Cristo es necesaria para confirmar el amor de Dios por nosotros con una claridad inconfundible;¹⁵ el propósito de su resurrección fue demostrar mediante su ejemplo que quienes obedecen a Dios están libres de toda muerte y conceden al propio Cristo la capacidad de dar vida eterna a todos los que lo obedecen.¹⁶ Según los socinianos, la doctrina tradicional de la expiación sustitutiva abre la puerta a la despreocupación y a la impiedad; después de todo, si todos los pecados han sido expiados, tenemos libertad de pecar todo lo que queramos. Hugo Grocio intentó justificar la doctrina de la satisfacción por Cristo¹⁷ derivándola de la justicia “gubernamental” de Dios, una justicia externa a Dios a la que este está sujeto. Así, la satisfacción por Cristo se convirtió en un sufrimiento ejemplar e inmerecido destinado para disuadir a otros. La teoría gubernamental de Grocio influyó en la teología de Nueva Inglaterra de Jonathan Edwards y Timothy Dwight, así como en pensadores británicos como Hobbes, Locke, Coleridge, John Taylor, Priestley y otros, que sostuvieron que Cristo era una revelación del amor de Dios más que de su justicia, y que solo castiga el pecado mediante penas pedagógicamente útiles y “naturales” (consecuenciales). La muerte de Cristo tiene que ver con el modo en que nos cambia, no en cómo

satisface la ira de Dios. La crítica de Fausto Socino fue tan aguda y completa que los disidentes posteriores no pudieron hacer mucho más que repetir sus argumentos. Los remostrantes intentaron preservar la doctrina de la satisfacción de Cristo, pero de hecho adoptaron todas las objeciones planteadas contra ella.

[379] Aunque los teólogos ortodoxos plantearon serias objeciones a estas opiniones, la influencia sociniana marcó en gran medida la teología moderna mediante su revisión de la doctrina del oficio y la obra de Cristo. Las teorías modernas de la expiación sustituyen la doctrina jurídica de la satisfacción (que Cristo satisface la justicia de Dios en nuestro lugar), con el énfasis puesto en que Cristo actúa de una manera ética personal para producir un cambio moral en nosotros, ya sea en nuestra mente, nuestro corazón o nuestra voluntad. Según el pensamiento idealista de Schelling y Hegel, el Jesús histórico tiene poca importancia; lo crucial es la *idea* del mundo que se aparta de Dios y que regresa a él. El mundo y la humanidad, al estar sujetos como lo están al tiempo y a la finitud, son el Dios que sufre y que muere.¹⁸ La reconciliación de Dios es un momento objetivo y necesario en el proceso cósmico: Dios se reconcilia consigo mismo y regresa a él desde un estado de alejamiento.¹⁹ La existencia misma es la encarnación de la deidad; el proceso cósmico es la historia de la pasión de Dios y al mismo tiempo la vía de redención de Aquel que fue crucificado en la carne.²⁰ Según A. Drews, un mediador de redención no es ni siquiera una posibilidad, porque toda redención es autorredención por Dios en nosotros, porque Dios es la esencia de un ser humano, y en los humanos él mismo alcanza la consciencia de sí y la libertad espiritual.²¹ Somos salvados por una deidad inmanente que habita en todos los humanos y los lleva a la salvación por medio del sufrimiento y de la muerte. En este caso, el perdón de los pecados no puede preceder a la renovación moral o la

santificación, sino que viene después de ellas; nos convertimos en hijos de Dios una vez hemos sido renovados.²² La faceta subjetiva y ética de la religión domina la objetiva; la religión se convierte en un asunto de moralidad y de autosalvación.

Después de los ataques de Drews y otros no hubo escasez de intentos por recuperar la persona y la obra de Cristo, sobre todo por parte de Schleiermacher y Ritschl. Schleiermacher planteó una reconciliación mística efectuada en nosotros por Cristo, mientras que Ritschl convirtió a Cristo en el hombre perfecto que trae a la humanidad el reino moral de Dios. Aunque Schleiermacher usó el lenguaje de la Iglesia (recurriendo incluso a las palabras sobre los tres oficios), su concepto de la comunión mística con Cristo no hizo justicia a la realidad del pecado y de la culpa, y entendía la redención desde un punto de vista demasiado unilateral, desde la perspectiva estética como armonía con el mundo. Ritschl intentó centrar de nuevo la atención en el Jesús histórico y en su obediencia perfecta y su fidelidad vocacional hasta el punto de morir, pero rechazó todo concepto del juicio y de la ira divina en favor de un Dios entendido solo como amor. Para Ritschl y todos los que le sucedieron (Kaftan, Herrmann, Harnack), el cristianismo solo es un tema ético que consiste en vivir conforme a la voluntad de Dios, y la muerte de Cristo es un medio *pedagógico* para alcanzar ese fin. Jesús no es el *contenido* constituyente del evangelio; solo es un *guía* al Padre, alguien que en persona puso en práctica su poder en el amor.²³

[380] En otros países también se hicieron intentos parecidos de reconstruir desde el punto de vista místico o ético la doctrina de la obra de Cristo.²⁴ Al principio, la teología moderna mostró poco interés por la doctrina de la expiación (*verzoening*).²⁵ Aquí el problema era el pecado: la teología moderna tenía un concepto muy elevado de la

capacidad moral humana, y se contentaba con un Jesús profeta, ejemplo e ideal moral. El pecado es un defecto, un obstáculo para el desarrollo humano que será superado cuando más y más personas recorran el camino que abrió Cristo. En realidad, la expiación no es necesaria; lo que hace falta es el llamado a seguir a Jesús y a perseverar en la bondad moral. Aun cuando se produjo insatisfacción con la teología moderna, notablemente en los países angloparlantes,²⁶ y se enfatizó de nuevo la expiación, se siguió rechazando la concepción de la muerte de Cristo como sustitución vicaria. Gradualmente, el centro de gravedad pasó de la obra objetiva de Cristo al cambio subjetivo en nosotros. Horace Bushnell entendió el sufrimiento de Cristo como una especie del carácter sustitutivo de todo amor sufriente, y de igual manera John McCleod Campbell infirió el sufrimiento de Cristo a partir del amor de Dios, no de su justicia. Cristo ofreció al Padre un *arrepentimiento vicario* a nuestro favor; la expiación no es legal, sino moral y espiritual, y no se nos imputa jurídicamente, sino de forma mística y ética. Esta misma vía de pensamiento fue la que siguieron Thomas Erskine, R. C. Moberly, F. D. Maurice, R. J. Campbell y otros,²⁷ y la teología en Francia y en Suiza siguió los mismos pasos: poco a poco, la doctrina de la satisfacción vicaria dejó paso a la concepción mística, ética o moral de la obra de Cristo.²⁸ Un elemento común a todos estos esfuerzos es un rechazo de todo concepto de sustitución penal, acompañado del fuerte deseo de mantener la creencia de que la muerte de Cristo ha sido y sigue siendo fuente de ricas bendiciones para la raza humana. Además, es posible participar de esas bendiciones al unirnos de alguna manera con Cristo. A pesar de todas estas reconstrucciones modernas, la confesión del sufrimiento y la muerte vicarios de Jesús permanece viva en la Iglesia, y todavía se defienden, frecuente y más o menos decisivamente, también en la teología.²⁹

JESÚS EL MEDIADOR

[381] Desde el principio, la creencia de que Jesús es el Cristo ha sido el núcleo y la esencia de la confesión cristiana. Según el paradigma bíblico, Jesús es el mediador ungido, quien cumple el oficio de profeta, sacerdote y rey. Es el mediador perfecto entre Dios y el hombre, porque él mismo es verdadero Dios y verdadero hombre. Todos los que están en comunión con Cristo son llamados “cristianos” (Hch. 11:26), y son ungidos para ser profetas, sacerdotes y reyes en él. En los escritos apostólicos muy pronto se unieron los nombres “Jesús” y “Cristo” de la manera más estrecha posible, y fueron mutuamente explicativos, de la misma manera que la persona de Cristo se conoce partiendo de su obra y la obra de Cristo se revela por medio de su persona. El nombre, que en griego se reproduce como Ἰησους y en latín como *Jesus*, *Jhesus* o *Hiesus*, era frecuente entre los israelitas y se escribe יְהוֹשֻׁעַ (Dt. 3:21; Jue. 2:7), o bien יֵשׁוּעַ (Éx. 17:9; Nm. 13:16; Jos. 1:1; Jue. 2:6; 1 S. 6:14, 18; 2 R. 23:8; Hag. 1:1; Zac. 3:1); a veces aparece con la forma abreviada הוֹשֻׁעַ (Nm. 13:8; 2 R. 15:30; Neh. 10:23; Os. 1:1) o bien יֵשׁוּעַ (Esd. 2:2, 6; Neh. 7:7, 11, 39, etc.). Independientemente de la forma o de su derivación, hoy en día muchos eruditos entienden que el nombre está formado por שְׁוֹעַ y הוֹ, de manera que su significado es “Yahvé es ayuda o salvación” (cf. aproximadamente la misma combinación, en orden inverso, en el nombre יִשְׁעִיהוּ, Is. 1:1).³⁰ Moisés puso intencionadamente a Oseas, hijo de Nun, el nombre Josué (Nm. 13:8, 16), y en Mateo 1:21, José, por mandato expreso del ángel, dio a su hijo el nombre Jesús, porque este salvaría a su pueblo de sus pecados. Aunque de vez en cuando este nombre se ponía a otras personas (Hch. 7:45; Col. 4:11; He. 4:8), pertenece a Jesús en un sentido único. Por consiguiente, los creyentes se llaman por el nombre de Cristo, dado que no se trata del

nombre personal e histórico, sino del oficial, y en comunión con este Cristo, ellos mismos son ungidos como profetas, sacerdotes y reyes.

Aparte de este nombre histórico y oficial, en la Escritura a Cristo se le atribuyen muchos otros nombres. Se lo llama Hijo de Dios, el unigénito, el Hijo amado de Dios, el Verbo, la imagen de Dios, el reflejo de la gloria de Dios y la imagen misma de su sustancia, el primogénito de toda creación, Dios verdadero y vida eterna, Dios a quien hay que alabar sobre todo (o, más correctamente, “Dios sobre todo, que debe ser alabado por siempre” [Ro. 9:5]), Emmanuel. También se lo llama el Hijo del hombre, el hijo de José y David, el nazareno (Mt. 2:23), el galileo, el segundo Adán, el primogénito de todas las criaturas y el primogénito de los muertos. Por último, por lo que respecta a su oficio y su trabajo, se lo llama profeta, rabí, maestro, sacerdote, gran o sumo sacerdote, siervo del Señor, Cordero de Dios, rey, rey de reyes, el Señor, Señor de la gloria, Señor de señores, cabeza de la Iglesia, esposo de la Iglesia, pastor y obispo de almas, pionero y perfeccionador de la fe, pionero de la salvación, el camino, la verdad y la vida, el pan de vida, el príncipe de vida, la resurrección y la vida, el pastor de las ovejas, la puerta del redil, la luz del mundo, la estrella brillante de la mañana, el león de la tribu de Judá, el amén, el testigo fiel y verdadero, el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin, el juez de vivos y muertos, el heredero de todas las cosas por quien, en quien y para quien han sido todas creadas. Todos estos nombres demuestran suficientemente la dignidad incomparable y el lugar totalmente único que pertenecen a Cristo.³¹ Él es el mediador tanto de la Creación como de la recreación.

La palabra *μεσιτης* aparece en la Septuaginta, en Job 9:33. Denota al rescatador o ayudador (árbitro) que Job desearía que estuviera entre Dios y él. En el Nuevo Testamento este nombre se da solo a Moisés (Gá. 3:19-20) y a Cristo (1 Ti.

2:5; He. 8:6; 9:15; 12:24), mientras que el verbo μεσιτευειν (actuar como intermediario, intervenir) se usa una vez con referencia a Dios (He. 6:17). Para hablar de alguien que adopta una posición entre dos partes para reconciliarlas (Dt. 5:5), la palabra “mediador” se usa eminentemente para describir el lugar que ocupa la persona de Jesús y el carácter de su obra. Aunque la idea es integral a todas las religiones, solo se plasma en Jesucristo. No es una tercera parte entre Dios y nosotros, sino que él mismo es el Hijo de Dios y al mismo tiempo el Hijo del hombre, cabeza de toda humanidad, Señor de la Iglesia. No es que medie entre dos partes: en su propia persona es las dos partes.

Incluso dentro de este marco, los teólogos reformados debatieron preguntas como por ejemplo si Cristo fue el mediador en ambas naturalezas o solo en la humana (Stancaro). Los teólogos luteranos y reformados insistieron en que Cristo fue mediador en ambas naturalezas, que había sido nombrado como tal desde la eternidad, y que había cumplido el oficio de mediador ya en los tiempos del Antiguo Testamento.³² Porque aunque es cierto que Cristo se hizo carne solo cuando fue el tiempo, fue elegido y nombrado mediador desde la eternidad. Como el Hijo estaba en el principio con Dios y era Dios, su elección como mediador no se produjo aparte de él, sino que lleva el carácter de un “pacto de salvación” (*pactum salutis*). La redención es una obra conjunta de Padre, Hijo y Espíritu. En el mismo sentido en que el Padre era Padre de sus hijos desde la eternidad y el Espíritu Santo fue el consolador de los creyentes desde la eternidad, el Hijo fue nombrado mediador desde la eternidad, y comenzó su trabajo justo después de la Caída. Ya dentro del Antiguo Testamento [dispensación] estuvo activo como profeta, sacerdote y rey.³³ Dado que, inmediatamente después de la Caída, el mundo fue entregado al Hijo como mediador con el propósito de la expiación y de la redención, el oficio real

destaca en la obra de Cristo, sobre todo en el Antiguo Testamento. Sin embargo, el señorío de Cristo es muy distinto del de los gobernantes terrenales. Prefigurado en la monarquía teocrática davídica, es una monarquía en nombre de Dios, sujeta a su voluntad, destinada a llevar todas las cosas a honrar a Dios. No es una monarquía de violencia y de armas; gobierna por Palabra y por Espíritu, por gracia y por verdad, por justicia y por rectitud. Este rey, en consecuencia, es al mismo tiempo profeta y sacerdote. Su poder va destinado a usarse en servicio de la verdad y de la justicia.

Por este motivo hay quienes objetan a la idea de un oficio real o, en el caso de Cristo, usan el título de rey metafóricamente.³⁴ Otros rechazaron la distinción entre los tres oficios o reconocieron solo uno a costa de los otros. De hecho, a muchos les parece mejor, en el caso de Cristo, no hablar de un oficio, sino de un llamamiento personal, porque [la idea de] oficio pertenece al ámbito de una comunidad jurídica, mientras que el reino de Cristo es de amor, no de justicia.³⁵ “Oficio” es distinto de “llamamiento” en el sentido de que conlleva el nombramiento de un gobierno, y este es precisamente el motivo por el que “oficio” es el término que hay que usar al respecto de Cristo. Esto es así porque él no asumió la dignidad del propio mediador: Dios lo eligió, llamó y nombró (Sal. 2:7; 89:19-21; 110:1-4; 132:17; Is. 42:1; He. 5:4-6). El nombre “Cristo” no es un nombre profesional, sino el nombre de un oficio, un título, una dignidad que Jesús puede reclamar porque ha sido elegido por el propio Dios. Bajo el antiguo pacto especialmente, los reyes eran ungidos (Jue. 9:8, 15; 1 S. 9:16; 10:1; 16:13; 2 S. 2:4; 5:3; 19:10; 1 R. 1:34, 39; 2 R. 9:1-3; 11:12; 23:30), probablemente con óleo santo (1 R. 1:39; Sal. 89:20). “Ungido” era el título del rey teocrático (Sal. 20:6; 28:8; 84:9; 89:38, etc.). La unción con óleo era un símbolo de la consagración divina, de estar provisto del

Espíritu de Dios (1 S. 10:1, 9-10). Así, Cristo fue ungido por el Espíritu Santo (Is. 11:2; 42:1; 61:1; Sal. 2:6; 45:7; 89:20; Lc. 4:18; Jn. 3:34; Hch. 4:27; 10:38; He. 1:9), en la ocasión de su concepción por el Espíritu Santo (Lc. 1:35) y durante su bautismo a manos de Juan (Mt. 3:16; Mr. 1:10; Lc. 3:22; Jn. 1:32). Es como el rey ungido, justo, siervo del Señor, como inicia su ministerio público y funda un reino de Dios que, aunque ahora existe solo espiritual y moralmente, está destinado un día a manifestarse también externa y físicamente en la ciudad de Dios, de la que serán expulsados todos los impíos y en la que Dios será el todo en todos. Dado que es un rey así, un rey en el sentido verdadero y pleno, su condición de rey incluye los oficios profético y sacerdotal.

[382] Sin embargo, muchos teólogos objetan al oficio triple de Cristo basándose en que un oficio es indistinguible de los otros dos.³⁶ Es cierto que ninguna actividad de Cristo puede restringirse exclusivamente a un oficio, y separar actividades específicas de la vida de Jesús y asignar algunas a su oficio profético y otras a su oficio como rey es un enfoque atomista. Cristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos; es en sí mismo, en su persona total, profeta, sacerdote y rey. Todo lo que es, dice y hace manifiesta esa dignidad tripartita. Por tomar solo dos ejemplos: sus milagros son señales de su enseñanza (Jn. 2:11; 10:37, etc.), pero también una revelación de su compasión sacerdotal (Mt. 8:17) y de su poder real (Mt. 9:6, 8; 21:23). En su oración intercesora se evidencia no solo su oficio como sumo sacerdote, sino también como profeta y como rey (Jn. 17:2, 9-10, 24). Es cierto que, en sus actividades como nuestro mediador, puede adquirir más relevancia uno o más de los oficios: el oficio profético en tiempos del Antiguo Testamento y su ministerio en la tierra; el oficio sacerdotal más en su sufrimiento y en su muerte; su oficio como rey en su estado de exaltación. Pero en realidad él tiene los tres

oficios al mismo tiempo, y ejerce coherentemente los tres a la vez tanto antes como después de su encarnación, tanto en el estado de humillación como en el de exaltación. Cristo, en su calidad tanto de Hijo como de imagen de Dios, por sí mismo y también como mediador y salvador nuestro, tenía que cumplir los tres oficios. Tenía que ser profeta para conocer y manifestar la verdad de Dios; sacerdote para consagrarse a Dios y, en nuestro lugar, ofrecerse a él; rey para gobernarnos y protegernos conforme a la voluntad de Dios. Enseñar, reconciliar y guiar; instruir, adquirir y aplicar la salvación; sabiduría, justicia y redención; verdad, amor y poder; las tres cosas son esenciales para la completitud de nuestra salvación. En la relación Dios-humanidad, Cristo es profeta; en su relación humanidad-Dios es sacerdote; en su preeminencia sobre toda la humanidad es rey. Mientras que los racionalistas admiten solo el oficio profético de Cristo, los místicos solo el sacerdotal, los mileniaristas solo el real, la Escritura, atribuyéndole coherente y simultáneamente los tres oficios, lo describe como nuestro profeta jefe, nuestro único [sumo] sacerdote y nuestro rey eterno. Es siempre las tres cosas, en conjunción, nunca la una sin la otra: poderoso en palabra y en obra como rey y lleno de gracia y de verdad en su gobierno real.

[383-84] En la totalidad de su persona y su obra, este Cristo es una revelación del amor divino. Esto significa, por un lado, que es un error considerar la obra de Cristo solo como revelación de la justicia punitiva de Dios. Esto convertiría al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo en una deidad pagana cuya ira hay que prevenir mediante sacrificios. Sin embargo, también es un error entender la muerte de Cristo solo como demostración del amor divino, al menos no el amor como solemos concebirlo;³⁷ también es un acto de justicia divina. La disyunción gnóstica y marcionista entre el Dios de ira y de venganza del Antiguo Testamento y el Dios de amor y de misericordia del Nuevo

es algo ajeno a la Escritura. Yahvé Elohim en el Antiguo Testamento, aunque justo, santo, celoso de su honra y lleno de ira contra el pecado, también es un Dios de gracia, misericordia, rápido para perdonar y abundante en amor inquebrantable (Éx. 20:5-6; 34:6-7; Dt. 4:31; Sal. 86:15, etc.). No existe antítesis alguna entre el Padre y Cristo; el Padre es en sí mismo el Salvador (σωτηρ; Lc. 1:47; 1 Ti. 1:1; Tit. 3:4-5), aquel que en Cristo reconcilia al mundo consigo mismo, no teniendo en cuenta sus transgresiones (2 Co. 5:18-19). Por consiguiente, Cristo no indujo primero al Padre, mediante su obra, al amor y a la gracia, porque el amor del Padre es antecedente y se manifiesta en Cristo, quien es en sí mismo un don del amor divino (Jn. 3:16; Ro. 5:8; 8:32; 1 Jn. 4:9-10). No existe conflicto entre la justicia de Dios y su amor. La justicia y la ira de Dios no se oponen a la gracia, sino que en cierto sentido están incluidas en ella; en el sacrificio expiatorio de Cristo, por fe, se abrió un camino para justificar a los impíos por la gracia; y la gracia por la que somos justificados se plasmó en el camino de la justicia y de la santidad. “Oculto tras la ira, como agente final, está el amor, de igual modo que el sol se oculta tras nubes de tormenta” (Delitzsch).

Esto nos induce a preguntar: ¿fue necesaria la muerte de Cristo? ¿Fue arbitraria (Duns Scoto)? La encarnación, así como la satisfacción de la muerte de Cristo no son necesarias en un sentido absoluto; no son una necesidad impuesta a Dios desde el exterior o de la que él no puede eximirse, pero son necesarias como actos que coinciden con sus atributos y los manifiestan de una forma esplendida para su gloria. Hay una serie de motivos que nos llevan a esta conclusión. Primero, la Escritura enseña que Dios hace todas las cosas para él (Pr. 16:4; Ro. 11:36). El fundamento último y el propósito definitivo, también de la encarnación y de la satisfacción de Cristo, debe radicar en Dios mismo. Por propia voluntad envió a su Hijo al mundo como expiación

por nuestros pecados, de modo que se manifestasen así sus atributos y sus perfecciones. En su omnipotencia, sabe cómo usar [incluso] el pecado como medio para glorificarse. Segundo, la Escritura enseña que Dios, como el único ser absolutamente justo y santo, odia el pecado con un aborrecimiento divino (Gn. 18:25; Éx. 20:5; 23:7; Sal. 5:6-7; Nah. 1:2; Ro. 1:18, 32). El pecado no puede existir sin suscitar el odio y el castigo divinos. Si Dios reconociese la validez del pecado y confiriera a Satanás unos derechos iguales, se negaría a sí mismo. Tercero, Dios es sin duda alguna el Padre de la humanidad, pero será una actitud unilateral y conducente al error tomar solo este apelativo (sin tener en cuenta otros como creador, gobernador, soberano, legislador y juez) como la revelación plena de Dios. Dios no es solo una parte ofendida que puede cancelar deudas y perdonar insultos, sino que él mismo es el dador, protector y vengador de la ley. Es la justicia en persona, y como tal no puede perdonar el pecado si no hay expiación (He. 9:22). Dios no necesita restaurar la justicia ni anularla por gracia, sino que permite que ambas se manifiesten en la cruz de Cristo. Cuarto, la ley moral como tal no es una ley arbitraria y positiva, sino una ley fundamentada en la naturaleza del propio Dios. Por consiguiente, es inquebrantable e inviolable. En consecuencia, Cristo no vino a abolir la ley, sino a cumplirla (Mt. 5:17-18; Ro. 10:4). Mantuvo su majestad y su gloria; y la fe, en consecuencia, no abroga la ley, sino que la confirma (Ro. 3:31). Quinto, entre las numerosas características del pecado que aparecen en la Escritura, es un crimen contra la santa majestad de Dios y, como es pertinente, merece el castigo de la muerte (Ro. 1:32; 3:19). Por último, el pecado es tan enorme “que Dios, en lugar de... dejarlo sin castigo, lo castigó en su Hijo amado, Jesucristo, con la muerte amarga y vergonzosa en la cruz”.³⁸ Si se pudiera haber obtenido la justicia de cualquier otra manera, Cristo habría muerto para

nada (Gá. 2:21; 3:21; He. 2:10). En resumen, la encarnación y la satisfacción de Cristo se produjeron con el fin de que Dios volviera a ser reconocido y honrado como tal por parte de sus criaturas. En Cristo, Dios se reveló de nuevo, restauró su soberanía, justificó todas sus perfecciones, glorificó su nombre y mantuvo su deidad.

[385] La creencia de que la muerte de Cristo como expiación (satisfacción) por el pecado fue necesaria se ha encontrado, y sigue encontrándose, con una resistencia feroz. Una antigua postura en los círculos cristianos más amplios opone la justicia y el amor, el evangelio y la ley, el Antiguo Testamento y el Nuevo. Bajo este punto de vista, Dios es solo un Padre amoroso, nunca un juez que castiga el pecado. La religión cristiana no tiene nada que ver con la ley y la satisfacción o la justicia; es un programa moral-espiritual de salvación. Solo el Estado es la esfera de la ley y del castigo, y está totalmente separado del evangelio de gracia. El cristianismo siempre ha rechazado esta yuxtaposición marcionista de los opuestos. Como vimos en la sección anterior, es erróneo establecer un contraste claro entre la justicia y el amor de Dios. Si el pecado no merece castigo, tampoco hay gracia. Quienes niegan la justicia, por lo tanto, niegan también la gracia. Tampoco es correcto oponer la justicia a la religión (concebida como moralidad). Ambas se fundamentan en el derecho divino de Dios y su exigencia justa para con sus criaturas. El servicio a Dios por amor encaja con su ley y refleja la propia naturaleza de Dios. La auténtica religión no pretende abrogar la ley; toda religión y toda moralidad presuponen una ley. Dios desea que lo amemos a él y a su ley, incluso sin contar con el pecado, como norma de nuestras vidas. Dejar a un lado esto en nombre del amor arrebató al evangelio su esencia. Entonces el perdón no tiene realidad objetiva, es solo una consciencia subjetiva de que los pecados no son culpables y no merecen castigo. De hecho, no hay ninguna necesidad

de perdón. La santificación es un autodesarrollo autónomo. Con una trágica ironía, la carga de la autosalvación regresa bajo el disfraz del rechazo del legalismo. ¿Podría Dios renunciar voluntariamente a su derecho a la satisfacción, al menos teóricamente? En cierto sentido, esta es una pregunta secundaria, pero la cuestión más importante en este caso es insistir en que no usemos el perdón en oposición a la satisfacción, como si fueran mutuamente excluyentes. La Escritura no solo los relaciona (Lv. 4:31; Ro. 3:24-26; He. 9:22), sino que lo hace de tal manera que es exactamente la satisfacción la que abre el camino al perdón. A diferencia de las deudas económicas, donde la satisfacción cancela la obligación, las deudas morales personales las tiene que pagar la persona. Permitir que haya un sustituto en lugar de la persona culpable es siempre un acto de gracia. La satisfacción es algo que Cristo da a Dios, pero el perdón es algo que Dios nos da a nosotros. Para Dios, la satisfacción de Cristo abre el camino (sin violar sus derechos) para perdonar pecados por gracia, justificando así a los impíos. Esto supone un enorme consuelo para los creyentes cuando les acusa su conciencia; la satisfacción (expiación) perfecta de Cristo es la garantía de nuestro perdón absoluto, irrevocable y eterno.

LA MUERTE DEL CRISTO OBEDIENTE POR NOSOTROS

[386] La obra que Cristo hizo por los suyos consistió, en general, en su obediencia absoluta y total a la voluntad de Dios (Mt. 3:15; 20:28; 26:42; Jn. 4:34; 5:30; 6:38; Ro. 5:19; Gá. 4:4; Fil. 2:7-8; He. 5:8; 10:5-10, etc.). En teología, este concepto profundo no ha recibido a menudo la atención que merece. Con frecuencia, el sufrimiento de Cristo se ha separado de su acto de obediencia, convirtiéndolo en objeto de piadosa reflexión para imitación de mártires y monjes, ascetas, mendigos y flagelantes. De este modo, la obediencia activa de Cristo se vuelve ambigua o, como en el

caso de Piscator, incluso se niega.³⁹ Los teólogos reformados consideraban que toda la vida de Cristo, desde su concepción hasta su muerte, tuvo una naturaleza sustitutiva, siendo un acto totalmente voluntario de negación de sí mismo, una ofrenda presentada al Padre en la condición de cabeza de la nueva humanidad, que es Jesús. Es una sola obra que el Padre le asignó y que él concluyó mediante su muerte (Jn. 4:34; 17:4; 19:30). Nacido bajo la ley (Gá. 4:4), en semejanza de carne pecadora (Ro. 8:3), en su encarnación se despojó a sí mismo y tomó forma de siervo; se humilló constantemente y se hizo obediente hasta la muerte (Fil. 2:7-8; 2 Co. 8:9). De modo que se trata de un único ministerio y una sola obediencia, que otorga “justificación vivificante” (δικαίσις ζωής) a muchos (Ro. 5:18-19). Por consiguiente, es totalmente contrario a la Escritura restringir la obra “satisfactoria” (expiatoria) de Cristo a su sufrimiento. La redención que obtuvo para nosotros es también la redención completa de toda la persona, cuerpo y alma. La renovación total de todas las cosas es fruto de su obediencia, aunque ahora solo la experimentamos en parte, particularmente como liberación de la culpa y del poder del pecado. Toda la persona de Cristo, tanto en su obediencia activa como pasiva, es la garantía completa de toda la redención que Dios en su gracia concede a personas individuales, a la humanidad y al mundo.⁴⁰

[387] Mientras que en siglos anteriores Piscator y muchos otros excluyeron la obediencia activa de Cristo de su obra mediadora, en la teología moderna su obediencia pasiva se malinterpreta con mucha frecuencia, o se niega por completo y se rechaza. La teología moderna tiende a rechazar todos los conceptos de satisfacción de la justicia divina, y prefiere ver su vida como un mero caso ejemplar de obediencia santa, moral. Su importancia redentora radica en transferir a sus seguidores, de alguna manera, esa fidelidad vocacional. Bajo la influencia de Hegel, resurgió la

idea antigua de que Dios se hizo humano para que pudiéramos convertirnos en sus hijos, lo cual redirigió la atención a la propia encarnación como el acto salvador. Para Schleiermacher y otros, la consciencia de Dios altamente desarrollada que tenía Jesús es el camino a nuestra salvación. Otros adoptaron su posición en la *obra* de Cristo, y la reformularon en términos de edificar el reino de Dios en la Tierra por medio de la solidaridad con el sufrimiento humano. En su calidad de Hijo del Hombre entró en la comunión humana del sufrimiento y de la muerte, cargando sobre sí sus penas y sus enfermedades, y mediante su vida y su muerte demostró qué es el amor y qué es capaz de hacer. Algunos llevan esto incluso hasta una expiación universal, que cubre los pecados de toda la raza humana.

Esta diversidad de opiniones sobre la muerte de Cristo se justifica a veces con la afirmación de que la propia Escritura no tiene un concepto definitivo, y así legítima distintas teorías de la expiación. Es mejor admitir que si bien es cierto que existe una rica diversidad de imágenes en el Nuevo Testamento que explican la muerte de Cristo y no basta con una fórmula única, hay una explicación consistente. Es necesario poner en la perspectiva correcta las teorías sobre la expiación. Frente a aquellos que les dan demasiada importancia, tenemos que recordarnos que lo que nos salva es la muerte de Cristo, no una doctrina o una teoría sobre ella. El poder de la muerte de Cristo es independiente de la interpretación más o menos clara que podamos hacer de ella. Al mismo tiempo, esto no significa que los paradigmas sobre la expiación se puedan tratar como una serie de hipótesis todas las cuales tienen el mismo derecho a existir. La cuestión es qué elementos de todas estas ideas están de acuerdo con la Escritura y qué enseña la propia Escritura sobre la importancia y el poder de la muerte de Cristo. Para esto la imagen general está muy clara. Cristo Jesús fue enviado por el Padre, entró en

nuestra existencia, llevó sobre sí la culpa de nuestros pecados, entregó su vida como Cordero de Dios por los pecados del mundo, como rescate, y habiendo concluido su obra sacerdotal sigue intercediendo por nosotros. Dentro de este marco, la Escritura ilumina numerosos aspectos. Como la persona, la obra mediadora de Cristo es tan multifacética y rica que no puede captarse con una sola palabra ni resumirse en una única fórmula.

En los Sinópticos, Cristo aparece en escena como predicador y fundador del reino de Dios. Ese reino incluye en su interior el amor del Padre, el perdón de pecados, la justicia y la vida eterna; y Jesús, en su capacidad como Mesías, se atribuye el poder de conceder todos estos beneficios a sus discípulos. Da su vida en rescate por muchos, parte su cuerpo y derrama su sangre para inaugurar y confirmar el nuevo pacto con todas sus bendiciones (Mt. 20:28; 26:28). En Hechos de los apóstoles, la muerte de Cristo se presenta especialmente como un crimen espantoso del que fue víctima Cristo a manos de unos hombres sin ley, pero que a pesar de ello estuvo desde la eternidad incluida en el consejo de Dios (Hch. 2:23; 4:28; 5:30). Levantado de entre los muertos y exaltado como Señor, concede el arrepentimiento y el perdón de los pecados (Hch. 2:36; 4:12; 5:31). Para Pablo, la cruz fue el gran escándalo mediante el cual complació a Dios salvarnos y concedernos en él sabiduría y justicia, santificación y redención, salvación y vida eterna (Ro. 3:24; 1 Co. 1:30; 2 Co. 5:21; Gá. 3:13). La carta a los Hebreos describe a Cristo especialmente como el sumo sacerdote perfecto y eterno que, perfeccionado mediante el sufrimiento (2:10; 5:9), mediante su sacrificio perfecto llevó los pecados de su pueblo (7:27; 9:26; 10:12), y sigue actuando como sumo sacerdote en el cielo a nuestro favor (7:3, 25; 8:1; 9:14; 10:12 y ss.). Pedro define el sufrimiento de Cristo como el de un cordero que llevó nuestros pecados, nos redimió de

nuestra vana manera de vivir y nos dejó un ejemplo para que sigamos sus pasos (1 P. 1:18 y ss.; 2:21 y ss.). Y Juan nos da a conocer a Cristo como cordero y como león, como vida y luz, el pan y el agua de vida, el grano de trigo que, al morir, da fruto, y como el buen pastor que da su vida por las ovejas; como el Salvador que da vida al mundo, como el alfa y la omega, el principio y el fin, el primero y el último, etc. Todos estos atributos no se excluyen mutuamente, sino que se complementan, enriqueciendo nuestro conocimiento de la obra de Cristo.

Así, las numerosas y diversas teorías no son falsas como tales; solo son incompletas e incurren en el error cuando se vuelven exclusivas y, especialmente, cuando se usan para negar el carácter propiciatorio de la muerte de Cristo. Incluso los paradigmas místicos y éticos que mencionamos antes apelan legítimamente a datos escriturales clave. Cristo, mediante su encarnación, en su persona produjo la unión de Dios y la humanidad y, como tal, es el representante de Dios para nosotros y nuestro representante ante Dios: el Emmanuel que, como profeta, nos da a conocer a Dios, y como sacerdote se consagra al Padre para nuestro beneficio. Vino a la Tierra a cumplir su vocación, a fundar el reino de los cielos, a confirmar el nuevo pacto en su sangre; y para hacerlo, se sometió a la voluntad del Padre, se hizo obediente hasta la muerte y, mediante su sufrimiento y su muerte, pronunció el “amén” sobre el juicio justo que Dios emitió contra la muerte. Su sufrimiento no fue solo una expiación por nuestros pecados y un rescate por nuestra redención, sino que en su muerte la comunidad de creyentes fue crucificada con él, y en su resurrección esta comunidad se levantó de la tumba. Cristo nunca estuvo solo; siempre mantuvo la comunión con la humanidad cuya naturaleza había adoptado. No debemos olvidar ninguno de estos énfasis, sino unirlos para formar un

todo más unificado, detectando la unidad que subyace en ellos conforme a la Escritura.

[388] Aun así, aunque las ideas místicas y éticas relativas a la muerte de Cristo no son incorrectas de por sí, por sí mismas son incompletas e insuficientes. Lo irónico del caso es que no se pueden ni siquiera mantener a menos que se vinculen con la concepción sustitutiva-expiatoria del sufrimiento y la muerte de Cristo, un concepto que estas teorías erradican y al que se oponen sistemáticamente. El denominador común en los conceptos místicos y éticos modernos sobre la muerte de Cristo, a pesar de las considerables diferencias entre ellos, es la transmutación de la satisfacción objetiva a una reconciliación subjetiva, y un reemplazo de la visión sustitutiva-expiatoria del sufrimiento de Cristo por otra solidaria-reparadora. Se nos dice que Cristo no nos salva al cargar con la culpa de nuestro pecado y soportar nuestro castigo, sino mediante su vida santa y ejemplar, que dejó una influencia permanente en el mundo y generó una nueva situación religioso-moral en la que se disuade a las personas de pecar y son atraídas por el amor de Dios para convertirse en seres mejores. En realidad, Cristo no obtuvo estos beneficios, sino que solo creó el potencial (o la posibilidad) de nuestra redención mediante la influencia espiritual y moral que ejerce a través de su poderoso ejemplo.

Es en este sentido en el que algunos teólogos se niegan a hablar de un “oficio” de Cristo, y hablan solo de una “vocación” o llamamiento. Existe una enorme diferencia entre estos términos. El segundo no reconoce el carácter que Dios atribuyó a la misión de Cristo, y lo reduce a una mera persona humana de grandes dones o genialidad, que siente que tiene un deber para con Dios y para con la humanidad. Entonces no recibe una revelación especial y una misión única de parte del propio Dios. Sin embargo, este punto de vista no explica adecuadamente la muerte de

Cristo ni hace justicia a los hechos reconocidos en la Biblia relativos a la conciencia que nuestro Señor tenía de su oficio. Está claro que Jesús fue consciente de su misión desde el principio, no solo después de la confesión de Pedro cuando dijo que era el Cristo (Mt. 16:20 y ss.); esto es evidente a partir del hecho de que fue bautizado por Juan (sobre todo en Juan 1), su aplicación a sí mismo de la profecía de Isaías (Lc. 4:21), la predicción que, siendo el esposo, sería arrebatado a sus discípulos (Mr. 2:20), y por último la comparación entre sí mismo y Jonás (Mt. 12:40), y a la serpiente de bronce en el desierto (Jn. 3:14). Según el apóstol Pedro en Pentecostés, Jesús fue entregado a quienes lo mataron “por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios” (Hch. 2:23). La muerte de Jesús no fue un accidente; tenía que suceder. Ni Mateo 26:39, 42, ni Hebreos 5:7 contradicen esto cuando señalan las oraciones de Cristo pidiendo liberación. El sufrimiento y la muerte de Cristo tienen un carácter excepcional. Aunque plenamente consciente de la voluntad de Dios y sometido a ella, Jesús siente agonía al pensar en su muerte inminente; no fue a morir regocijado, sino que se sintió angustiado, triste, asombrado, temeroso hasta la muerte, e intensamente conmovido, de modo que su sudor era como gotas de sangre (Mt. 26:37-38; Mr. 14:33; Lc. 22:44; Jn. 12:27). Su grito de abandono apunta al rechazo objetivo y terrible de Dios; esa no fue la muerte de un sabio, un estoico o un mártir. “Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios” (Rousseau). Al mismo tiempo, entender la muerte de Cristo como satisfacción por el pecado, como castigo divino, no significa que exista un cisma en la Deidad entre un Padre airado y el Hijo amado a quien castiga.⁴¹ Por medio de la muerte de Cristo se garantiza para los creyentes la expiación de los pecados, la justicia y la vida eterna. La gracia de Dios no anula la satisfacción y el mérito de Cristo,

sino que es el fundamento último de ese mérito. Es el amor de Dios el que envió al Hijo al mundo (Jn. 3:16), y en la cruz, Jesús siguió siendo el Hijo amado. Las teorías místicas y morales de la expiación, aunque contienen elementos de verdad escritural, no pueden sustentarse alejadas de ese fundamento.

[389] La plena enseñanza escritural relativa al vínculo entre la muerte de Cristo y nuestra salvación solo adquiere relevancia cuando se entiende su obediencia plena y completa como una satisfacción vicaria. Esto se enseña claramente en Romanos 3:26. En la obediencia perfecta de Cristo (Sal. 4:8; Mt. 26:39; He. 10:5-7) uno puede distinguir una faceta activa y otra pasiva. La exigencia planteada por Dios a la humanidad caída era doble: uno, que los humanos guardasen la ley a la perfección, y dos, que penasen la transgresión de la ley con un castigo.⁴² Los beneficios que Cristo obtuvo para nosotros son dobles: llevar nuestro castigo y obtener para nosotros la justicia y la vida que Adán tuvo que garantizar mediante su obediencia. La obediencia de Cristo nos devuelve no al principio, sino al final del camino que tuvo que recorrer Adán. Quienes creen en él no son condenados y tienen vida eterna (Jn. 3:16, 18), dos beneficios que son inseparables, pero aun así distinguibles (Dn. 9:24; Jn. 3:36; Hch. 26:18; Ro. 5:17-18; Gá. 4:5; Ap. 1:5-6). Las obediencias activa y pasiva de Cristo van de la mano. Aunque distinguibles, siempre coinciden concretamente en la vida y la muerte de Cristo. Su actividad fue sufrimiento, y su sufrimiento un acto. Cristo hizo una sola obra, pero tan rica, tan valiosa a ojos de Dios, que la justicia divina quedó plenamente satisfecha por ella, todas las demandas de la ley quedaron cumplidas en ella, y la totalidad de (nuestra) salvación eterna quedó garantizada por ella.

La satisfacción de Cristo fue vicaria, una expiación sustitutiva. El retrato del Siervo Sufriente de Isaías 53,

prefigurado en el carnero que sustituyó a Isaac en Génesis 22 y ritualmente plasmado en la práctica del Antiguo Testamento de transferir los pecados del oferente al animal del sacrificio mediante la imposición de manos (Lv. 16:21), nos ofrece la imagen más poderosa en la Escritura del sufrimiento mediador de nuestro Señor. El Nuevo Testamento saca esto a la luz claramente con palabras como λυτρον (Mt. 20:28; Mr. 10:45; 1 Ti. 2:6), derivada de λυειν, “liberar”, y que denota los medios por los que alguien se ve libre de una obligación o la cárcel; por lo tanto, en general, habla de un rescate o una suma de dinero que se paga para que alguien sea puesto en libertad. En la Septuaginta es la traducción de גאֵל (Lv. 25:51-52) o de פְּדוּיָם (Nm. 3:46) o de כֶּפֶר (Éx. 21:30; 30:12; Nm. 35:31-32; Pr. 6:35; 13:8), aunque este último término tiene también otras traducciones. La palabra λυτρον (Mr. 10:45) se clarifica más gracias a todos esos lugares del Nuevo Testamento donde se nos presenta el sufrimiento y la muerte de Cristo como τιμη, un precio elevado (1 Co. 6:20; 7:23; 1 P. 1:18-19), gracias al cual los creyentes han sido redimidos o rescatados (ἀντιλυτρον, 1 Ti. 2:6; λυτρουσθαι, Lc. 24:21; Tit. 2:14; 1 P. 1:18; ἀπολυτρωσις, Ro. 3:24; 1 Co. 1:30; etc.; ἀγοραζεσθαι, 1 Co. 6:20; 7:23; etc.; o εξαγοραζεσθαι, Gá. 3:13; 4:5). Aquí la idea es que los humanos, de forma natural, se encuentran sometidos a la esclavitud del pecado y son liberados de ella por el costoso rescate de la sangre de Cristo.

Al pensar en la enseñanza total del Nuevo Testamento, también hemos de tener en cuenta las preposiciones que vinculan el sacrificio de Cristo con nosotros y nuestros pecados: ὑπερ, περι, δια, que por sí solas no significan “en lugar de”, sino “en beneficio de”, “por amor a”, “a cuenta de”, “por el motivo de”. Sin embargo, establecen un vínculo tal entre el sacrificio de Cristo y nuestros pecados que no es posible descartar la idea de la sustitución ni se la puede

eliminar. Ni siquiera la interpretación mística y moral del sufrimiento y de la muerte de Jesús se pueden sustentar si no admitimos de antemano que en un sentido legal él sufrió y murió *en nuestro lugar*. Ahora bien, esto es lo que la Escritura enseña en términos muy claros cuando dice que Cristo, aunque personalmente no tenía pecado, ha sido puesto como expiación para manifestar la justicia de Dios (Ro. 3:25), fue hecho pecado por nosotros (2 Co. 5:21), fue hecho maldición por nosotros (Gá. 3:13), llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero (1 P. 2:24), que Dios condenó el pecado en su carne (Ro. 8:3) y lo castigó con la muerte maldita en la cruz; y que por medio de él ahora recibimos la reconciliación y el perdón, la justicia y la vida. No podemos interpretar la interrelación entre todas estas declaraciones escriturales de otro modo que no sea que Cristo se puso en nuestro lugar, ha llevado el castigo por nuestro pecado, ha satisfecho la justicia divina y así nos ha garantizado la salvación.⁴³

[390] Se han planteado graves objeciones contra la doctrina de la sustitución vicaria. Los socinianos pensaban que era inmoral juzgar a otros por los pecados cometidos por una persona. También negaban la posibilidad de la ira de Dios contra un Cristo que no tenía pecado. Buena parte de la objeción contra la sustitución vicaria surge de un grave malentendido. No hay que entender esta sustitución en un sentido panteísta-físico o místico; tiene un carácter legal. La afirmación de que Cristo pagó por el pecado humano nunca debe entenderse en un sentido puramente cuantitativo; el pecado que Cristo expía no es algo que se pueda pesar ni medir, aunque no fue totalmente injustificado que Aquino llamase a la pasión de Cristo no solo una suficiente, sino “una superabundante satisfacción por los pecados de la raza humana”.⁴⁴ Los reformadores rompieron con la cuantificación, y hablaron simplemente de la muerte de Cristo como totalmente suficiente para la

expiación de los pecados de todo el mundo. La Reforma también incluyó en esta satisfacción la obediencia activa de Cristo, rompiendo así el patrón católico romano de insistir en que la fe tenía que aumentarse por medio de las buenas obras. La idea importante a tener en mente aquí es que la satisfacción vicaria consiste en que Dios acepte la obediencia de Cristo *a favor de toda la raza humana*. El mundo que cayó bajo su cabeza representante, Adán, y quedó bajo la maldición y el juicio de Dios, es restaurado al favor con Dios por medio de la muerte de Cristo, el segundo Adán, quien cumplió toda justicia y llevó el castigo de Dios a nuestro favor y en nuestro lugar.

[391] La objeción moral de que uno no puede sufrir y morir por otro encuentra una contradicción en la realidad humana de la empatía y el “sufrimiento con”. Es decir, que la idea de la sustitución está profundamente arraigada, también moralmente, en la naturaleza humana, y encarnada en el sacerdocio y en los sacrificios, y expresada de diversas maneras en la poesía y en la mitología. La literatura “trágica”, donde hay héroes que mueren y traen expiación o liberación, apunta a una gran verdad: toda grandeza humana pasa por los abismos de la culpa, y la satisfacción solo se produce cuando lo que es noble y grande, que por algún motivo se ha descarriado, perece en la muerte. La caída de Orestes, Edipo, Antígona, Romeo y Julieta, Max y Tecla, Ifigenia y otros nos reconcilia con ellos y con su generación. “La humanidad pura expía todas las debilidades humanas” (Goethe). La historia real también nos ofrece numerosos ejemplos. Vivimos gracias al sufrimiento e incluso la muerte de otros, y nos beneficiamos de tales cosas. Con el dicho “De los muertos solo se ha de decir lo bueno” honramos el poder expiatorio del sufrimiento y de la muerte. Ese poder expiatorio y sustitutivo se manifiesta particularmente en el amor que sufre: la empatía. Quienes más aman son quienes más

sufren. Sin embargo, todas las analogías humanas palidecen en importancia ante el gran amor de Cristo por nosotros mediante su obediencia y su muerte. Cristo llevó sobre sus hombros la carga inimaginable de todos los pecados y la culpa humanos, siendo sometido al castigo de Dios.

Sin embargo, el sacrificio de Cristo no adquiere su verdadera relevancia mientras lo entendemos *solo* como la máxima demostración de empatía de toda la historia humana. En su calidad de nuestro sumo sacerdote, santo y misericordioso, su empatía sin duda le provocó un sufrimiento profundo y doloroso (Mt. 8:17; 9:36; 14:14, etc.), pero el propio Cristo consideró su sufrimiento como un castigo que Dios le impuso a causa de nuestros pecados (Mt. 20:28; 26:28; 27:46), y la Escritura da testimonio de que fue hecho pecado por nosotros y se hizo maldición (2 Co. 5:21; Gá. 3:13). Una comprensión realista-mística de la sustitución de Cristo (nuestra participación en su muerte por medio de la unión mística) es plenamente bíblica (Ro. 6-8; Gá. 2:20; Ef. 2:6; Col. 2:11; 3:3, etc.), pero no la única y primera relación entre Cristo y los suyos. En la Escritura esta relación se basa en la relación federal: Romanos 6-8 sigue a Romanos 3-5, y cuando se separa de él pierde su fundamento. La unión mística en el sentido escritural solo puede mantenerse en conjunción con la expiación *objetiva* del sacrificio de Cristo, cuando antes que nada a este se le considera la cabeza del pacto, quien ocupó el lugar que le correspondía en un sentido legal y federalista. De hecho, el pacto de gracia es anterior a la persona y al sacrificio de Cristo. Cristo mismo es el garante y el mediador del nuevo pacto (He. 7:22; 8:6; 12:24); su sangre es la sangre del pacto, y por lo tanto expiatoria (Mt. 26:28). Este pacto no se estableció dentro del tiempo, sino que tiene su fundamento en la eternidad. La satisfacción vicaria tiene su base en el consejo del Dios trino, en la vida de amor supremo, perfecto y eterno, en el pacto inmovible de la redención. Cristo,

basándose en las ordenanzas de ese pacto, ocupa el lugar que le corresponde y cambia el pecado de ellos por su justicia, la muerte de ellos por su vida. “¡Oh, qué dulce intercambio! ¡Oh, qué logro insondable! ¡Oh, los beneficios inesperados! ¡Que la maldad de los muchos se ocultase en Aquel que es justo, y que la rectitud de Aquel justificase a los malvados!”.⁴⁵

[392] Cristo cumplió esta obediencia por medio del estado completo de su humillación. Para vincular la enseñanza sobre las naturalezas humana y divina de Cristo con su humillación, los teólogos empezaron a hablar de los dos estados, la humillación y la exaltación. Ambos deben verse siempre juntos; la vida entera de Cristo estuvo al servicio de su oficio como mediador. La vida de Jesús, empezando con la encarnación, da inicio a su sufrimiento, que culmina en la cruz. La propia encarnación fue un vaciamiento de sí mismo (κενωσις; Fil. 2:7-8; 2 Co. 8:9; Ro. 8:3; Gá. 4:4; Jn. 1:14), un intercambio del modo de existencia divino (μορφη θεου) por el humano (μορφη δουλου). En el momento en que esto tuvo lugar, comenzó su humillación (ταπεινωσις), que consistió en ser y permanecer obediente a Dios hasta que la muerte sirvió como prueba de que era realmente humano y descendiente de Abraham, que como tal era miembro de la comunidad de nuestro pecado y que tenía que recibir la señal que significaba la desconexión de nuestro pecado; y al mismo tiempo, que Dios era su Dios y que él era el Hijo de Dios. Su circuncisión (Lc. 2:21), señal de que era miembro de nuestra comunidad de pecado, apuntaba hacia su muerte y se completó en ella (Col. 2:11-12). Su bautismo (que no necesitaba, como tampoco necesitaba la circuncisión, Mt. 3:14) tuvo lugar porque era adecuado que cumpliera toda la justicia del mediador, recibiera la señal y el sello de su comunión con Dios y fuera ungido con el Espíritu Santo. Como segundo Adán, fue tentado por Satanás, pero no transgredió el pacto con Dios

e hizo la voluntad de su Padre celestial (Jn. 5:19 y ss.; 6:38); manifestó su misericordia sacerdotal a los pobres, los enfermos y los perdidos (Mt. 8:17; 11:5); y demostró su poder real sobre Satanás, el mundo, el pecado y todas sus actividades (Lc. 10:18; Jn. 12:31; 14:30; 16:33; 18:37). El sufrimiento de Cristo, que empieza con su encarnación y se completa en su “gran pasión”, es la voluntad y el mandamiento del Padre (Mt. 26:39, 42; Jn. 10:17-18), prueba de su obediencia absoluta (Fil. 2:8; He. 5:8), un ejemplo que debían seguir sus discípulos (1 P. 2:21), un rescate por sus pecados (Mt. 20:28; 26:28), una victoria sobre el mundo (Jn. 16:33; Col. 2:15). Juzgado ante Pilato, un juez legal, y declarado inocente ante el mundo, fue condenado porque confesó que era el Hijo de Dios y el Mesías de Israel (Mt. 26:63; 27:11). De esta manera el carácter de su muerte como entrega por otros (Mt. 20:28) se manifestaría de forma clara e incontrovertida ante los ojos de todos. La muerte salvaje y cruel satisfizo la exigencia más rigurosa de la ley, haciéndolo maldito ante Dios, de modo que pudiera borrar la maldición de la ley de nosotros (Dt. 21:23; Gá. 3:13) y librarnos completamente de todo el mal al que nos condena la ley a consecuencia de nuestros pecados. Por lo tanto, la cruz es el centro del evangelio (1 Co. 1:23; 2:2; Gá. 6:14). La sangre que derramó Cristo demuestra que consagró voluntariamente su vida a Dios,⁴⁶ que la entregó como una ofrenda y mediante ella trajo expiación y paz (Mt. 26:27; Hch. 20:28; Ro. 3:25; 5:9; Ef. 1:7; Col. 1:20; He. 9:12, 22). Su sepultura demostró que murió realmente, y nos recuerda que pasó tres días en el estado de la muerte soportando la paga por el pecado (Gn. 3:19).

[393] Las afirmaciones del credo sobre su sepultura y su descenso al infierno han provocado muchas discusiones. ¿Se refieren a una estancia en la morada de los muertos? Esta idea surgió en un momento bastante temprano en la

Iglesia cristiana, como consuelo para los creyentes al pensar en quienes ya habían muerto, incluyendo los santos del Antiguo Testamento. El único pasaje bíblico que merece una atención concentrada en este sentido es 1 Pedro 3:18-22, y su interpretación es tan difícil como variada. Agustín, y más tarde la tradición reformada, lo entendía como una referencia al Cristo preencarnado que hablaba por medio del Espíritu a través de Noé; otro adopta una visión literal y piensa en un Cristo que abandona la gracia, entra en el Hades y predica a los espíritus de los contemporáneos de Noé; un tercero asocia “espíritus encarcelados” con los ángeles caídos. Existen dos problemas aparentemente insolubles para quienes encuentran en este pasaje el significado de la declaración del credo que dice “descendió a los infiernos”. Primero, Pedro está hablando claramente no de lo que hizo Cristo entre su muerte y su resurrección, sino de lo que hizo o bien antes de su encarnación o después de haber revivido su cuerpo. Segundo, la palabra “Hades” fue cambiando paulatinamente de significado. La afirmación de que Cristo había descendido al Hades solo podía aparecer en un momento en que esta palabra aún denotase “el mundo tras la muerte” en general, y aún no hubiera adquirido el significado de “infierno”. La idea de que Cristo había descendido al lugar de tormento, el infierno, no se encuentra en ningún lugar de la Escritura, ni aparece en los escritores cristianos más antiguos. Dado que los pasajes bíblicos que se aducen como apoyo de esta idea no resultan muy convincentes, los teólogos de la Reforma, incluso cuando discrepaban de Roma, también discreparon entre sí.

En resumen, el caso con este artículo del credo es el siguiente:

1. La expresión “descendió a los infiernos”, hasta el punto en que puede derivarse de pasajes como Hechos 2:27, Romanos 10:7 o Efesios 4:9 ha adquirido

históricamente un significado muy diferente de lo que contienen esos textos.

2. La explicación griega (ortodoxa) y católica romana de este artículo, que dice que Cristo fue al Hades a trasladar a los devotos del Antiguo Testamento desde el limbo de los padres al cielo carece de todo apoyo en la Escritura, y ni siquiera se respalda en Juan 8:56, Hebreos 10:20, 11:40, 12:22 y ss.
3. El paradigma luterano, conforme al cual Cristo bajó al Hades para dar a conocer a Satanás su victoria y su poder, a pesar de que, como veremos más adelante, se basaba en declaraciones firmes de la Escritura, no se puede considerar una explicación correcta de las palabras “descendió a los infiernos”, dado que estas palabras, escritural e históricamente, no permiten semejante explicación, y es evidente que no describen un paso en el estado de exaltación, sino solo un paso en el estado de humillación.
4. Por el mismo motivo, la idea moderna de que Cristo descendió al infierno para predicar el evangelio a todos los que no lo escucharon en el mundo no se puede considerar una explicación correcta de este artículo de fe.
5. 1 Pedro 3:19-22 dice, como mucho (aunque más adelante veremos que no es la conclusión correcta) que Cristo predicó el evangelio a los contemporáneos de Noé *después* de su resurrección, pero en este pasaje no hay base ninguna para ampliar esta predicación a todos los perdidos o a muchos de ellos.
6. La exégesis que asocia “los espíritus encarcelados” (1 P. 3:19) con los ángeles caídos queda refutada por ulteriores descripciones y por el contraste con las ocho almas del versículo 20.

7. El artículo relativo al descenso al infierno se interpreta, congruentemente, con expresiones relacionadas en la Escritura (Hch. 2:27, 31; Ro 10:7; Ef. 4:9), con el origen y sentido probables de las palabras y con su posición entre los otros artículos, cuando se entiende como referencia al estado de muerte en el que existió Cristo entre su muerte y su resurrección para soportar hasta el final la paga por el pecado y para redimirnos de él. “Cristo descendió al infierno para que nosotros no tuviéramos que hacerlo”.

Esta interpretación, como han admitido coherentemente todos los teólogos reformados, no es una contradicción o una antítesis, sino más bien un aumento y una extensión de la idea que expresaron en su explicación de este artículo Calvino y el Catecismo de Heidelberg. Porque sin duda Cristo soportó angustia inexpresable, tristeza, horror y tormento infernales en la cruz para que pudiera redimirnos de tales cosas. El estado de muerte en el que entró Cristo cuando murió formó parte tan esencial de su humillación como lo hizo su sufrimiento en la cruz. En ambas completó su obediencia perfecta. Apuró hasta la última gota la copa del sufrimiento y gustó la muerte en toda su amargura para librarnos por completo del temor a la muerte y de la propia muerte. Así, destruyó a quien tenía el poder de la muerte, y mediante una sola ofrenda perfeccionó para siempre a quienes son santificados (He. 10:14).

1. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 238-40 (#351).

2. Nota del ed.: en este capítulo, el término holandés *verlossing* se traducirá como “redención”; *verzoening* se traducirá por “reconciliación”, cuando se use en un sentido general, y como “expiación” cuando se use en uno más específico, como la doctrina de la obra salvadora de Cristo en la cruz.

3. G. Heymans, *Der Toekomstige Eeuw der Psychologie* (Groningen: Wolters, 1909), 9.

4. Nota del ed.: las dos fuentes primarias que usa Bavinck para sus datos sobre el sacrificio en las religiones mundiales son P. D. Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3ª ed., 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1905); y C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo y Londres: William Blackwood, 1899).

5. Agustín, *Ciudad de Dios*, X, 6.

6. W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg i. B.: Mohr, 1899), 305, 309.

7. Gregorio Nacianceno, *Oraciones teológicas*, 45, 22.

8. Orígenes, sobre Mt. 20:28; Gregorio de Nisa, *La oración catequética*, trad. J. H. Srawley (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), orat. 22-26; Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, III, 1, 27.

9. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, II.xv-xvii (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:494-534).

10. H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation* (Hamburg and Gotha: Perthes, 1848), 247 y ss., 340 y ss., 441 y ss.

11. Joh. Claassen y J. Böhme, *Jakob Böhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke*, 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885), III, 31-76.

12. R. Barclay, *Verantwoording van de ware Christ* (Godgel, Ámsterdam, 1757), 154. Nota del ed.: ET: *Barclay's Apology in Modern English*, ed. Dean Freiday (Alburtis, PA: Hemlock, 1967).

13. D. H. Benroth (Schmidt), "Stancarus", *PRE3*, XVIII, 752-54.

14. J. Piscator, *Epist. praest. virorum*, 156. Cf. also Piscator, *Theses theol.*, XV, 18-19. Nota del ed.: cf. obras recientes sobre Piscator por Heber Carlos de Campos Jr., *Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience* (Lewiston, NY, and Lampeter, Gales: Edwin Mellen, de próxima publicación).

15. Catecismo Racoviano, trad. Thomas Rees (Londres, 1818), preg. 380, 383.

16. *Ibíd.*, preg. 384.

17. En su *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617).

18. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), I/5, 386-400.

19. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* (2), en *Sämtliche Werke*, 26 vols. (Zürich: J. H. Bodmer, 1700), XVI, 249-56 (Werke, XII, 249-56). Nota del ed.: la sección que cita Bavinck aquí es de "La religión absoluta", y la sección a la que se refiere puede verse en P. Hodgson, ed., *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, "The Consummate Religion" (Berkeley: University of California Press, 1988), 201-11.

20. E. von Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 688.

21. A. Drews, *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* (Jena y Leipzig: E. Diederichs, 1906), 238 y ss. Nota del ed.: Drews formó parte del grupo de

académicos del “Jesús-mito” que cuestionaron la existencia del Jesús histórico; ver Arthur Drews, *The Christ Myth*, trad. de la 3ª ed. (rev. y ampliada) de C. Delisle Burns (Chicago: Open Court, 1910; reimpr., [Westminster College-Oxford Classics in the Study of Religion] Amherst, NY: Prometheus, 1998).

22. Cf., p. e., J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §§140-42; T. Hobbes, *Leviathan* (Londres: J. M. Dent, 1924), cap. 41.

23. Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper, 1957), 51-56, 63-70, 77, 125 y ss.

24. En Holanda a manos de la Escuela de Groningen y la teología “ética” de Daniel Chantepie de la Saussaye. Cf. H. Bavinck, “Recent Dogmatic Thought in the Netherlands”, *The Presbyterian and Reformed Review* 3/10 (1892): 209-28.

25. Ver nota 2 arriba.

26. R. W. Dale, *The Atonement*, 18ª ed. (Londres: Congregational Union of England and Wales, 1896).

27. Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation* (Nueva York: C. Scribner’s Sons, 1866); John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement and Its Relation to Remission of Sins and Eternal Life*, 6ª ed. (Londres: Macmillan, 1886); cf. H. F. Henderson, “The Row Heresy”, en *The Religious Controversies of Scotland* (Edimburgo: T&T Clark, 1905), 147-81; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, 6ª ed. (Londres: Murray, 1907); Thomas Erskine, *The Unconditional Freeness of the Gospel: In Three Essays* (Boston: Crocker & Brewster, 1828); F. D. Maurice, *The Doctrine of Sacrifice Deduced from Scriptures* (Cambridge: Macmillan, 1854); R. J. Campbell, *The New Theology* (Nueva York: Macmillan, 1907). Cf. adicionalmente F. L. Godet, *The Atonement in Modern Religious Thought: A Theological Symposium* (Londres: Clarke, 1900); A. C. Lyttelton, “The Atonement”, en *Lux Mundi*, ed. C. Gore (Londres: J. Murray, 1892), 201-29; G. B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation* (Edimburgo: T&T Clark, 1905); W. Porcher Dubose, *The Soteriology of the New Testament* (Nueva York: Longmans, Green, 1906); H. C. Beeching y A. Nairne, *The Bible Doctrine of Atonement* (Londres: Murray, 1906).

28. A. Sabatier, *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Evolution*, trad. Victor Leulitte (Nueva York: Putnam, 1904); E. Ménégoz, *La mort de Jésus et le dogme de l’expiation* (París: Fischbacher, 1905).

29. Además de las obras citadas, cf. también C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1888), II, 480 y ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891-94), II, 378 y ss.; A. A. Hodge, *The Atonement* (1907; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1974); B. B. Warfield, “Modern Theories of the Atonement”, *Princeton Theological Review* 1 (1903): 81-92; R. S. Candlish, *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent* (Londres: T. Nelson & Sons, 1861); H. Martin, *The Atonement in Its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of Our Lord* (Londres: James Nisbet, 1870; Edimburgo: Knox, 1976); J. S. Lidgett, *The Spiritual Principle of the Atonement as a Satisfaction Made to God for the Sins of the World*, 2ª ed. (Londres: Charles H. Kelley, 1898); J. Denney, *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament* (Londres:

Hodder & Stoughton, 1909); ídem, *The Atonement and the Modern Mind*, 2ª ed. (Londres: Hodder & Stoughton, 1908); J. Stalker, *The Atonement* (Londres: Hodder & Stoughton, 1908); J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §§108 y ss.

30. Cf. E. Nestle, "Jesus", en *DC*, I, 860.

31. Para el significado de todos estos nombres, cf. B. B. Warfield, *The Lord of Glory* (Nueva York: American Tract Society, 1907).

32. J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 622, 684; K. Benrath, "Stancarus", *PRE3*, XVIII, 753; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XIV, preg. 2.

33. Agustín, en H. Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887), 93.

34. J. A. L. Wegscheider, *Inst. theol.*, §144; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen*, 2ª ed., 2 vols. (Leyden: P. Engels, 1850-51), I, 369 y ss.

35. A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 425.

36. En el pasado, ya entre socinianos, Ernesti, Doederlein y otros; y en la época moderna A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880-83), I, 520 y ss.; ídem, *Justification and Reconciliation*, III, 408 y ss.; Theodor Häring, *The Christian Faith*, trad. John Dickie y George Ferries (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), II, 493 y ss.

37. P. Schwartzkopff, "Gottes Liebe und Heiligkeit", *Theologische Studien und Kritiken* (1910): 300-313, admite que el amor de Dios debe ser un amor santo que reaccione contra el pecado, y que la justicia, la ira, la venganza y demás no se le pueden negar a Dios como antropomorfismos, porque entonces, y por el mismo motivo, en Dios no podría haber amor alguno. Pero intenta, además, combinar el amor y la santidad de tal modo que esta última esté subordinada al primero y sea un instrumento del mismo. Dios es el Padre, e intenta llevar a todos sus hijos a la salvación. Pero si estos hijos se resisten hasta el fin, el amor santo de Dios los aparta y los abandona a la ruina. La ira, el juicio y el castigo, por lo tanto, son la expresión y la consecuencia del amor. Sin embargo, de esta manera, la justicia de Dios conserva solo un carácter escatológico, depende para su manifestación de la voluntad humana, y no se hace justicia al concepto paulino de que Dios, al adelantar abiertamente a Cristo como expiación por la fe en su sangre, reveló su justicia en que pudo justificar a quienes creían en Jesús.

38. Nota del ed.: citado por Bavinck, sin referencia, de la Forma de la comunión usada durante siglos en las iglesias reformadas.

39. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 345-47 (#378).

40. Sobre la obediencia activa de Cristo, ver también: J. Calvino, *Institución*, II.xvi.5; III.xiv.12; ídem, *Comentarios*, sobre Romanos 5:19 y Gálatas 4:4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XI, 22; A. Ritschl, *Rechtfertigung und*

Versöhnung, I, 271 y ss.; A. A. Hodge, *Atonement*, 248-71; J. Scott Lidgett, *Spiritual Principle of the Atonement*, 139 y ss.

41. Calvino lo expresa correctamente: “No obstante, no sugerimos que Dios fuese hostil para con él o estuviera furioso. ¿Cómo podía estar airado contra su Hijo amado, ‘en quien tenía complacencia’ [cf. Mt. 3:17]? ¿Cómo podría Cristo, mediante su intercesión, propiciar al Padre con otros, si él mismo era odioso para Dios? Esto es lo que decimos: llevó la carga de la severidad divina, dado que fue ‘herido y molido’ [cf. Is. 53:5] por la mano de Dios, y experimentó todas las señales de un Dios airado y vengador” (*Institución*, II.xvi.11).

42. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 348-49, 377-80 (##378, 386).

43. Plantz, “Vicarious Sacrifice”, en *DC*, II, 793-800; A. A. Hodge, *Atonement*, 161 y ss.; H. Martin, *Atonement*, 198 y ss.; Scott Lidgett, *Spiritual Principle of the Atonement*, 286 y ss., 44. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 48, art. 2. Cf. Catecismo Romano, I/4, preg. 13, 2.

44. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 48, art. 2. Cf. Catecismo Romano, I/4, preg. 13, 2.

45. *Diogn.* 9; citado de *The Faith of the Early Fathers* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970), 42.

46. “Él murió no por su debilidad, sino por su fortaleza” (Agustín, *Sobre la naturaleza y la gracia*, 26).

16. EL SEÑOR CRISTO EXALTADO

POR LA MUERTE Y LA HUMILLACIÓN A LA VIDA Y LA EXALTACIÓN

[395] Para Cristo, su muerte fue el final de su humillación y, al mismo tiempo, el camino a su exaltación. En todas las religiones, y también para Israel, la muerte se entiende como el camino hacia la vida. Sin embargo, la mitología de las religiones paganas, con su deificación del ciclo anual de la naturaleza, no ofrece ninguna esperanza real de vida, solo un sentido general de alternancia entre la muerte y la vida, en una lucha sin fin. Lo único que se ofrece es cierto sentido difuso de que la lucha y el sufrimiento son a menudo el preludio de la victoria y la libertad, y que el alma humana puede obtener la independencia mediante la negación de uno mismo y la abstinencia. En el momento en que el cristianismo hizo su aparición, las religiones de la naturaleza de Grecia y Roma se habían visto influidas por las religiones místicas orientales, convirtiéndose en religiones místicas de liberación del mundo natural. Los procesos vegetativos naturales de la vida recibieron una interpretación espiritual y moral; se buscaba la liberación del mundo visible, corrupto y contaminado para llegar a un mundo purificado, invisible, del espíritu. La superstición y la magia se unieron al conocimiento (γνωσις)¹ y frecuentemente condujeron a excesos de ascetismo por un lado o, por otro, de libertinaje.

Cuando hablando de la antigüedad llegamos a Israel, entramos en un ámbito muy diferente. Aquí también encontramos, desde buen comienzo (Gn. 3:14 y ss.), sufrimiento, conflicto y la idea de que la muerte es el camino a la vida. La historia de la raza humana, confirmada

en relieve en la historia del pueblo de Dios, es una lucha constante entre el pecado y la justicia, la oscuridad y la luz, la muerte y la vida, entre las cosas que están arriba y las que están abajo. En medio de esta historia de sufrimiento, opresión y muerte, la esperanza de Israel, basada en la promesa profética, llegó a descansar sobre el Siervo Sufriente del Señor (Is. 53:10 y ss.), esa figura veterotestamentaria con la que Jesús ya se identificó al principio de su ministerio (Lc. 4:16 y ss.). En su enseñanza dijo que las bendiciones del reino de los cielos eran para los pobres en espíritu, los puros de corazón, los mansos y demás (Mt. 5:3-12), y que la persona entraba en él mediante el sufrimiento, la negación de sí misma, al llevar su cruz y abandonarlo todo por amor a él (Mt. 10:37-38; 16:24). La ley del reino es que seamos salvos al perdernos (Mt. 10:39; 16:25; 19:29). El propio Jesús vivió conforme a esa ley, y por este motivo llama a sus seguidores a hacer lo mismo (Mt. 10:24). Sin embargo, esta negación de uno mismo no significa que el individuo se torture, se destruya, obnuble su conciencia o extinga su personalidad, sino que es precisamente el camino para su salvación, para participar de la vida eterna y para recuperar todo lo que dejó atrás.

Esta estrecha relación entre la humillación y la exaltación queda aún más clara en el Evangelio de Juan que en los Sinópticos. El Verbo se hizo carne, pero bajo su forma de siervo siguió manteniendo la gloria que compartía con el Padre (1:14; 2:11; 11:4, 40), incluso y sobre todo en su sufrimiento y en su muerte (12:23; 13:31). A menos que el grano de trigo caiga en tierra y muera, no puede dar fruto (12:24). Así, su exaltación no empieza con su resurrección y su ascensión, sino ya en su crucifixión (3:14; 8:28; 12:32). Levantado en la cruz por manos humanas (8:28), es Jesús quien mediante ese suceso se eleva por encima del mundo y lo atrae a él (12:32). La cruz y la corona, la muerte y la

resurrección, la humillación y la exaltación están en el mismo plano. Tal como lo expresó Jesús después de su resurrección: era *necesario* que el Cristo padeciera estas cosas y entrase así en su gloria (Lc. 24:26).

Por lo tanto, el compendio y la esencia del evangelio originario fueron el Cristo que murió y resucitó. La ofensa de la cruz (también para los discípulos, Mt. 26:31) fue eliminada por la resurrección. Entonces comprendieron que Jesús tenía que morir y lo hizo conforme al consejo del Padre (Hch. 2:23; 3:18; 4:28), y que mediante su resurrección Dios le había hecho Señor y Cristo (Hch. 2:36), para que concediera arrepentimiento, perdón de los pecados, el Espíritu Santo y la vida eterna (Hch. 2:38; 3:19; 5:31; 10:43; 1 P. 1:3 y ss., 21). Llevado ahora al cielo, permanece en él hasta que venga con juicio (Hch. 1:11; 3:21), porque él es aquel a quien Dios ha elegido para ser juez de vivos y muertos (Hch. 10:42; 17:31), y entonces serán restauradas todas las cosas de las que habló Dios por boca de sus santos profetas en otro tiempo (Hch. 3:21). De igual manera, Pablo enseña que precisamente debido a su profunda humillación, Dios lo exaltó hasta lo sumo, dándole el nombre que está por encima de todo otro nombre, es decir, “Señor” (1 Co. 12:3; Fil. 2:11), otorgándole dominio sobre vivos y muertos (Ro. 14:9), y sometiendo todas las cosas bajo sus pies (1 Co. 15:25, 27). Como tal, es el Señor de la gloria (1 Co. 2:8), sentado a la diestra de Dios (Ro. 8:34; 1 Co. 2:8), en quien habita corporalmente toda la plenitud de la deidad (Col. 1:19; 2:9), quien es cabeza de la Iglesia, ora por ella y la llena de toda la plenitud de Dios (Ro. 8:34; Ef. 1:23; 3:19; 4:16). Hebreos añade a este perfil la idea única de que Cristo, el Hijo, que junto al Padre fue el Creador de todas las cosas, fue nombrado también “heredero de todas las cosas” (He. 1:2; 2:8) por el Padre, y designado sumo sacerdote eterno (5:6; 7:17). Durante un tiempo fue hecho menor que los ángeles (2:7, 9), asumió

nuestra carne y sangre (2:14), se hizo como nosotros en todos los sentidos excepto el pecado (2:17; 4:15) y aprendió obediencia debido a las cosas que padeció (5:8). Pero de ese modo también santificó, es decir, se perfeccionó (2:10; 5:9; 7:28), y Dios lo hizo sumo sacerdote conforme al orden de Melquisedec (5:10), un sumo sacerdote que está sentado a la derecha del trono de la majestad en los cielos (1:13; 8:1; 10:12). A Apocalipsis, por último, le entusiasma mostrar a Cristo como el Cordero que nos compró y nos lavó con su sangre (5:9; 7:14), pero también como el primogénito de los muertos, el gobernante de los reyes de la Tierra (1:5), el Rey de reyes y Señor de señores, que está sentado en el trono con el Padre, tiene poder, honor y gloria, e incluso las llaves de la muerte y del Hades (1:18; 3:21; 5:12-13; 19:16). Revestido de semejante poder, dirige y protege a su Iglesia (2:1, 18, etc.), y un día triunfará sobre todos sus enemigos (19:12 y ss.).

[396] Todo esto queda perfectamente resumido en Filipenses 2:6-11, que enseña que, dado que Jesús se humilló hasta la muerte, Dios le ha exaltado y le ha dado un nombre sobre todo nombre. Este pasaje es tan crucial como cualquier otro para la doctrina de los dos estados de humillación y exaltación, pero el resto de la Escritura afirma lo mismo. En el Antiguo Testamento encontramos rastros de esta idea en la figura del Siervo del Señor, y la totalidad del Nuevo Testamento, no solo Filipenses 2, enseña que el Cristo humillado y exaltado, crucificado y resucitado, es la esencia del evangelio. La resurrección reveló decisivamente el significado del sufrimiento y de la muerte de Jesús para los discípulos, de modo que ellos recordaron su vida terrenal desde el punto de vista ventajoso de la creencia en su exaltación. Pablo, por ejemplo, da testimonio del origen davídico de Jesús, su nacimiento de los padres, su obediencia perfecta, su institución de la Cena del Señor, su sufrimiento y su muerte en la cruz (Ro. 1:3; 9:5; Fil. 2:8; 1

Co. 11:23, etc.), pero el objeto directo de su fe y de la de la Iglesia fue el Cristo exaltado y glorificado, quien, no obstante, es el mismo que aquel que descendió. Aunque no habla explícitamente de dos estados, el Credo Apostólico esboza el orden en el que los cristianos de todas las eras han entendido los hechos de la historia de la redención y confesaron su fe: Cristo Jesús es el Hijo unigénito de Dios, que fue concebido por el Espíritu Santo, nacido de la virgen María, fue crucificado, murió y fue sepultado; que al tercer día resucitó de entre los muertos, ascendió al cielo, está sentado a la diestra de Dios, de donde volverá para juzgar a vivos y a muertos.

Sin embargo, la historia de la Iglesia está llena de disputas dogmáticas sobre la persona y la obra de Cristo. Estableciendo una distinción clara entre el Jesús histórico y el Cristo celestial que había existido desde la eternidad y se reveló solo durante un tiempo breve con un cuerpo fantasmal, los gnósticos negaron el sufrimiento verdadero de Cristo y no dejaron lugar en su sistema para su humillación ni su exaltación.² También otros tuvieron dificultades con la humanidad plena de Cristo, y por implicación desplazaron la encarnación a la eternidad y volatilizaron la aparición histórica de Cristo como si fuera un símbolo de una idea eterna. Pero los teólogos que adoptaron su postura en la confesión de Calcedonia también se enfrentaron a graves dificultades. Por un lado, la unión íntima de la naturaleza humana de Cristo con el Verbo significaba que tenía que concebirse como un ser dotado de diversos dones y poderes extraordinarios, al que tratar con la máxima dignidad y honor. Al mismo tiempo, para salvar a la humanidad caída, esa misma naturaleza humana debía considerarse tan débil y humilde que no solo seguía siendo puramente humana, sino que incluso podía sufrir y morir. A la teología le ha resultado difícil mantener la realidad

histórica de la encarnación y la humillación a la par que la gloria del Cristo exaltado en su calidad de Dios-hombre.

[397] Los dos estados sucesivos, humillación y exaltación, estaban en ocasiones demasiado estrechamente vinculados con la doctrina de las dos naturalezas (humana y divina), creando así confusión. Esto es especialmente cierto en el caso de la cristología luterana, porque mientras que los escolásticos hablaban solo de la comunicación de dones divinos extraordinarios a la naturaleza humana de Cristo, los luteranos, como resultado de su doctrina de la Cena del Señor, llegaron a la confesión de que a la naturaleza humana se le conferían determinados atributos divinos. Además, como el Dios-hombre dejó entonces a un lado estos atributos al respecto de su uso (o al menos su uso público), aun así los conservó. Así, entre los luteranos, el estado de exaltación no puede ser nada más que una reanudación del uso o el uso público de los atributos divinos dejados antes a un lado. Por lo tanto, en su exaltación, Cristo no recibió nada que no tuviese ya; en términos estrictos, a Cristo no se le comunica nada en el estado de exaltación que no fuera suyo desde el momento de la concepción.³ Aparte, dado que desde el momento de la vivificación la naturaleza humana de Cristo, mediante su unión con el Verbo, fue de inmediato omnipotente, omnisciente y omnipresente, en los grados de exaltación no hay una sucesión real. Para completar la imagen, dentro del anabaptismo y del socinianismo radicales, el dualismo entre la eternidad y el tiempo hace que la encarnación y la exaltación sean imposibles y queden reducidas a ideas. La resurrección y la ascensión, el lugar a la diestra de Dios y el retorno para juzgar no son hechos, sino meras representaciones gráficas de la idea de que el ideal moral al que aspiraba Cristo se corresponde con la voluntad de Dios y él lo pondrá por obra.⁴

[398-99] El concepto reformado dice que Cristo es el mediador conforme a ambas naturalezas. El oficio y la obra del mediador solo podían ser cumplidos por alguien que fuera tanto Dios verdadero como hombre verdadero. Lo divino y lo humano participan en ambos estados en la misma persona. Sin embargo, quedaban algunas preguntas difíciles, como el tema de la *kenosis*: en su encarnación, ¿dejó el Hijo de Dios a un lado sus atributos divinos? La teología luterana rechazó la distinción lógica que hacían los luteranos entre la encarnación (la asunción de carne) y la exinanición (la concepción del vientre), junto con la comunicación de atributos divinos a la naturaleza humana. Esto llevó al debate luterano entre quienes sostenían que Cristo dejó a un lado el *uso* de esos atributos durante su vida terrenal, ya sea mediante la ocultación (*κρυψις*), según la postura de Tübingen, o mediante el vaciamiento (*κενωσις*), según la postura de Giessen.⁵ Los teólogos reformados siempre concibieron la naturaleza humana de Cristo como débil, susceptible al sufrimiento y a la muerte, como la nuestra en todos los sentidos, pero sin pecado, y que no fue glorificada hasta la resurrección. De esta manera honraban un progreso puramente humano y genuino en Jesús, como enseña indiscutiblemente Lucas 2:40, 52. Tratando con gran prudencia la cuestión de la *kenosis* (sin querer ni por un instante admitir que la *κενωσις* o vaciamiento consistía en dejar a un lado algunos o todos los atributos divinos), los teólogos reformados sostuvieron que Cristo había adoptado la forma de siervo voluntariamente y desde la eternidad, y que en su encarnación dejó a un lado u ocultó la gloria divina de su divinidad y no la usó jamás durante su humillación para derrotar a sus enemigos o para complacerse a sí mismo. Luchó y ganó la batalla con su amor sacrificial que se negó a sí mismo, y que culminó en su muerte en la cruz. Así, su exaltación es un auténtico cambio, un estado que obtuvo como recompensa de su

obediencia. La preposición $\delta\iota\omicron$ (“por lo tanto”) en Filipenses 2, así como en la epístola a los Hebreos, señala que Cristo obtuvo su exaltación por medio de la obediencia. Esto encaja con la enseñanza global de la Escritura cuando dice que Cristo solo podía alcanzar su exaltación por la vía de la humillación (Is. 53:10-12; Mt. 23:12; Lc. 24:26; Jn. 10:17; 17:4-5; Fil. 2:9; He. 1:3; 2:9-10; 5:7-10; 10:12; 12:2).

Lo que Cristo “ganó” mediante su humillación no fue la participación en la divinidad ni su oficio como profeta, sacerdote y rey. La Escritura afirma repetidas veces que en el principio estaba con Dios y que él mismo era Dios (Jn. 1:1 y ss.; 17:5; Ro. 8:3; 2 Co. 8:9; Gá. 4:4; Col. 2:9; He. 1:3, etc.), y que desde la eternidad había sido ungido profeta, sacerdote y rey por el Padre, y que como tal estaba activo en los días del Antiguo Testamento y de nuevo durante su estancia en el mundo (2 Ti. 1:9; Tit. 3:4; He. 13:8; 1 P. 1:11, 20). Por su nacimiento Cristo fue descendiente de David (Ro. 9:5), asumió “la semejanza de carne de pecado” (Ro. 8:3), se hizo débil (2 Co. 13:4); pero mediante la resurrección fue designado abiertamente Hijo de Dios (Ro. 1:4; cf. Hch. 17:31). Mientras que en su encarnación cambió “la forma de Dios” ($\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$; Fil. 2:6) por la “forma de siervo” ($\mu\omicron\rho\phi\eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$; Fil. 2:7), en la resurrección recibió la gloria que conforme a su deidad ya había tenido antes (Jn. 17:2, 24), se convirtió en el Señor de gloria (1 Co. 2:8), en poder de Dios (1 Co. 1:24), obtuvo un nombre que es sobre todo nombre, es decir, el nombre de “Señor” ($\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$; Jn. 20:28; Hch. 2:36; 1 Co. 12:3; Fil. 2:9-10). Por ello recibió el $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\tau\eta\varsigma$, la autoridad y el poder para ejercer su señorío sobre toda criatura como mediador, profeta, sacerdote y rey, para someter a sus enemigos, para reunir a su pueblo y para recuperar la Creación caída de Dios (Sal. 2:7; 110; Mt. 28:18; 1 Co. 15:21 y ss.; Ef. 1:20-23; Fil. 2:9-11; He. 1:3 y ss.; 1 P. 3:22; Ap. 1:5, etc.). En la resurrección, Dios lo nombró abiertamente Hijo de Dios, Señor, Rey y Mediador,

diciéndole: “Mi Hijo eres tú; yo te he engendrado hoy” (Hch. 2:33, 36; 3:15; 5:31; 13:33; 17:31; He. 1:5).

Como los socinianos estaban dispuestos a atribuir dignidad de rey y rango de deidad solo al estado de exaltación de Cristo, es comprensible que muchos teólogos objetasen a hablar del mérito en relación con Cristo. Debemos ser claros: el estado de exaltación no se refiere a la persona de Cristo y a su(s) naturaleza(s), sino a la gloria de su obra mediadora. Mediante su resurrección y su ascensión, Cristo entra en un estado nuevo; como mediador, ahora está a la diestra de la gloria. Aunque era verdadero Dios en su estado de humillación, la gloria estaba oculta. En el estado de exaltación, la gloria divina irradia para que todos la vean, y todo los que la vean deben confesar que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre. Aquel que fue vivificado por el Espíritu de Dios (1 P. 3:18) es ahora espíritu vivificador (πνευμα ζωοποιουν; 1 Co. 15:45). Aquel cuyo propio cuerpo fue transformado de un σωμα ψυχικον a un σωμα πνευματικον, tiene ahora el poder de transformar nuestros cuerpos de igual manera. Por eso Pablo puede decir: “El Señor es Espíritu” (2 Co. 3:17). Aquí no está describiendo el ser sustancial de Cristo, sino subrayando el argumento de que los cristianos están libres de la ley, porque donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Cristo, en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la deidad” (Col. 2:9; 1:19) es la imagen visible del Dios invisible (Col. 1:15). Ahora la gloria divina se manifiesta en su naturaleza humana e irradia de su rostro (2 Co. 3:18; 4:4, 6).

LOS PASOS DE LA EXALTACIÓN DE CRISTO: LA RESURRECCIÓN, LA ASCENSIÓN, LA SESIÓN Y EL REGRESO

[400] Si, conforme a la confesión reformada, el descenso al infierno pertenece al estado de humillación, podemos distinguir en la exaltación cuatro presuntos pasos: la

resurrección, la ascensión, la colocación a la diestra de Dios y el regreso para juzgar. La resurrección es el primer paso en la exaltación de Cristo. Levantado por el poder de Dios, es el primogénito de toda creación, aquel que tiene las llaves de la muerte y del Hades, aquel que tiene el poder de conceder la vida eterna. La realidad histórica de la resurrección queda claramente demostrada por las apariciones de Jesús y el testimonio apostólico de ellas. Jesús predijo su propia resurrección (Mt. 16:21; 20:19), y dijo que levantaría el templo de su cuerpo en tres días (Jn. 2:19-21), que tenía poder para poner su vida y para volverla a tomar (Jn. 10:18), y que él mismo era la resurrección y la vida (Jn. 11:25). Él es verdaderamente “el primero de la resurrección de los muertos” (Hch. 26:23), “primicias de los que durmieron” (1 Co. 15:20), “el primogénito de entre los muertos” (Col. 1:18; Ap. 1:5), el primogénito entre muchos hermanos (Ro. 8:29). Según el consejo de Dios, no era posible que la muerte retuviese a Cristo, y por lo tanto Dios lo resucitó, habiéndole librado de las angustias de la muerte (Hch. 2:24). Por así decirlo, la muerte ató a Cristo con sus angustias (ὠδίνες, siguiendo la traducción que hace la Septuaginta del término hebreo “ligaduras” o “cuerdas”; Sal. 18:5), pero esas angustias eran los dolores de parto de la resurrección, que serían deshechas por Dios en el momento en que aquella se produjese. Jesús no puede morir de nuevo, porque la muerte ya no tiene dominio sobre él (Ro. 6:9-10). Murió, pero ahora vive para siempre y tiene las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18). Su resurrección fue un nacimiento desde la muerte, y por lo tanto una victoria sobre ella y sobre aquel que tenía el poder de la muerte, el diablo (1 Co. 15:21 y ss.; He. 2:14; 2 Ti. 1:10).

Desde el principio, la resurrección de Cristo fue un elemento constitutivo de una tremenda importancia para la fe de la Iglesia: sin esa fe, nunca habría comenzado. Todos los discípulos se habían sentido ofendidos por la cruz;

cuando prendieron a Jesús y lo ejecutaron, todos huyeron (Mr. 14:50) y se ocultaron. Pero su fe revivió cuando descubrieron que Jesús había resucitado; entonces pudieron reevaluar la vida de Jesús a la luz de la resurrección. Entonces comprendieron cómo había sido ungido con el Espíritu Santo y con poder (Hch. 4:27; 10:38), cómo tuvo que morir conforme al consejo de Dios (Hch. 2:22; 4:28), y cómo mediante su resurrección Jesús había sido nombrado Señor y Cristo, Líder y Juez (Hch. 2:20, 25, 36; 3:15; 4:26; 5:31; 10:42; cf. 1 Co. 15:3-4). La creencia en la resurrección formaba parte de la confesión de la Iglesia más temprana; una señal importante del oficio apostólico era haber sido testigos de la resurrección de Jesús (Lc. 24:48; Hch. 1:22; 2:32; 3:15, etc.). Las apariciones de Jesús a sus discípulos después de su resurrección fueron el fundamento crucial de esta fe. La certidumbre de la resurrección descansaba sobre las apariciones que los propios discípulos/apóstoles habían recibido o sobre el testimonio de otros en quien tenían una confianza plena (Lc. 24:34; 1 Co. 15:5 y ss.). Es probable que esas apariciones tuvieran lugar en Jerusalén, porque los discípulos se negaron a creer las noticias de las mujeres (Lc. 24:11, 24-25; Mr. 16:11, 13-14), y dada su actitud mental es evidente que no se sentían inclinados a ir a Galilea con la expectativa de verle allí. Pero luego vinieron las apariciones en Galilea, cuando Jesús fue allí antes que sus discípulos (Mt. 28:16 y ss.; Mr. 16:7; Jn. 21), aunque Lucas no hace ninguna referencia a las apariciones galileas, y anota la instrucción de Jesús a sus discípulos, de que esperasen en Jerusalén hasta que fueran revestidos de lo alto (Lc. 24:19; Hch. 1:4); la resurrección se produjo a las afueras de Jerusalén.

Según el testimonio unánime de todos los implicados, la resurrección se produjo al tercer día. La fórmula “el tercer día” (Mt. 16:21; 20:19, etc.) alterna con “después de tres días” (Mr. 8:31; 10:34, etc.) sin implicar ninguna diferencia

en la duración (Gn. 42:17-18). Pero la expresión “tres días y tres noches” (Mt. 12:40; 16:4) debe entenderse figurativamente, y en estos pasajes fue elegida debido a la comparación con Jonás o como una descripción general de un periodo muy breve. Resulta difícil saber cómo los discípulos, unánimemente, situaron la resurrección en el tercer día si en realidad no tuvo lugar en ese momento. La mera atribución de esto a las predicciones del Antiguo Testamento o a la mitología no supera la prueba de la verosimilitud. Aquel tercer día debió suceder algo para que los discípulos la fijasen unánimemente entonces. Añadamos a esto la dificultad de explicar el sepulcro vacío si Cristo en realidad no resucitó con el mismo cuerpo que había dejado atrás al morir. Aunque la tumba vacía por sí sola no es una prueba ni un fundamento para creer en la resurrección, aun así tiene una tremenda importancia. Durante un tiempo la gente intentó “explicar” la resurrección dando por hecho que Jesús solo *pareció* estar muerto (racionalistas, Schleiermacher) o que alguien había robado su cadáver. Cuando estos argumentos no lograron convencer, los abandonaron sustituyéndolos por teorías de visiones *subjetivas* por parte de los discípulos. El problema de esto es que semejante visión subjetiva *presupone* la fe, no la produce, y el estado mental de los discípulos distaba mucho de la credulidad; estaban desencantados, abatidos, con grandes dudas, y al principio se negaron a creer las noticias de la resurrección. Además, las visiones van acompañadas a menudo de anomalías psicológicas que limitan su credibilidad; el Nuevo Testamento no ofrece evidencias de tales cosas entre los apóstoles. Aparte, las apariciones de las que habla el Nuevo Testamento son todas específicas (lugar, tiempo, persona) y forman una serie que comienza el tercer día y acaba con la aparición a Pablo, y debe, por consiguiente y en contra de las posibles visiones, haber tenido un carácter distintivo e identificable. Por lo tanto, hay que rechazar toda espiritualización y toda interpretación

subjetivista de la resurrección. Solo la resurrección corporal puede explicar la tumba vacía y la fe sólida de los discípulos; nada más hace justicia al testimonio bíblico. Cabe destacar que una explicación visionaria de las apariciones como un “telegrama del cielo”⁶ no es menos milagrosa que el relato claro y directo de la resurrección corporal, pero añade elementos de engaño y de superchería al mensaje apostólico del evangelio. La resurrección corporal, después de tres días, es prueba de la condición de Hijo de Dios que tuvo Cristo (Hch. 13:33; Ro. 1:3), su papel como Mesías (Hch. 2:36; 3:13-15; 5:31; 10:42, etc.), el respaldo del Padre a su obra como mediador (Hch. 2:23-24; 4:11; 5:31; Ro. 6:4, 10, etc.), la inauguración de la exaltación que consiguió mediante su sufrimiento (Lc. 24:26; Hch. 2:33; Ro. 6:4; Fil. 2:9, etc.), la garantía de nuestro perdón y de nuestra justificación (Hch. 5:31; Ro. 4:25), el don del Espíritu (Hch. 2:33), la vida eterna (Ro. 6:4 y ss.), el fundamento y las arras de nuestra salvación (Hch. 4:2; Ro. 8:11; 1 Co. 6; 14; etc.) y el cimiento del cristianismo apostólico (1 Co. 15:12 y ss.).

[401] Después del importante periodo de cuarenta días (Hch. 1:3) en que Jesús instruyó a sus discípulos, ascendió a los cielos y fue exaltado a la diestra del Padre. Estos cuarenta días constituyen un periodo muy peculiar en la vida de Jesús. Por un lado, físicamente es el mismo: muestra sus manos y su costado (Jn. 20:20; cf. Mt. 28:9; Lc. 24:39); otros lo tocan (Jn. 20:27), toma alimentos (Lc. 24:43; Jn. 21:12 y ss.), y es arrebatado visiblemente (Hch. 1:9), de la misma manera que regresará (Hch. 1:11; Ap. 1:7). Al mismo tiempo, no lo pueden tocar (Jn. 20:17), no lo reconocen (Lc. 24:16; Jn. 20:14), aparece y desaparece de maneras misteriosas (Lc. 24:36; Jn. 20:19) y sorprende a los discípulos en su venida (Lc. 24:37; Jn. 21:12). Es el mismo Jesús, pero aparece bajo otra forma (Mr. 16:12), con un cuerpo (*σωμα*) que se ha sembrado en deshonra y en

debilidad, pero que ha resucitado con gloria y poder, siendo transformado en un cuerpo espiritual (σωμα πνευματικός; 1 Co. 15:42 y ss.; 2 Co. 13:4; Fil. 3:21). Mediante la resurrección se ha convertido en un espíritu vivificador (πνευμα ζωοποιουν; 1 Co. 15:45; 2 Co. 3:17). Los cuarenta días son un periodo de transición para Jesús y para los discípulos. Jesús sigue en la Tierra, aparece de vez en cuando a sus discípulos, pero las cosas no son como antes; Jesús no es el mismo que era antes; va a abandonar a sus discípulos y se dirige a la casa de su Padre (Jn. 20:17; cf. 14:2-4; 16:5-10; 17:13). Los discípulos están preparados para una nueva relación con el Cristo exaltado, una comunión en el Espíritu Santo. Jesús estaría con ellos y obraría con ellos y a través de ellos, pero de otro modo y con una forma distinta (μορφή). Para cuando llegue ese momento son instruidos durante los cuarenta días por el propio Jesús (Hch. 1:3; 10:40-42; 13:31). Solo entonces entendieron por primera vez las palabras que les había dicho antes, palabras acerca de la necesidad y de la importancia de su sufrimiento (Lc. 24:26-27), la explicación de las profecías del Antiguo Testamento a la luz de su cumplimiento (Lc. 24:27; 44-46), la gloria y el poder que recibiría al resucitar (Mt. 28:18).

Al cuadragésimo día, después de que Jesús instruyera y equipara a sus discípulos, ascendió al cielo. El suceso queda plasmado solo en el Evangelio de Lucas (24:50-51), aunque el Nuevo Testamento le confiere mucha importancia. El propio Jesús lo predijo (Mt. 26:64), y aludió repetidamente a él (Jn. 6:62; 13:3, 33; 14:28; 16:5, 10, 17, 28; 17:24). Pedro, en su ministerio público en Jerusalén, lo menciona una y otra vez (Hch. 2:33-34; 3:21; 5:31; cf. 1 P. 3:21). Pablo se refiere a él en repetidas ocasiones (Hch. 13:30-37; Ef. 4:8-10; Fil. 1:23; 2:9; 3:20; Col. 3:1; 1 Ts. 1:10; 4:14-16; 1 Ti. 3:16), igual que la epístola a los Hebreos (2:9; 4:14; 6:19-20; 7:26; 9:24; 10:12-13; 12:2) y el Apocalipsis de Juan (1:13; 5:6; 14:14; 19:11-16; 22:1). La ascensión fue un

constituyente de la fe de la Iglesia desde el principio, como lo fue la resurrección. Su significado radica en el hecho de que Jesucristo había sido exaltado por el Padre y recibido en el cielo hasta el momento de la restitución de todas las cosas (Hch. 3:21). Si bien hay que enfocar la ascensión en un vínculo estrecho con la resurrección, es un error identificar una con otra; eso supondría negar la enseñanza escritural sobre las apariencias. La ascensión es la entrada en el estado de gloria que Cristo obtiene en el cielo y que se describe con la expresión “sentado a la diestra de Dios” (Ro. 8:34; Ef. 1:20; Col. 3:1; He. 1:3, 13; 8:1; 10:12; 1 P. 3:22; Ap. 3:21). La sesión está estrechamente relacionada con la resurrección y la ascensión, pero es distinta a ambos sucesos (Hch. 2:32-34; 1 P. 3:21-22; Ro. 8:34). Esta posición a la derecha de Dios ya la había predicho Cristo (Mt. 19:28; 22:44; 25:31; 26:64), y después de que tuvieran lugar la resurrección y la ascensión, los discípulos supieron inmediatamente que estaba sentado a la diestra de Dios (Hch. 2:34; 7:56). Hay que ser prudente al hablar concretamente del “asiento” a la diestra de Dios. Nunca debemos olvidar que aquí nos estamos expresando no incorrectamente, pero sí usando un estilo y unas imágenes humanas (1 R. 2:19; Sal. 45:9; 110:1; Mt. 20:21). Así, la Iglesia cristiana se abstiene de especificar más el lugar que ocupa la exaltación de Cristo. Lo que quiere decir la expresión, claramente, es que Cristo ha sido exaltado hasta el poder, la dignidad y el honor más excelsos concebibles y posibles bajo los de Dios mismo; recibió una dignidad que induce a doblarse a toda rodilla en el cielo, en la Tierra y debajo de la Tierra, y a toda lengua a confesar que es el Señor para gloria de Dios Padre. Debe reinar como monarca “hasta que haya puesto a sus enemigos por estrado de sus pies” (1 Co. 15:25; He. 2:8-9). Esto es un gran consuelo para los creyentes: nuestro Sacerdote-Rey ruega por nosotros, y volverá para juzgar a los vivos y a los muertos en el momento de su gran exaltación definitiva.

LA RECONCILIACIÓN (EXPIACIÓN)

[402] Como nuestro mediador, Cristo ha obtenido los beneficios plenos de nuestra salvación completa, comenzando con una expiación objetiva de nuestro pecado, la reconciliación (καταλλαγή). Según la Escritura, el sacrificio de Cristo tuvo una importancia objetiva, también válida para Dios. En el Antiguo Testamento, los sacrificios pretendían cubrir los pecados del oferente a los ojos de Dios (כפר; LXX: ἐξιλασκεσαι). La expiación tiene lugar con relación a Dios y se produce ante su rostro (Lv. 1:3; 6:7; 10:17; 15:15, 30; 19:22; Nm. 15:28; 31:50); pretende, al cubrir el pecado, eludir su ira (Nm. 8:19; 16:46) y propiciarla (ἱλασκεσθαι). De igual modo, en el Nuevo Testamento Cristo es una expiación (ἱλαστηριον; Ro. 3:25), el precio de nuestros pecados (ἱλασμος; 1 Jn. 2:2; 4:10), un sumo sacerdote misericordioso y fiel al servicio de Dios “para expiar los pecados del pueblo” (He. 2:17). Por consiguiente, la reconciliación no es unilateral, sino bilateral: no solo debemos reconciliarnos con Dios, sino que él también debe reconciliarse con nosotros en el sentido de que, al entregar a Cristo como expiación (ἱλασμος; Ro. 3:25; He. 2:17; 1 Jn. 2:2; 4:10), deja a un lado su ira y establece una relación de paz entre él y nosotros (Ro. 5:9-10; 2 Co. 5:18-19; Gá. 3:13). La negativa a reconocer la propiciación como la esencia de su muerte y su resurrección nace de una mala interpretación del amor de Dios. Porque la ira de Dios no es una pasión malvada ni malicia, y su justicia no es sed de venganza. Debido a nuestros pecados somos realmente objeto de la ira de Dios, escribe Calvino, “pero como el Señor no quiere perder lo que es suyo en nosotros, por su propio amor encuentra algo digno de amor”.⁷ Así, la ira de Dios y su justicia son coherentes con el amor más sublime, dado que es su amor el que ofrece a Cristo como medio de propiciación. Es el propio Dios quien produce la reconciliación en Cristo (2 Co. 5:19). “Amándonos ya, nos

reconcilió consigo mismo. Dado que primero nos amó, después nos reconcilió consigo mismo”.⁸ Mediante el sacrificio de Cristo se ha alcanzado una nueva relación de reconciliación y de paz entre Dios y la humanidad. El beneficio de esta obra de Cristo es ilimitado; abarca todas las dimensiones de la experiencia, incluye toda la Creación. *Καταλλαγή*, en consecuencia, es la reconciliación realizada por la expiación y la propiciación. Este *καταλλαγή* es el contenido del evangelio: todo está hecho, Dios ha sido reconciliado. Por nuestra parte no queda nada por hacer, y el ministerio completo de la reconciliación consiste en una invitación al mundo: ireconciliaos con Dios! Creed el evangelio (Ro. 5:9-10; 1 Co. 5:18-21; cf. Ef. 2:16; Col. 1:20-22).

La gracia de Dios y el don gratuito por medio de la gracia son superabundantes (Ro. 5:15), y los beneficios producidos son demasiado numerosos como para mencionarlos. Veamos una lista resumida:

En lo *jurídico*, es decir, el perdón (Mr. 14:24; He. 9:22); la justificación (Ro. 3:24; 4:25; 5:9; 8:34; 1 Co. 1:30; 2 Co. 5:21); la adopción (Gá. 3:26; 4:5-6); la herencia celestial (Ro. 8:17; 1 P. 1:4); la redención (*ἀπολυτῶσις*;⁹ Ef. 1:7; Col. 1:14; He. 9:15).¹⁰

En lo *místico*, consistente en ser crucificado, enterrado, resucitado y sentado con Cristo en el cielo (Ro. 6-8; Gá. 2:20; Col. 3:1-13).

En lo *ético*, es decir, la regeneración (Jn. 1:12-13), recibir vida (Ef. 2:1, 5); la santificación (1 Co. 1:30; 6:11); el lavamiento (1 Co. 6:11), la limpieza (1 Jn. 1:9) y el rociamiento (1 P. 1:2) en cuerpo, alma y espíritu (2 Co. 5:17; 1 Ts. 5:23).

En lo *moral*, consistente en la imitación de Cristo, que nos ha dejado su ejemplo (Mt. 10:38; 16:24; Lc. 9:23; Jn. 8:12; 12:26; 2 Co. 8:9; Fil. 2:5; Ef. 2:10; 1 P. 2:21; 4:1).

En lo *económico*, es decir, el cumplimiento del pacto veterotestamentario y la inauguración del nuevo (Mr. 14:24; He. 7:22; 9:15; 12:24), la liberación de la ley (Ro. 7:1 y ss.; Gá. 2:19; 3:13, 25; 4:5; 5:1, etc.), la cancelación del vínculo con sus demandas legales, la demolición del muro separador y la reconciliación de judíos y gentiles, y de todos los opuestos binarios, en una unidad en Cristo (Gá. 3:28; Ef. 2:11-22; Col. 2:14).

En lo *físico*, es decir, la victoria sobre el mundo (Jn. 16:33), sobre la muerte (2 Ti. 1:10; He. 2:15), sobre el infierno (1 Co. 15:15; Ap. 1:18; 20:14) y sobre Satanás (Lc. 10:18; 11:22; Jn. 14:30; He. 2:14; 1 Co. 15:55-56; Col. 2:15; 1 P. 3:22; 1 Jn. 3:8; Ap. 12:10; 20:2, etc.).

La empresa de la recreación al completo, la restauración absoluta de un mundo y de una humanidad que, a consecuencia del pecado, está lastrada de culpa, corrompida y fragmentada, es fruto de la obra de Cristo. Objetivamente, en la cruz, se estableció *καταλλαγή* entre Dios y el mundo. A su debido tiempo, Cristo presentará a la Iglesia sin mancha ni arruga al Padre, entregando el reino a Dios, quien será el todo en todos (1 Co. 15:22-28).

[403] En la época actual, con objeto de describir la obra de Cristo, los términos como “redención” (*Erlösung*) y “reconciliación” (*Versöhnung*) han llegado a sustituir a los de la Iglesia primitiva, (*θεοποιησις*, “divinizar”, *θειωσις*, “volverse divino, deificarse”), así como términos post-Anselmo, como “satisfacción” y “mérito”. Schleiermacher puso de moda el primero de los dos términos; entiende la redención como la comunicación *mística* de la consciencia de Jesús-Dios a la comunidad de creyentes, que provoca un cambio subjetivo en ellos. Por el contrario, Ritschl se centra en la dimensión ética de este cambio; mediante su vida, Jesús nos garantiza que Dios no nos odia, sino que nos ama y nos inspira a seguir su enseñanza y su ejemplo. De este modo lo que desaparece es la *consciencia* de pecado y de culpa, y somos reconciliados. Existen diferencias entre Schleiermacher y Ritschl; el primero sitúa en primer plano a la persona de Cristo, y el segundo su obra. Lo que tienen en común es que desplazan la obra redentora de Cristo apartándola de su sacrificio obediente y objetivo de propiciación a nuestro favor y en nuestro lugar, localizándola en la influencia subjetiva, mística y moral, sobre nosotros y en nosotros. Aquí Cristo solo es un ser humano inspirado por Dios (*ἄνθρωπος ἐνθεος*), y no el Hijo unigénito y eterno de Dios. Esto

no es solo una mala interpretación de la persona de Cristo, sino también una disminución de su obra, y nos arrebató la seguridad de que en Cristo serán renovadas todas las cosas; deja ese asunto en nuestras manos. Dado que la obra de recreación es tan enorme, más incluso que la de la Creación y la providencia, aquel a quien se asignó esta tarea no solo debía ser un ser humano verdadero y justo, sino también más fuerte que todas las criaturas, es decir, auténtico Dios. Solo el mismo ser mediante el cual Dios creó el mundo podía ser el mediador de la recreación.¹¹

[404] La obra redentora de Cristo tiene un valor infinito, y abarca todo el mundo. Cristo no vino a condenar al mundo, sino a salvarlo (Jn. 3:17; 4:42; 6:33; 12:47), a reconciliar con Dios todas las cosas en el cielo y en la Tierra (Jn. 1:29; 2 Co. 5:19; Col. 1:20). Este alcance universal, que hallamos también en pasajes como Isaías 53:6, Romanos 5:18, 8:32, 1 Corintios 15:22, 2 Corintios 5:15, Hebreos 2:9, 1 Timoteo 2:4, 6, 2 Pedro 3:9, 1 Juan 2:2, se ha malinterpretado a veces entendiéndolo como promesa de salvación para todas las personas individuales; en resumen, como la salvación universal. Frente a esta postura (p. e., de Orígenes, Pelagio y Arminio), la corriente principal de la Iglesia cristiana ha sido fiel a la enseñanza particularista de Agustín, que dice que no todos son salvos. Agustín tomó pasajes como 1 Timoteo 2:4 (Dios “quiere que todos los hombres sean salvos”) para referirse a la amplia diversidad de personas, clases y rangos, y siguió insistiendo en un alcance restringido de la salvación, reservada a los predestinados.¹² Mediante su resurrección, Cristo ha llamado a “los que somos predestinados” a una nueva vida; mediante su sangre compró la libertad “a pecadores que serán justificados”; “todo el que ha sido redimido por la sangre de Cristo es humano; pero no todo es que es humano ha sido redimido por la sangre de Cristo”.¹³ También el escolasticismo se mantuvo en gran medida fiel a

Agustín: 1 Timoteo 2:4 no debe entenderse como si Dios de hecho quisiera que pasara lo que no pasa, como si quisiera que se salvaran quienes en realidad no se salvan. La amplia aceptación del consenso agustiniano no impidió que los teólogos y los hombres de Iglesia debatieran intensamente este tema, haciendo por ejemplo distinciones entre la voluntad antecedente de Dios y su voluntad consecuente y, por encima de todo, “suficiente, pero no eficaz”.¹⁴ El semipelagianismo triunfó con la primera distinción:¹⁵ por medio de una voluntad antecedente, Dios desea la salvación de todos, pero debido a su voluntad consecuente solo desea la salvación para aquellos cuya fe y perseverancia él previó. Este paradigma se hizo fuerte en el catolicismo romano, y al final también halló aceptación en la teología luterana.¹⁶ Sin embargo, en ambos casos la confesión clara y firme de la Trinidad, la deidad de Cristo y la satisfacción impidió que el principio pelagiano triunfara del todo. Con los socinianos y los remonstrantes la cosa fue distinta; los primeros rechazaron toda doctrina cristiana objetiva y, aunque los arminianos intentaron mantenerse fieles a las grandes verdades cristianas, también sucumbieron con su creencia de que la muerte de Cristo tuvo lugar para todos los humanos, incluso para aquellos que nunca creerán. En ese caso la muerte de Cristo es solo ejemplar; no se apropia de nada para nadie, sino de la “posibilidad” de que Dios vuelva a tratar con el ser humano y prescriba nuevas condiciones que él desee, la obediencia a las cuales, sin embargo, dependía del libre albedrío del hombre.¹⁷ Una vez más, todo dependía del ser humano. Los Cánones de Dort enseñan explícitamente la expiación particular, aunque también declaran que el sacrificio de Cristo “tiene una dignidad y un valor infinitos, abundantemente suficientes para expiar los pecados de todo el mundo”. Los arminianos fueron condenados, pero no vencidos. Sus ideas se infiltraron en la Iglesia luterana y en

la anglicana [episcopal], y fueron aceptadas por una amplia variedad de modalidades religiosas protestantes que se separaron de las Iglesias oficiales (bautistas, metodistas wesleyanos, cuáqueros, deístas y otros), y también ejercieron una poderosa influencia dentro de las iglesias reformadas.

[405] Es en Inglaterra y en Escocia especialmente donde se puso en duda la doctrina de la expiación limitada, dentro del propio bando reformado. Ya a principios del siglo XVIII, un grupo “moderado” de teólogos ingleses, representados sobre todo por Richard Baxter,¹⁸ acordaron con los teólogos franceses Cameron, Testard, Amyraut y otros, distinguir entre un decreto antecedente, según el cual Cristo había satisfecho condicionalmente por todos, con la condición de la fe, de otro decreto subsiguiente y particular según el cual había realizado la satisfacción para los elegidos de modo que, con el tiempo, también les pudiera conceder la fe y guiarlos a la salvación.¹⁹ En Escocia, los llamados “Marrow Men” (James Hog, Thomas Boston, Ralph y Ebenezer Erskine, Alexander Moncrieff y otros)²⁰ enseñaron que el sacrificio de Cristo poseía una “suficiencia legal, federal” para todos los humanos, y servía como fundamento de una oferta universal de gracia. Se puede decir a todo el mundo que hay buenas noticias para ellos, que “Cristo está muerto” por ellos, que se les ha provisto de un Salvador; hay un Cristo crucificado para ellos (aunque no que “Cristo ha muerto por ellos”, porque uno no sabe si es cierto). El alcance de la expiación volvió a ser tema de debate en la década de 1820, cuando McLeod Campbell empezó a enseñar que Cristo murió por todos los hombres; había sido perfectamente obediente a la ley de Dios, y por lo tanto también al mandamiento de amar a su prójimo. Dado que el propio Cristo enseñó el amor universal por el prójimo, su muerte tenía que ser por todos los hombres. Aunque McLeod Campbell fue depuesto en 1831, sus opiniones

fueron muy influyentes y contribuyeron significativamente al abandono prácticamente universal de la doctrina de la expiación limitada, después de varios siglos de debates.²¹

[406] Es importante que entendamos bien los términos de este debate. La pregunta no es si la muerte de Cristo tiene un valor infinito, ni tampoco si en realidad algunos no se salvan. La pregunta es si era la voluntad de Dios y su intención que Cristo hiciera su sacrificio por el pecado de todas las personas sin excepción o solo por los pecados de los elegidos.²² Cuando se plantea así, en realidad no se pone en duda la enseñanza de la Escritura. Esta vincula siempre el sacrificio de Cristo solo con la Iglesia, tanto si se describe con el adverbio “muchos” (Is. 53:11-12; Mt. 20:28; 26:28; Ro. 5:15, 19; He. 2:10; 9:28), como con expresiones como “su pueblo” (Mt. 1:21; Tit. 2:14; He. 2:17; 7:27; 13:12), “sus ovejas” (Jn. 10:11, 15, 26 y ss.; He. 13:20), “sus hermanos” (He. 2:11), “hijos de Dios” (Jn. 11:52; He. 2:13-15), “aquellos que el Padre le ha dado” (Jn. 6:37, 39, 44; 17:2, 9, 24), “su iglesia” (Hch. 20:28; Ef. 5:25), “su cuerpo” (Ef. 5:23) o también “nosotros” como creyentes (Ro. 5:9; 8:32; 1 Co. 5:7; Ef. 1:7; 2:18; 3:12; Col. 1:14; Tit. 2:14; He. 4:14-16; 7:26; 8:1; 9:14; 10:15; 1 Jn. 4:10; 1 P. 3:18; 2 P. 1:3; Ap. 1:5-6; 5:9-10, etc.). Los pasajes como Ezequiel 18:23, 33:11, Juan 1:29, 3:16, 4:42, 1 Timoteo 2:4, 6, Tito 2:11, Hebreos 2:9, 2 Pedro 3:9, 1 Juan 2:2, 4:14, no son incompatibles con esto, dado que el Nuevo Testamento se distingue del Antiguo precisamente por la expansión de la proclamación del evangelio a toda criatura (Mt. 28:19). Con Dios no hay acepción de personas, ni hay más distinción entre judíos y gentiles (Hch. 10:34-35; Ro. 3:29; 10:11-13). Además, las referencias a “muchos” o “todos” (como “la muerte del impío”, Ez. 18:23) y “quiere que todos los hombres sean salvos (1 Ti. 2:4, 6) no señalan a la intención universal de la expiación, sino al hecho de que la muerte de Cristo es por *muchos*, para una gran multitud, y no solo por

unos pocos. A la Escritura no le preocupa que se salven *demasiadas* personas. Pero cuando los universalistas deducen partiendo de esto que la expiación es completamente universal, se indisponen tanto con la Escritura como con la realidad, porque ambas demuestran a las claras que no todos escuchan el evangelio. Aquí tratamos con la voluntad *revelada* de Dios, que indica el estándar de la respuesta humana a Dios. Más allá de esto, no se nos permite ir a “la voluntad del beneplácito de Dios”; no necesitamos saber específicamente por quién murió Cristo, solo que el llamado del evangelio llega a todos.

La Escritura también implica que el sacrificio y la intercesión de Cristo, y por lo tanto también la adquisición y la aplicación de la salvación, se encuentran inseparablemente unidos. El sacrificio es el fundamento de la intercesión de Cristo; en consecuencia, el alcance de esta es tan extenso como el del primero. Entonces, si la intercesión es particular, como lo es (Jn. 17:9, 24; Ro. 8:34; He. 7:25; 1 Jn. 2:1-2), también lo es el sacrificio. Así, la adquisición y la aplicación de la salvación se encuentran indisolublemente unidas (Ro. 8:28-34) y fundamentadas en la muerte de Cristo (Ro. 5:8-11). La aplicación de la salvación, por lo tanto, debe extenderse tanto hasta el mismo punto que su adquisición; la primera está comprendida en la segunda, y es su desarrollo necesario. Aquellos a los que Dios ama y por quienes Cristo hizo satisfacción son salvados sin dudarlo. Tenemos que tomar una decisión: o Dios amó a todo el mundo y Cristo hizo satisfacción por todos (y entonces todos, sin excepción, serán salvos) o la Escritura y la experiencia testifican de que no es esto lo que pasa.²³

Aquí la idea clave es la seguridad de los creyentes: mediante su muerte y su resurrección, ¿de verdad Cristo consiguió la salvación de los suyos, o se trató de una mera potencialidad, una posibilidad? La tradición reformada

adoptó una postura clara a favor de la primera opción; solo esta verdad podía mantener la unidad de la obra del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los defensores de un alcance universal de la expiación, irónicamente, reducen el valor y el poder de la obra de Cristo. El centro de gravedad pasa de Cristo al cristiano; la salvación llega a depender de nuestra fe. Sin embargo, los reformados pensaban de otra manera; en lugar de abrir la mera *posibilidad* de salvación, Cristo efectúa verdaderamente la salvación de los suyos. En y con Cristo, Dios da a los creyentes todo lo que necesitan (Ro. 8:32 y ss.; Ef. 1:3-4; 2 P. 1:3). La elección en Cristo acarrea todas las bendiciones: adopción como hijos, la redención por su sangre (Ef. 1:3 y ss.), el don del Espíritu Santo (1 Co. 12:3), la fe (Fil. 1:29), el arrepentimiento (Hch. 5:31; 11:18; 2 Ti. 2:25), un nuevo corazón y un nuevo espíritu (Jer. 31:33-34; Ez. 36:25-27; He. 8:8-12; 10:16).

Un último asunto al respecto: el universalismo²⁴ conduce a todo tipo de posturas falsas. Introduce separación entre las tres personas del Ser divino, porque el Padre desea la salvación de todos, Cristo hace satisfacción por todos, pero el Espíritu Santo restringe el don de la fe y de la salvación a unos pocos. Introduce un conflicto entre el propósito de Dios, que desea la salvación de todos, y la voluntad o poder de Dios, que no concederá o no puede conceder la salvación a todos. Da precedencia a la persona y a la obra de Cristo por encima de la elección y del pacto, de modo que Cristo queda aislado de estos contextos y no puede hacer expiación vicaria por su pueblo, dado que no existe comunión alguna entre él y nosotros. También denigra la justicia de Dios y eleva el libre albedrío humano a un estatus divino, que afirma o deshace la obra de Cristo. Por último, en claro conflicto con toda la Escritura, sugiere que el único pecado que conduce a la perdición es el pecado de la incredulidad; todos los demás pecados han sido expiados, incluyendo incluso los del “hombre de pecado”, el Anticristo.

[407] Así, la expiación es particular: está restringida *en su intención* a los elegidos. A pesar de ello, no debemos pasar por alto el hecho de que esta expiación particular aún tiene una relevancia universal. Hay que considerar que la Iglesia y el mundo son cosas separadas y diferentes, pero es un error negar el favor común de Dios a todas las personas en virtud de la creación, un favor que los elegidos también comparten. En términos estrictos, los hechos de que los elegidos nazcan y vivan, reciban alimentos, refugio y vestido, así como una variedad de beneficios naturales, no deben incluirse como parte de los beneficios del sacrificio de Cristo. Es cierto que Dios, en su providencia, permite que el mundo continúe existiendo porque tiene unos propósitos más elevados para los elegidos. También es un error, en el que caen los de Herrnhutt y los pietistas, borrar los límites entre naturaleza y gracia, creación y redención, y situar a Cristo en el lugar del Padre, en el trono del universo. Incluso la elección y el pacto de gracia, aun presuponiendo como lo hacen los objetos de una y los participantes del otro, no fueron adquisición de Cristo, sino que preceden a sus méritos. En la Creación, el Padre echa los cimientos para la obra de la recreación; con su obra, el Hijo se remonta profundamente (hasta donde alcanza el pecado) a la obra de la Creación. Aun así, las dos obras son distintas y no deben confundirse, dado que Cristo no adquirió lo mismo para cada uno de los suyos. Existe una gran diversidad entre los creyentes antes de que lleguen a la fe (género, edad, clase, rango, carácter, dones, etc.), y en la medida de la gracia y en los dones que se les conceden (Ro. 12:3; 1 Co. 12:11; Ef. 3:7; 4:7). La gracia no anula esos beneficios naturales, sino que los sana y los perfecciona. Por eso la Iglesia está *en* el mundo, aunque no es *del* mundo. Cristo asumió la carne y la sangre que son comunes a todas las personas, honrando así a la totalidad de la raza humana; conforme a la carne, es hermano de todos los miembros de la familia humana. Su obra tiene valor para todos, incluso

para quienes no han creído ni creerán jamás en él, dado que fue por amor a él que el mundo fue perdonado. “Sin Jesucristo el mundo no existiría, porque o bien sería destruido necesariamente o sería el infierno” (Pascal). Aunque Cristo solo es cabeza de la Iglesia como profeta, sacerdote y rey, todos los seres humanos se benefician de esta luz que el evangelio proyecta sobre el mundo. La liberación del mundo creado de la esclavitud de la decadencia, la glorificación de la Creación, la renovación de cielos y tierra, todo esto es el fruto de la cruz de Cristo (Ro. 8:19 y ss.). Toda la Creación, incluso los ángeles,²⁵ están amparados en la gloriosa redención de todas las cosas (Ef. 1:10; Col. 1:20). Toda la Creación, tal como un día se presentará perfecta, sin mancha ni contaminación, ante la presencia de Dios es la obra de Cristo, el Rey de reyes y el Señor de señores (He. 12:22-28).

[408] Para que Cristo llevase a cabo este gran proyecto asignado por el Padre para llevar la Creación perdida y caída a su plenitud consumada, uno es consciente de inmediato de que el estado de exaltación es tan necesario como el de humillación. No podemos contentarnos con un Jesús histórico que fue santo, piadoso y bueno, y que influyó en la historia gracias a su ejemplo maravilloso. En su exaltación sigue obrando como mediador; en otras palabras, el oficio triple de Cristo prosigue en su estado de exaltación. No solo fue, sino que sigue siendo nuestro profeta supremo, nuestro único sumo sacerdote y nuestro rey eterno. Es el mismo ayer, hoy y por los siglos.

Por supuesto, existe una diferencia importante entre la humillación de Cristo y su exaltación. Aquel que fue siervo es ahora Señor y Gobernante; su obra ya no es un sacrificio de obediencia, sino la conducta de un dominio real hasta que haya reunido a todos los suyos y haya puesto a sus enemigos bajo sus pies. Fue al cielo a preparar un lugar para los suyos, y para llenarlos aquí en la Tierra con la

plenitud que adquirió mediante su obediencia perfecta. Ha sido exaltado a la diestra del Padre para perfeccionar a la Iglesia. La obra del Mediador es grande, poderosa, divina, empezó en la eternidad y solo será completada en ella. Pero en el momento de la resurrección, se dividió en dos partes: sufrimiento y gloria. Entonces fue un descenso a los lugares más profundos del mundo; ahora es un ascenso a lo más alto. Pero ambas cosas son igual de necesarias para la obra de salvación. En ambos estados es el mismo Cristo, el mismo Mediador, el mismo Profeta, Sacerdote y Rey.

[409] Como profeta, Cristo enseña a sus discípulos durante los cuarenta días, y mediante el Espíritu Santo enviado en Pentecostés da a conocer al mundo todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento ocultos en él. El Espíritu Santo prometido (Jn. 14:26; 16:13), dado a los apóstoles (Jn. 20:22) y a todos los creyentes (Hch. 2) da a conocer y confirma la verdad del evangelio (Mr. 16:17; Hch. 5:15; 8:6-7, 13; Ro. 15:18, etc.), llevando a las personas a la fe y a la comunión con él y con el Padre (Jn. 17:20; 1 Jn. 1:3). Mediante el oficio ordinario de pastores y de maestros (Ro. 12:7; 1 Co. 12:28; Ef. 4:11; 1 Ti. 5:17), edifica su Iglesia en la gracia y en el conocimiento de su Señor y Salvador, y por medio de la obra del Espíritu Santo derrama sobre ella la luz del evangelio de su gloria (2 Co. 4:4, 6). El propio Cristo les enseña mediante su Palabra y su Espíritu, de modo que, siendo enseñados por Dios, fueran todos profetas y proclamasen las obras maravillosas del Padre (Nm. 11:29; Jer. 31:33-34; Mt. 11:25-27; Jn. 6:45; He. 8:10; 1 Jn. 2:20). Prosigue con su instrucción hasta que todos hayan alcanzado la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios (Ef. 4:13; 3:18 y ss.). Todos estos ministerios y actos proceden del Cristo exaltado, que es el único Señor de la Iglesia (1 Co. 8:6), en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col. 2:3; 1 Co. 1:30). Él es la verdad que ha dado a conocer al Padre, nos guía a él

y, en el conocimiento de Dios, concede la vida eterna (Jn. 1:17-18; 14:6; 17:3). Sus seguidores no tienen otro maestro ni lo necesitan (Mt. 23:8, 10).

De la misma manera, como señala la epístola a los Hebreos, Cristo sigue intercediendo por nosotros como nuestro sumo sacerdote. Para desempeñar este oficio sacerdotal, tenía que ser el Hijo quien, “siendo el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia”, crea, sustenta y hereda todas las cosas (He. 1:1-3; 4:14; 5:5; 9:14). También era preciso que, mediante el sufrimiento y las pruebas, aprendiese obediencia, siendo así “perfeccionado”, plenamente preparado, para su ministerio como sumo sacerdote en el cielo (2:10 y ss.; 4:15; 5:7-10; 7:28). Mediante su sacrificio perfecto realizó la purificación por nuestros pecados (1:3; 7:27; 9:12, etc.), y como sumo sacerdote entró en el santuario celestial cuya figura había sido el lugar santísimo del Antiguo Testamento (6:20; 9:12, 24), no con la sangre de ovejas y machos cabríos, sino por el poder de su propia sangre (9:12-14), por medio del tabernáculo de su cuerpo (9:11), la cortina de su carne (10:20), para aparecer a nuestro favor en la presencia de Dios y para orar por aquellos que por medio de él se acercan a Dios (7:25; 9:24). Su sacrificio único y perfecto (7:27; 9:12, 26, 28; 10:10, 12, 14; 13:12) estableció el nuevo pacto (8:8 y ss.; 9:15 y ss.), y garantizó el perdón de los pecados (8:12; 10:18), y un acceso pleno y libre a Dios (4:16; 10:19). Esto sucede una vez y para siempre; no se puede repetir ni tampoco es necesario hacerlo (9:12, 26-28). Ahora disponemos de un sumo sacerdote que está sentado a la diestra del trono de la majestad en las alturas (1:3; 3:1; 4:14; 6:20; 8:1), un sumo sacerdote perfecto que obtuvo el derecho a sentarse a la derecha de Dios. Como Melquisedec, es al mismo tiempo rey de justicia y rey de paz, un rey eterno, espiritual y celestial que adquirió, posee y distribuye los beneficios celestiales venideros; que puede

aparecer en el cielo, ante el rostro de Dios, para nuestro beneficio, orar por nosotros y salvarnos por completo (7:25; 9:24). Incluso de una forma más vívida que Pablo (p. e., en Fil. 2:6-11), la epístola a los Hebreos contempla el estado de humillación de Cristo desde el punto de vista privilegiado de su exaltación, y considera el primero como una preparación y una práctica de la segunda. Habiéndose ofrecido a sí mismo por los suyos, ahora prosigue con su rol como sacerdote “viviendo siempre para interceder por ellos” (7:25). Por lo tanto, dado que Cristo es un sacerdote-rey eterno, la Iglesia de la Tierra ya no necesita sacerdotes. Todos los creyentes lo son (Ro. 12:1; 1 P. 2:5; Ap. 1:6). Así, Cristo es nuestro único sacerdote que, según el orden de Melquisedec, permanece para siempre, cubre en todo momento nuestros pecados con su sacrificio, y actúa siempre como nuestro Paracleto con el Padre, defendiendo nuestra causa contra todas las acusaciones de Satanás, el mundo y nuestros propios corazones. También hace que nuestras oraciones y acciones de gracias sean agradables al Padre, nos asegura constantemente nuestro acceso libre y confiado al trono de la gracia y, de su plenitud, nos envía todas las bendiciones de la gracia (Lc. 22:32; Jn. 14:16; 17:9 y ss.; Ro. 1:7; 8:32 y ss.; 1 Co. 1:3; 2 Co. 1:2; Ef. 1:3; 1 Ti. 4:8; He. 7:25; 9:24; 1 Jn. 2:2).

De esta manera, Cristo es y siempre permanece como nuestro rey eterno, además de quien nos gobierna mediante su Palabra y su Espíritu y nos capacita para que vencamos al pecado y a Satanás. Cristo empezó a actuar como rey solo después de su exaltación, cuando recibió el nombre “Señor”, fue designado Hijo de Dios (Ro. 1:4) y recibió todo poder en el cielo y en la Tierra (Mt. 28:18-20). Cristo es, antes que nada, rey de todo su pueblo en el reino de la gracia (Sal. 2:6; Is. 9:6; 11:1-5; Lc. 1:33; 19:21-23; 23:42-43; Jn. 18:33; 19:19, etc.). Demuestra su condición de rey al reunir, proteger y gobernar a su Iglesia, llevándola hacia la

bienaventuranza eterna (Mt. 16:18; 28:20; Jn. 10:28). En el Nuevo Testamento, dado que su señorío tiene un carácter muy distinto del de los reyes de este mundo, se lo llama mucho más a menudo “cabeza de la Iglesia” (1 Co. 11:3; Ef. 1:22; 4:15; 5:23; Col. 1:18; 2:19), quien reúne, protege y guía a su Iglesia a la salvación eterna. Como mediador, tiene poder sobre todas las criaturas (Sal. 2:8; 72:8; 110:1-3; Mt. 28:18; 1 Co. 15:24, 27; Ef. 1:22; Fil. 2:9-11; 1 P. 3:22; Ap. 1:5; 17:14); quienes aún no doblan sus rodillas acabarán haciéndolo (Fil. 2:10). Aquí es importante subrayar el poder de Cristo sobre Satán y sobre el reino del mal. Vino a la Tierra a destruir las obras del diablo (1 Jn. 3:8) y batalló contra él toda su vida (Lc. 4:13). Especialmente por medio de la cruz triunfó sobre las autoridades y las potestades (Col. 2:15), arrebató a Satanás las armas del pecado, la muerte y el mundo (Jn. 16:33; 1 Jn. 4:4; 1 Co. 15:55-56; He. 2:14), y lo expulsó del territorio de su señorío (Jn. 12:31). En su ascensión, sobre todo, triunfó sobre los espíritus malignos, como observa Pablo en Efesios 4:8: “Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad”. En otras palabras, venció a todos los poderes hostiles que se le resistían y oponían y, por así decirlo, los tomó como prisioneros de guerra (cf. Col. 2:15).²⁶

Seguramente encontramos la misma idea expresada en el difícil pasaje de 1 Pedro 3:19-22, que ciertamente no habla de un descenso al infierno para proclamar el evangelio a los perdidos. La expresión “en el cual” (ἐν ᾧ) se refiere claramente al Cristo que había sido resucitado; las palabras “habiendo subido” (πορευθεὶς; cf. v. 22) no permiten otra interpretación: Pedro no está diciendo que Cristo predicó en el Espíritu a los contemporáneos de Noé. La perícopa se refiere a algo muy distinto. El caso es el siguiente: Pedro está amonestando a los creyentes a que padezcan por hacer el bien, y a que sigan el ejemplo de Cristo en este sentido. El Cristo que sufrió y murió fue

resucitado en el Espíritu y fue al cielo (no al infierno; cf. v. 22), y esta victoria del Espíritu de vida sobre todo sufrimiento y toda muerte es lo que constituye el mensaje (*κηρυγμα*) a los espíritus encarcelados. La referencia a Noé y a sus contemporáneos es un recordatorio idóneo de que los enemigos impíos del pueblo de Dios padecen el juicio, mientras que Noé y su familia fueron salvos; de la misma manera, como resultado *de la resurrección de Cristo*, el agua del bautismo es la ruina de los impíos y la salvación de los creyentes. Porque Cristo, que resucitó de los muertos e instituyó el bautismo y le confiere poder, después de someter a todos los ángeles, principados y potestades mediante su ascensión, ahora se sienta a la diestra de Dios. Cristo padeció haciendo el bien y venció; ¡que los creyentes sigan ahora sus pasos! Y de igual modo que tiene poder sobre los espíritus caídos, también, como mediador, Cristo tiene poder (en su reino de poder) sobre todos sus enemigos. No descansará hasta que haya sometido a todos ellos bajo sus pies.

El oficio mediador de Cristo cesa en la consumación, cuando entrega al Padre la *βασιλεια*, el señorío, el oficio de rey. Algunos (p. e., Marcelo de Ancira) interpretaron esto como si el reino de Dios y la unión de su naturaleza humana con el Verbo fuesen a tener un final.²⁷ A la confesión de que Cristo volvería otra vez para juzgar a los vivos y a los muertos, el Credo Niceno-constantinopolitano añadió las palabras “cuyo reino no tendrá fin”.²⁸ Entre los reformadores también hubo discrepancias sobre este punto. Las diferencias pueden resolverse fácilmente diciendo que la *intermediación de reconciliación* acaba, y hasta ese punto lo hace también el oficio profético, sacerdotal y real de Cristo. Dios será rey y [así] el todo en todos. Pero lo que queda es la *intermediación de unión*. Cristo sigue siendo profeta, sacerdote y rey, dado que este triple oficio le es dado automáticamente con su naturaleza humana, incluido

en la imagen de Dios y expresado de forma suprema y magnífica en Cristo como Imagen de Dios. Cristo es y sigue siendo la cabeza de la Iglesia, de quien esta recibe toda vida y toda bienaventuranza por toda la eternidad.²⁹ Quienes quieran negar esto deben llegar también a la doctrina de que el Hijo, en algún momento del futuro, se desprenderá de su naturaleza humana y la destruirá; y para sostener esto no existe ningún fundamento escritural.

-
1. Nota del ed.: esta referencia concreta a *γνωσις* es del editor, no de Bavinck.
 2. Isaak August Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trad. William Lindsay Alexander, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1863–78), III, 310 y ss.
 3. “En su exaltación, Cristo no recibió un Nuevo poder, virtud o majestad, que no tuviera antes, sino solo la plena facultad de administrar su reino, que recibió por medio de esa unión” (J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* [1685], III, 368).
 4. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §§99, 105; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863–72), §123; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1840–41), §§63–66.
 5. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 257–58 (#357).
 6. C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte*, 2 vols. (Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1838), II, 432; T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes*, 3 vols. (Zürich: Orelli, Füssli, 1867–72), III, 605; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre*, II, 216 y ss.; H. Lotze, *Microcosmus*, trad. Elizabeth Hamilton y E. E. Constance Jones (Nueva York: Scribner & Welford, 1866), III, 365 y ss.; Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper, 1957), 124 ss.; Kirsopp Lake, *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ* (Londres y Nueva York: Williams & Norgate, 1907), 265–79.
 7. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, II.xvi.3 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:505–6).
 8. Agustín, *La Trinidad*, V, 16; ídem, *Enchiridion*, 33; T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 49, art. 4; J. Calvino, *Institutes*, II.xvi.2–4; F. Turretin, “De satisf.”, en *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), 49, 86, 87; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª ed., 3 vols. (Nueva York: Scribner, 1891–94), II, 401; A. A. Hodge, *The Atonement* (Philadelphia: Presbyterian Board

of Publication, 1867), cap. 9; J. Scott Lidgett, *The Spiritual Principle of the Atonement as a Satisfaction Made to God for the Sins of the World*, 2ª ed. (Londres: Charles H. Kelley, 1898), cap. 5.

9. La ἀπολυτῶσις de los creyentes por medio de Cristo queda inusualmente ilustrada por la costumbre de aquel momento de rescatar o comprar esclavos: G. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 234ff.; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4ª ed., 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-9), III, 18, 53.

10. En ocasiones, ἀπολυτῶσις también tiene un sentido más amplio (Ro. 3:24; 8:21, 23; 1 Co. 1:30; Ef. 1:14; 4:30; 1 P. 1:18-19).

11. Buenaventura, *The Breviloquium*, vol. 2 de *The Works of Bonaventure*, trad. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), IV, cap. 1.

12. Agustín, *Enchiridion*, 103.

13. Agustín, *Confesiones*, IX, 1; ídem, *La Trinidad*, IV, 13.

14. P. e., Pedro Lombardo, *Sententiae in IV liberis discinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81), III, 20, 3: "Cristo se ofreció a la Trinidad, un rescate suficiente para todos, pero solo eficaz para los elegidos, porque efectuó la salvación solo para los predestinados".

15. Desde la antigüedad, esta había sido ya la confesión de la Iglesia griega [ortodoxa]; ver Juan Damasceno, *The Orthodox Faith*, II, cap. 29; Confesión Ortodoxa, 34, 47.

16. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 351-58 (##235-36); Concilio de Trento, VI, caps. 2-3; Catecismo Romano, I, 3, 7; J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 781.

17. Cánones de Dort, II; *Apol. conf.*, VIII, 10; J. Arminio, *Opera theologica* (Lugduni Batavorum [Leiden]: Godefridum Basson, 1629), 153.

18. Richard Baxter (1615-91) publicó su *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ* y por lo tanto contribuyó sustancialmente a la introducción del amiraldismo en Inglaterra. Su contemporáneo Isaac Barrow (1630-77), autor de *The Doctrine of Universal Redemption Asserted and Explained*, se había comprometido con el arminianismo (ver W. Cunningham, *Historical Theology*, 3ª ed., 2 vols. [Edimburgo: T&T Clark, 1870], II, 328). Contra el universalismo hipotético de ambos se objetó que, si Cristo murió por todos con la condición de la fe, no pudo haber muerto por los niños que nunca pueden creer realmente. Cf. B. B. Warfield, "The Making of the Westminster Confession, and Especially of Its Chapter on the Decree of God", *Presbyterian and Reformed Review* 12 (1901): 226-83.

19. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 368-72 (239).

20. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 191-92 (57); y, también, un artículo sobre la controversia de Marrow en *Princeton Theological Review* (1906): 331-35.

21. Cf. W. Cunningham, *Hist. Theol.*, II, 323 y ss.; J. Walker, *The Theology and Theologians of Scotland*, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), 79 y ss.; A. Robertson, *History of the Atonement Controversy in Connexion with the*

Secession Church from Its Origin to the Present Time (Edimburgo: Oliphant, 1846); H. F. Henderson, *The Religious Controversies of Scotland* (Edimburgo: T&T Clark, 1905).

22. W. Cunningham, *Hist. Theol.*, II, 334.

23. “Pues este fue el consejo soberano y la voluntad plena de gracia de Dios Padre, que la eficacia vivificadora y salvadora de la preciosísima muerte de su Hijo se extendiera hasta todos los elegidos, para concederles solo a ellos el don de la fe que justifica, llevándolos así infaliblemente a la salvación; en otras palabras, fue la voluntad de Dios que Cristo, mediante la sangre de la cruz, con la cual confirmó el nuevo pacto, redimiese efectivamente de todo pueblo, tribu, lengua y nación a todos aquellos, y solo a aquellos, que fueron elegidos desde la eternidad para salvación, y a quien el Padre le dio” (Cánones de Dort, II, 8); también, cf. Confesión de Westminster, VIII, 8; III, 6.

24. Nota del ed.: para clarificar, cabe señalar que el término “universalismo/universalista” se refiere aquí no a la salvación universal (*ἀποκαταστασις*, *apokatastasis*, “restoration”; sobre lo cual ver *Reformed Dogmatics*, IV, 720-27 [##578-79]), sino solo al alcance de la expiación, que según la tradición reformada es particular.

25. Por supuesto, los ángeles no necesitan a Cristo como reconciliador y salvador; solo los humanos son portadores de la imagen de Dios. A pesar de esto, la única manera de honrar a los *τα παντα* de Ef. 1:10 y Col. 1:20 es interpretando que Pablo enseña que los demonios, junto con los malvados, serán enviados al infierno, y de esta manera la unidad orgánica de la Creación, incluyendo el ámbito de los ángeles, será restaurada. El pecado lo perturbó todo; la muerte expiatoria de Cristo lo restaura todo. Toda la Creación (orgánicamente, no en particular) será hecha de nuevo (Ro. 8; Ap. 21-22).

26. Por consiguiente, el vínculo entre la Victoria sobre sus enemigos y su ascensión se ha detectado y expresado repetidas veces. El Catecismo Mayor de Westminster, P 53, por ejemplo, dice que Cristo, “triunfando sobre los enemigos, ascendió visiblemente a los cielos más altos”.

27. Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 2ª ed., 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), II, 136, 148.

28. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed. (Breslau: E. Morgenstern, 1897), 146-66.

29. A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trad. J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1954 [1898]), 372; ídem, *De vleeschwording des Woords* (Ámsterdam: Wormser, 1887), 31, 195.

QUINTA PARTE:

EL ESPÍRITU SANTO Y LA SALVACIÓN EN CRISTO

- 17. EL ORDEN DE LA SALVACIÓN
- 18. EL LLAMADO Y LA REGENERACIÓN
- 19. LA FE Y LA CONVERSIÓN
- 20. LA JUSTIFICACIÓN, LA SANTIFICACIÓN Y LA PERSEVERANCIA

17. EL ORDEN DE LA SALVACIÓN

EL CAMINO DE SALVACIÓN

[410] La aplicación de la obra de Cristo a la salvación de los suyos mediante el Espíritu Santo debe enfocarse teológicamente, es decir, desde el punto de vista de Dios. Todas las religiones buscan un camino de salvación; todos los seres humanos anhelan la felicidad, porque el corazón humano ha sido creado para Dios y está inquieto hasta que lo encuentra (Agustín). Sin embargo, en las tinieblas de nuestro entendimiento y en los malos pensamientos de nuestros corazones, no lo buscamos de la manera correcta, ni tampoco donde puede ser hallado. Las religiones paganas no tienen ningún concepto de la santidad de Dios; no entienden bien el pecado, y no saben nada de la gracia. Al no conocer a Cristo, buscan la salvación por medio de las obras.¹ “¡Sed vuestra propia luz!”, decía Buda a sus discípulos. “Sed vuestro propio refugio. No busquéis amparo en nada más. Aferraos a la verdad como a una lámpara. No busquéis refugio en ninguna otra persona más que vosotros mismos”.² El islam encuentra la redención en la liberación del castigo que es el infierno, recibida automáticamente cuando uno cree en la unicidad de Dios y en Mahoma como su profeta, y además cumple con los deberes de la religión (oración, limosna, ayunos, peregrinaje). Aquí la redención tampoco es un don de Dios, sino el propio acto de una persona.³ Un elemento exclusivo de la religión cristiana es la realidad de que Jesucristo y la redención que él aporta son plenamente iniciativas de Dios; todas las demás religiones buscan la redención mediante los actos humanos. Dado que no conocen a la persona de Cristo,

independientemente de cómo se conciba el problema humano, todas las religiones paganas requieren que los seres humanos satisfagan los requisitos de la ley. Tanto si las obras que cabe hacer son actos mágicos y ceremonias rituales como si se trata de una conducta moral rigurosa, todas las religiones y filosofías aparte de la fe cristiana proponen la salvación del individuo por sí solo.

El punto de vista bíblico es radicalmente distinto; la salvación es un don exclusivo de la gracia. Dios pone enemistad entre la simiente de la mujer y la serpiente (Gn. 3:15), elige a su pueblo (Gn. 12:1; Éx. 15:13, 16; 19:4; 20:2; Dt. 7:6 y ss.), hace un pacto con ellos y les da sus leyes (Gn. 15:1; 17:2; Éx. 2:24-25; Dt. 4:5-13). Este pacto exigía también deberes recíprocos de amor y de obediencia (Gn. 17:1; Éx. 20; Dt. 10:15-16, etc.), aunque la observancia de la ley no era una condición antecedente para el pacto; descansaba únicamente en el amor elector de Dios. El Antiguo Testamento habla de personas “justas” (en contraste con los “injustos” [Sal. 7:8; 17:1 y ss.; 18:21; 26:1 y ss.; 35:24; 41:12; 44:18, 21; 71:2; 119:121; 2 R. 20:3; Job 16:17; Neh. 5:19; 13:14, etc.]), quienes frecuentemente claman a Dios pidiendo liberación, apelando al hecho de que son justas. Sin embargo, la justicia de estas personas piadosas no es una cualidad personal, sino una característica de la causa que representan. Tienen la justicia de su parte porque se abandonan a Dios. Crean en Dios (האמן, Gn. 15:6; Éx. 14:31; 2 Cr. 20:20; Is. 28:16; Hab. 2:4), confían en él (בטח, Sal. 4:5; 9:10), buscan refugio en él (חסה, Sal. 7:1; 18:2), le temen (ירא, Sal. 22:23; 25:12), esperan en él (יחל, Sal. 31:25; 33:18), esperan cosas de él (קוה, Sal. 25:21), le esperan (חכה, Sal. 33:20), se apoyan en él (סמוך, Sal. 112:8; נבון, Sal. 57:7) y permanecen fieles a él (חשק, דבק, Sal. 91:14; 2 R. 18:6, etc.). Esta fe se cuenta como justicia (Gn. 15:6), de igual modo que en otros lugares el

cumplimiento de los mandamientos de Dios se define como justicia (Dt. 6:25; 24:13).

El hecho de que esta justicia subjetiva, que básicamente consiste en confianza en Dios, sea también el fruto de la gracia divina y una actividad de su Espíritu es la naturaleza del caso expuesto en el Antiguo Testamento. Los profetas proclamaron que Dios por su parte nunca incumplirá su pacto con su pueblo ni lo abandonará (Nm. 14:16; Dt. 32:26-27; 1 S. 12:22; Jl. 2:17-19; Is. 43:21, 25; 48:8-11; Jer. 14:7, 20-21; Ez. 20:43-44; 36:32). Se trata de un pacto eterno que no puede fallar, porque se encuentra anclado en la gracia de Dios (2 R. 13:23; 1 Cr. 16:17; Sal. 89:1-5; 105:10; 106:45; 111:5; Is. 54:10). Además, establecerá un nuevo pacto, sin dejar que su Palabra y su Espíritu se aparten de ellos, sino que perdonará sus pecados por amor de su nombre, derramando su Espíritu sobre todos, dándoles un corazón de carne, escribiendo su ley en su ser más íntimo, y haciéndoles caminar en sus estatutos (Dt. 30:6; Is. 44:3; 59:21; Jer. 24:7; 31:31 y ss.; Ez. 11:19; 16:60; 18:31; 36:26; 39:39; Jl. 2:28; Mi. 7:19, etc.). Confiar en este Dios del pacto es esencialmente lo que hace justa a una persona según el Antiguo Testamento. Los israelitas piadosos meditaban en la ley de Dios, encontraban su justicia no en sus propias obras, sino en la gracia divina, buscaban el perdón y abandonaban su propia causa con la esperanza en un Dios justo. Israel también vivía por fe, descansando en la fidelidad eterna del Dios de su pacto.

[411-12] Sin embargo, después del exilio, el judaísmo fue cayendo en un nomismo cada vez mayor, y se preparó para el Mesías venidero mediante una atención escrupulosa a las exigencias de la ley. Israel, reforzado por la opresión y la persecución que soportó, experimentaba a Dios como alguien distante, y recurrió a la ley de Dios más que al Dios vivo y verdadero, que se había revelado a través de los siglos. La expectativa mesiánica que seguía viva en Israel, y

que fue resucitada frecuentemente con un ímpetu fanático en los momentos de opresión, no incluía la expectativa de la expiación por el pecado y el establecimiento de un nuevo pacto, sino una esperanza para que Israel recibiera justicia, liberación frente a toda opresión y restauración de su dominio sobre todos los pueblos de la Tierra. Israel, en consecuencia, tenía que prepararse para la venida del rey davídico mediante la observación rigurosa de la ley. El resultado fue la arrogancia farisaica, por un lado (Mt. 19:20; Lc. 18:11), y la desesperación para el pecador, por el otro. La ley esclavizaba debido al temor a la muerte (He. 2:15); era un yugo imposible de soportar (Hch. 15:10). Aquellos sometidos a su yugo no experimentaban seguridad de salvación, deleite en Dios o consuelo y paz en la comunión con él. En palabras de *4 Esdras*, “nosotros que hemos recibido la ley debemos perecer a pesar de todo a consecuencia de nuestros pecados”.⁴

Dentro de este contexto, Jesús anunció las buenas noticias del reino de Dios: el perdón de los pecados mediante el don de la gracia. El reino era para todos los pobres en espíritu, no solo para los judíos que guardaban la ley. Es un tesoro guardado en el cielo, y distribuido como una recompensa para los justos (Mt. 6:20, 33; 13:43-46; 19:21; 25:46; Mr. 9:43-47; 10:28-29), pero también es un reino muy diferente del que los judíos imaginaban en aquella época. Tiene una naturaleza espiritual, no política (Mt. 4:1-10), se caracteriza por la pureza de corazón, la mansedumbre, la misericordia, la humildad y demás (Mt. 5:3 y ss.; 18:4; 20:26-27), y es universal, no solo para los judíos (Mt. 8:11; 21:43). Además, está presente ahora y no solo en el futuro (Mt. 11:12; 12:28; Lc. 17:21), crece y se expande como la semilla y la levadura (Mt. 13:24 y ss.), y se accede a él por la fe como la de un niño (Mr. 10:15). Aunque en un sentido escatológico es una recompensa, la obra y la recompensa no son proporcionadas ni mucho menos, y la

recompensa prácticamente se esfuma (Mt. 19:29; 20:13-15; 25:21; Mr. 10:30; esp. Lc. 17:10). La justicia necesaria para entrar en el reino es en sí misma un don de Dios (Mt. 6:33), junto con el perdón de pecados (Mt. 26:28; Lc. 1:77; 24:47, etc.) y la vida eterna (Mr. 10:30; Lc. 18:30). Se entrega no a los justos, sino a publicanos y a pecadores (Mt. 9:13), a los perdidos (Mt. 18:11), a los pobres (Mt. 5), a los niños (Mt. 18:3; Mr. 10:15). La justicia propia de cada uno es inútil; lo que es necesario son el arrepentimiento (μετανοια) y la fe (πιστις), la aceptación del reino como don de Dios a los perdidos y la confianza puesta en él.

La aplicación de la salvación es distinta de la adquisición de la salvación e inseparable de ella. La predicación apostólica iba dirigida a la obra consumada de Cristo como mediador, empoderado por el Espíritu Santo. En su exaltación Cristo se convierte en el Espíritu vivificador que prepara a sus discípulos para la obra del ministerio, y que convence al mundo de pecado y de juicio. Este es el mismo Espíritu por el cual fue concebido en el vientre de María (Lc. 1:35), ungido en su bautismo (Mt. 3:11), guiado en el desierto (Mt. 4:1), predicó el evangelio (Lc. 4:18 y ss.), sanó a los enfermos y expulsó a espíritus inmundos (Mt. 12:28). Siempre estuvo lleno del Espíritu Santo (Lc. 4:1), mediante cuyo poder hizo toda su obra (Hch. 10:38), se ofreció a la muerte (He. 9:14) y fue declarado Hijo de Dios con poder cuando fue resucitado de entre los muertos (Ro. 1:3-4). En la ascensión, el Espíritu Santo se convirtió en la posesión de Cristo en un grado tan elevado que podemos referirnos a él como el Espíritu (2 Co. 3:17); en su exaltación, sujetó a él a todos los ángeles, principados y potestades (Ef. 4:8-10; 1 P. 3:22), y se convirtió en Espíritu vivificador (1 Co. 15:45), que concede a sus seguidores el Espíritu Santo y sus dones.

El Espíritu Santo, que existió antes del día de Pentecostés e hizo grandes obras, ahora, tras la ascensión de Cristo, empezó a habitar en la Iglesia como su templo. El

derramamiento del Espíritu Santo, prometido por los profetas del Antiguo Testamento (Is. 44:3; Ez. 39:29; Jl. 2:28 y ss.), es la tercera gran obra de Dios tras la Creación y la encarnación. Dentro de la propia enseñanza de Jesús hay dos tipos de actividad asociados con el Espíritu Santo. Solo para los discípulos de Jesús (Jn. 14:17), el Espíritu Santo los consolará, los guiará a toda verdad y estará a su lado para siempre (Jn. 14:16; 15:26; 16:7). Desde dentro de la Iglesia, el Espíritu Santo convence al mundo de pecado, de justicia y de juicio, demostrando que el mundo es deficiente en los tres aspectos (Jn. 16:8-11). El día de Pentecostés, Cristo convirtió la Iglesia en su templo, un templo al que santifica perpetuamente, edifica y nunca volverá a abandonar; esta presencia del Espíritu Santo confiere a la Iglesia de Cristo una existencia independiente más allá de los estrechos límites del Israel étnico. Ahora el Espíritu debe consagrar y perfeccionar el cuerpo de Cristo (como hizo Jesús en su ministerio terrenal), hasta que alcance la plena madurez y se convierta en la plenitud (*pleroma*) de aquel que todo lo llena en todo (Ef. 1:23).

El derramamiento del Espíritu Santo sobre los apóstoles fue acompañado de fuerzas y de obras extraordinarias, incluyendo el milagro de las lenguas en Pentecostés (Hch. 2:4). Sin duda, el fenómeno del día de Pentecostés estuvo relacionado con la glosolalia (ver Hch. 10:47; cf. 11:17; 15:8, donde Pedro dice que otros recibieron el Espíritu Santo, porque si no fuera así, Pedro no podría haber afirmado que Cornelio y su casa habían recibido el Espíritu Santo “como nosotros”), pero había una diferencia. Hechos 2:4 no describe “un milagro auditivo”; la gente escuchó a los apóstoles hablando en sus propios idiomas nativos, no en una lengua ininteligible que requería el don *espiritual* de la interpretación (Hch. 2:6, 8). Podríamos decir que el hecho de hablar en lenguas en Jerusalén fue una combinación de glosolalia y profecía, una proclamación inteligible de las

obras poderosas de Dios en los idiomas nativos de los pueblos [allí representados]. Los casos posteriores del don distinto que es la glosolalia fueron ejemplos más débiles y reducidos de este milagro de Pentecostés (ver Hch. 10:46-47; 11:17; 15:8; 19:6). El propósito de este milagro del habla no fue equipar a los discípulos permanentemente con el conocimiento de idiomas extranjeros, sino producir de forma extraordinaria una impresión poderosa del gran hecho de la historia de la salvación que había tenido lugar. Durante la Creación, los luceros de la mañana cantaron, y todos los hijos de Dios clamaron de gozo. Cuando nació Cristo, una multitud de las huestes celestiales levantó un cántico de júbilo a la buena voluntad de Dios. En el nacimiento de la Iglesia, la propia Iglesia aclama en muchos idiomas las grandes obras de Dios.⁵

[413-16] Estas y otras obras extraordinarias del Espíritu Santo se prolongaron durante el periodo apostólico, cuando fueron necesarias para plasmar en el mundo la aceptación y la permanencia de la confesión de que Jesús es el Señor. Leemos, por ejemplo, que por el Espíritu los discípulos recibieron “coraje” para hablar la Palabra (Hch. 4:8, 31), una medida inusual de fe (6:5; 11:24), consuelo y gozo (9:31; 13:52), sabiduría (6:3, 10), glosolalia (10:46; 15:8; 19:6), profecía (11:28; 20:23; 21:11), apariciones y revelaciones (7:55; 8:39; 10:19; 13:2; 15:28; 16:6; 20:22), sanaciones milagrosas (3:6; 5:12, 15-16; 8:7, 13). Al igual que las obras de Jesús, estas hazañas extraordinarias de poder manifestadas en la Iglesia provocaron temor y sorpresa (2:7, 37, 43; 3:10; 4:13; 5:5, 11, 13, 24); indujeron el odio en los corazones de los enemigos, y persecuciones, pero también prepararon el terreno para la recepción de la semilla del evangelio. Pablo dice que los dones mencionados en 1 Corintios 12:8-10 y en Romanos 12:6-8 fueron distribuidos por un mismo Espíritu, que dio a cada uno individualmente el grado que quiso (1 Co. 12:11), y que

son el cumplimiento de la promesa hecha en el Antiguo Testamento (Gá. 3:14). Son las primicias que garantizan una cosecha abundante, y sirven como anticipo de la herencia celestial futura (Ro. 8:23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:14; 4:30). Estos dones y su uso deben encajar con la confesión de Jesús como Señor (1 Co. 12:3), y usarse sinceramente y de buena gana para beneficio del prójimo o del hermano en la fe (1 Co. 12:12-30); la pregunta clave es si sirven o no para edificar a la Iglesia (1 Co. 12:7; 14:12). El amor es el don más excelente; sin él, todos los otros dones no tienen valor (1 Co. 12:31-13:13). Así, el apóstol desplaza el centro de gravedad de las manifestaciones temporales y transitorias del Espíritu a las actividades regulares de naturaleza espiritual y moral que el Espíritu Santo fomenta constantemente en la Iglesia. La gran señal de la presencia del Espíritu es la creación de una comunidad santa e independiente que persevere en la enseñanza y en la comunión, en el partimiento del pan y en las oraciones (Hch. 2:42). Tal como testifica Lucas en Hechos, todos tenían un corazón y una mente, y nadie decía que nada de lo que poseía era suyo, sino que tenían todas las cosas en común (Hch. 4:32). Gracias a ese Espíritu obtuvieron la libertad y la osadía necesarias para predicar la Palabra, fueron fortalecidos en su fe, consolados, y recibieron gozo en medio de la opresión (Hch. 4:8, 31; 6:5; 9:31; 11:24; 13:52, etc.). El Espíritu Santo no solo confirma en los corazones de los creyentes la proclamación que hace el evangelio del perdón (Jn. 15:26-27; Hch. 5:32; 1 Co. 2:4; 2 Co. 4:13; 1 Ts. 1:5-6; 1 P. 1:12), y les asegura que son hijos de Dios (Ro. 8:15-16), es decir, la justificación, sino que también prosigue con el beneficio ético y místico de la santificación; Romanos 3-5 va seguido de Romanos 6-8. El Espíritu Santo crea nueva vida en los creyentes (2 Co. 5:17; Ef. 2:10; 4:24; Col. 3:9-10), de modo que existen, viven, piensan y actúan en Cristo (Jn. 17:21; Ro. 8:1, 9-10; 12:5; 1 Co. 1:30; 2 Co. 5:17; Gá. 3:28; 5:25; Ef. 1:13; Col. 2:6, 10).

Cristo es el todo en todos (Col. 3:11). Por su Espíritu, Cristo viene a residir en los suyos llenándolos de su plenitud (Jn. 14:23; 1 Co. 3:16-17; 6:19; 15:28; 2 Co. 6:16; Ef. 2:22). Así, los creyentes participan de todos los beneficios de Cristo, de su sabiduría (1 Co. 2:6-10), justicia (1 Co. 6:11), santidad (1 Co. 6:11; Ro. 15:16; 2 Ts. 2:13), redención (Ro. 8:2, 23). En el Espíritu crecen juntos hacia la madurez en Cristo (1 Co. 3:10-15; Ef. 4:1-16; Gá. 2:19), son sellados y glorificados (Ro. 8:11, 23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13-14; 4:30).

AGUSTÍN Y LA AMENAZA DEL PELAGIANISMO: LA REFORMA

Los primeros teólogos de la Iglesia, como Ireneo, vincularon la salvación con la obra aplicada de Cristo por el Espíritu Santo, pero muchos otros cada vez más consideraban el evangelio una nueva ley, una empresa que implicaba la voluntad y la actuación humanas. El arrepentimiento degeneró en penitencia, y la salvación se exteriorizó como una copia de la vida de Cristo y, especialmente, de sus sufrimientos. A menudo se consideraba a los mártires, los ascetas y los monjes como los mejores cristianos. Esta tendencia culminó en la enseñanza de Pelagio, que no negó la gracia, pero la entendió como un don universal para todo el mundo, permitiendo a los humanos elegir el bien y rechazar el mal. Por lo tanto, la gracia es privada de su verdadero sentido, dado que nuestra apropiación de la gracia depende de nuestra voluntad; Dios ayuda a quienes se ayudan. Cuando cortó todo nexo entre el pecado de Adán y el nuestro, Pelagio también arrebató al cristianismo su importancia absoluta. Dado que la gracia *creadora* (la capacidad natural de tener voluntad la recibía todo el mundo) y la gracia *iluminadora* (que procede de la proclamación del evangelio o del ejemplo de Cristo) no eran estrictamente necesarias para la salvación, la gracia no es ni eficaz ni irresistible; no es más que una forma de ayuda

para el individuo. Según el paradigma pelagiano, los humanos carentes de gracia hacen muchas buenas obras.⁶

El gran regalo de Agustín a la Iglesia fue su rechazo definitivo de todas las formas de pelagianismo. Según Agustín, nuestras voluntades están atadas de principio a fin, siendo redirigidas al bien de Dios y a perseverar en él; es una cuestión de don, no de mérito; de gracia, no de obras. El Espíritu Santo sopla donde quiere, “no siguiendo los méritos, sino produciéndolos”.⁷ La gracia precede a todos los méritos; es previniente, preparatoria, antecedente y eficaz. Es “previniente para que el poco dispuesto se disponga”.⁸ Además, la gracia de Dios es irresistible; inexorable e insuperablemente hace lo que quiere con la voluntad humana.⁹ Objetiva y subjetivamente, de principio a fin, la obra de Dios es una obra de la gracia de Dios y solo de ella. Esto no significa que la gracia de Dios suprime o destruye el libre albedrío de los humanos; por el contrario, la gracia libera a la voluntad de la esclavitud del pecado. “Entonces, ¿acaso por la gracia anulamos el libre albedrío? ¡En absoluto! No, más bien establecemos el libre albedrío. Porque igual que la ley está establecida por la fe, el libre albedrío no queda anulado por la gracia, sino afirmado, porque la gracia restaura la salud de la voluntad”.¹⁰ Como el principio, el progreso de la fe y del amor se debe solamente a la gracia de Dios. Sin Cristo no podemos hacer nada. Por lo tanto, “cuando empezamos, se dice: ‘Su misericordia irá delante de mí’; cuando acabamos, se dice: ‘Su misericordia me seguirá’”.¹¹ Es Dios “quien prepara la voluntad y perfecciona en nosotros, mediante su cooperación, lo que inicia mediante su operación”.¹² La misericordia de Dios “sigue a los que quieren para que no quieran en vano”.¹³ “La voluntad humana debe estar respaldada por la gracia de Dios para inducirla a todo buen movimiento de acción, palabra o pensamiento”.¹⁴ Objetiva y subjetivamente, de principio a fin, la obra de salvación es

una obra de la gracia de Dios, y solo de ella. El punto de vista de Agustín se convirtió en dogma de la Iglesia, y sigue siendo la enseñanza de todo cristianismo ortodoxo, evangélico.

El pelagianismo fue condenado en el Sínodo de Cartago (418); de nuevo en el Concilio de Éfeso (431) y en el Sínodo de Orange (529), que también rechazó el semipelagianismo; a sus cánones los confirmó Bonifacio II.¹⁵ Así, la enseñanza católica romana oficial condena el pelagianismo y el semipelagianismo, así como lo hacen los grandes teólogos romanos como Aquino y Buenaventura. Sin embargo, es justo preguntar si, de alguna manera indirecta, Roma no ha vuelto a infiltrar el semipelagianismo. Cuando Roma habla de la gracia previniente, ¿tiene en mente algo más que el llamado externo del evangelio, que ejerce un impacto moral sobre el intelecto y la voluntad, y que también reconocieron Pelagio y sus seguidores? Entre los teólogos hubo muchas discrepancias también sobre la naturaleza característica de esa gracia preparatoria, pero algunas líneas están claras. En primer lugar, Roma enseñó que la libertad de la voluntad, aunque debilitada por el pecado, no se pierde;¹⁶ el “hombre natural” como tal es un humano completo.¹⁷ Segundo, Roma entiende la “gracia previniente” como la gracia que confiere la *capacidad (posse)* de creer, pero no el acto de creer en sí mismo. En lugar de eso, la gracia previniente (real) se concede a todos los adultos que escuchen el evangelio, pero está en manos de ellos aceptarlo o rechazarlo. Según el Segundo Concilio de Orange, “la fe católica cree esto también, que después de haber recibido la gracia por medio del bautismo, todos los bautizados, con la ayuda y la cooperación de Cristo, pueden y deben cumplir lo que pertenece a la salvación del alma, si trabajan fielmente”.¹⁸ Trento declaró también que los humanos pueden consentir la gracia previniente y cooperar con ella, pero también rechazarla.¹⁹ La fe aquí tampoco se entiende

como esencial para la fe justificadora; es solo un asentimiento de la verdad del cristianismo. Tomada por sí sola no justifica; solo es preparatoria para la infusión de la gracia sacramental. Por el mérito de la condignidad, esta gracia capacita a los seres humanos hacer el bien y merecer la beatitud celestial. Con “gracia”, la Iglesia católica romana no se refiere, al menos primariamente, al favor gratuito de Dios mediante el cual perdona los pecados. Más bien, la gracia es una cualidad o poder sobrenatural infundido en los seres humanos, que los eleva a un orden sobrenatural y los capacita para hacer buenas obras y merecer la bienaventuranza celestial por medio del mérito de la condignidad.

[417-18] Fue el sistema penitencial católico romano en general, y la venta de indulgencia en particular, lo que incitó la actividad reformadora de Lutero. Este enfatizó de nuevo la justicia de Dios no como su propio atributo, sino como la justicia de la fe concedida por Dios en gracia, solo por medio de la fe.²⁰ Esto produjo un conflicto con las autoridades eclesiales acerca del abuso de las indulgencias, aunque esta práctica es en sí misma una consecuencia directa de la degradación nomista del evangelio que hace Roma.²¹ Lutero aprendió en Romanos 1:17 y Mateo 4:17 que el significado de “justicia de Dios” (δικαιοσύνη θεου) y el arrepentimiento (μετανοειν) no tenían nada que ver con la institución romana de la confesión, sino que conllevaban un cambio de corazón caracterizado por una genuina tristeza frente al pecado y basado en la palabra de absolución proclamada en el evangelio de gracia. Lo que justifica no es el sacramento, sino la fe.

La Reforma, por lo tanto, tuvo un origen religioso y un carácter evangélico; Lutero ayudó a las personas a entender de nuevo el significado original y verdadero del evangelio de Cristo. Lutero volvió a situar el pecado y la gracia en el centro de la doctrina cristiana de la salvación. El perdón de

los pecados, es decir, la justificación, no depende del arrepentimiento, que siempre es incompleto, sino que descansa en la promesa de Dios y nos lo apropiamos solo por fe.

Sin embargo, se ha discutido mucho sobre cómo entendió Lutero la relación entre arrepentimiento y fe. Los tres componentes de la concepción de Lutero son la contrición, la fe y luego las buenas obras. Lutero siempre enseñó la predestinación absoluta, aunque en su periodo tardío, para evitar el mal uso de la doctrina, acentuó la revelación de Dios en Cristo y la oferta universal de salvación en el mundo del evangelio. Sin embargo, Melanchtón, con una firmeza cada vez mayor, adoptó una postura sinergista. Como resultado, en el luteranismo se detecta un sinergismo encubierto o evidente. La gracia siempre es resistible, y por lo tanto, susceptible de no alcanzarse, es decir, de perderse, y se puede perder y recuperar una y otra vez.²² Por consiguiente, en el orden de la salvación el centro de gravedad radica en la persona humana. La resistencia humana puede anular toda la obra de Dios Padre, Hijo y Espíritu. El centro está en la fe y en la justificación; el llamamiento, la contrición y la regeneración solo tienen una función preparatoria. Todo depende de la fe, concretamente del acto de creer. Al no comprender la obra de la gracia de Dios como algo que procede de su decreto eterno y de su pacto, los luteranos tampoco saben relacionarla con la naturaleza, el mundo y la humanidad. Para ellos es suficiente con vivir en comunión con Cristo, y no sienten el impulso de luchar bajo el mandato de Cristo como su rey.

[419] Aunque el paradigma reformado comparte mucho con el luterano, el orden de salvación en la teología reformada presupone la comunión con Cristo, un vínculo entre el mediador y los elegidos forjado en la eternidad, en el consejo de paz (*pactum salutis*) entre Padre e Hijo. La

expiación y la justificación ya se encuentran objetiva, activamente presentes en Cristo como fruto de su obra, y el creyente se las apropia mediante el Espíritu de Cristo. Todo está consumado: Dios ha sido reconciliado; nada hay que añadir por parte de los humanos. La aplicación de la salvación también es obra de Cristo, no nuestra; la soteriología debe entenderse teológicamente, como una obra de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Con la misma certeza que la recreación tuvo lugar objetivamente en Cristo, también debe realizarla subjetivamente el Espíritu Santo en la Iglesia. El pacto de la gracia precede a la obra de la salvación y es el fundamento y el punto de partida de esta. Aunque es cierto que el creyente primero, por fe, es consciente de que pertenece al pacto de gracia y al número de los elegidos, el fundamento epistemológico es distinto del ontológico. De la misma manera que la adquisición de la salvación tuvo lugar bajo la forma de un pacto, la aplicación también es federal. La regeneración, la fe y la conversión no son preparativos, sino beneficios de la comunión federal de creyentes con Dios en Cristo que nos es impartida por el Espíritu Santo. Por consiguiente, la reunión de los elegidos no debe concebirse individual ni atomísticamente.

Como resultado, los luteranos y los reformados entienden la penitencia de formas ligeramente distintas. La diferencia entre las experiencias de Lutero y de Calvino tiene cierta incidencia en esto. Durante mucho tiempo, Lutero vivió bajo un pesado sentido de culpa y de angustia de su conciencia, sintiendo sobre él la maldición de la ley y la ira de Dios. Al final encontró paz en el perdón por gracia de los pecados, solo por la fe. La conversión de Calvino supuso la aceptación gradual de la verdad de la Reforma, pero sin hacer una manifestación pública de su creencia, hasta que, finalmente, superó toda duda y toda vacilación y se entregó incondicional y plenamente a la voluntad de Dios. Para Calvino, la novedad no consistió en una experiencia

repentina de la gracia y de la salvación, sino más bien en una decisión firme y en el acto decisivo de obediencia a la voluntad de Dios. Calvino, detectando sobre todo la práctica de algunos anabaptistas que obligaban a los nuevos conversos a practicar primero la penitencia durante varios días para ser más tarde admitidos en la comunión de gracia, se resistió a todas las formas legalistas de la penitencia, insistiendo en un tipo de penitencia distinto, a saber, la que procede de la fe, que solo es posible mediante la comunión con Cristo, se prolonga durante la vida y consiste en la mortificación y la vivificación, “las cuales nos suceden mediante la participación en Cristo”.²³ Aquí el concepto luterano de la conversión, diferenciado (en la confesión luterana y en la teología luterana)²⁴ en dos partes, *contrición* y *fe*, correspondientes al contraste entre ley y evangelio, dio paso a la insistencia de Calvino en que “el arrepentimiento y la fe, aunque cohesionados por un vínculo permanente, requieren unirse, pero no confundirse”.²⁵ Por lo tanto, la fe y el arrepentimiento obtuvieron cada uno un significado más o menos independiente en el orden de salvación. La ventaja de este enfoque es que ahora la justificación se entiende más puramente como un acto de absolución judicial, y la fe gana en certidumbre y seguridad. La teología luterana sobre este punto, como veremos más tarde en el *locus* sobre la justificación, dista de ser clara. Ahora la vida cristiana también adquiere una importancia ética más grande, y la ley un papel más destacado como norma y motivador de la voluntad humana *como norma de gratitud*. Al cristiano reformado se le llama a luchar activamente contra el pecado. La vida moral del cristiano tiene como raíz la fe, la ley como regla y la honra de Dios como objetivo. Este tema no brilla por su ausencia en Lutero, Melanchtón y los luteranos posteriores, pero en Bucero, Calvino y los reformados tardíos esta idea adquirió un significado mucho más profundo y amplio. La obediencia

a la voluntad de Dios en interés de proclamar su gloria, esta se convirtió en la labor de la vida cristiana dentro de los círculos reformados.²⁶

[420] Otras concepciones destacadas del camino de salvación incluyen los enfoques diametralmente opuestos del misticismo y del racionalismo. El misticismo es un fenómeno que aparece en todas las religiones superiores y que pretende profundizar la vida religiosa, normalmente por reacción a la fe en una autoridad externa. Tiene la intención, por medio de prácticas, disciplinas y poderes extraordinarios (*via negativa, purgativa*), de alcanzar un conocimiento superior o una comunión más íntima con lo divino de la que puede obtenerse por la vía de la ortodoxia reinante. Es frecuente que el misticismo caiga en una amalgama panteísta de lo divino y lo humano (no solo en el brahmanismo, el neoplatonismo, el sufismo y otros, sino también en el cristianismo, en el caso de Juan Escoto Erígena, los Hermanos del Espíritu Libre, Böhme y otros).²⁷ Siguiendo las huellas de Platón, Filón y Plotino, y también del Pseudo Dionisio, en la vida mística se distinguen tres estadios principales: *καθαρσις* (la *via purgativa*, ascetismo), *φωτισμος* (la *via illuminativa*, meditación) y *ἐποπτεία* (la *via unitiva, contemplativa*, éxtasis). En el estado de purgación, el alma se limpia del pecado y se aparta de todo lo terrenal; en la iluminación, el alma se concentra en algo específico (el sufrimiento de Cristo, sus heridas, el amor o la santidad de Dios); y en el estadio final, el alma se halla más íntimamente unida y, por así decirlo, identificada con el objeto al que se entregó plenamente por medio de la meditación. Entonces cae en un estado que, según todos los místicos, es prácticamente indescriptible y, por consiguiente, se denota con varios términos: contemplación seráfica, unión mística, desposorios, beso místico, transformación pasiva, sueño místico, muerte o aniquilación, la tumba del alma, y otros.²⁸

El racionalismo, por otro lado, solo considera a Jesús un maestro al que hay que seguir e imitar todo lo que podamos. Al seguirle, los humanos, debilitados por el pecado, pero no impotentes, obtienen la salvación. Por lo tanto, el llamado que procede del evangelio solo ejerce una influencia moral sobre su intelecto y su voluntad.

Relacionados con estos dos puntos existen concepciones unilaterales del orden de salvación conocidas como antinomianismo y neonomianismo. El primero reduce la aplicación de la salvación a su adquisición, y prácticamente la equipara a ella, rechazando por tanto todas las obras; el segundo reinstituye la ley. Según el antinomianismo, Cristo lo ha conseguido todo, eliminando no solo la culpa de nuestro pecado, sino también su contaminación. La santificación ya es nuestra, no queda nada que los humanos deban hacer. Cualquier pretensión de “hacer” es legalismo; lo único que tenemos que “hacer” es creer, es decir, llegar a la visión de que ya somos perfectos en Cristo o dejar a un lado el espejismo de que Dios está furioso con nosotros. En este caso el pecado es una ilusión, y conduce a la anarquía. En la antigüedad, a estos sentimientos los propagaban los gnósticos y los maniqueos, en la Edad Media numerosas sectas libertinas, y durante la Reforma y después de ella revivieron entre los anabaptistas, en la secta de los libertinos,²⁹ en los disturbios independentistas en Inglaterra en torno a mediados del siglo XVII.³⁰ El antinomianismo es un fenómeno que se da no solo en la religión, sino también en la moral y en la política. En la época moderna encontró un intérprete en Friedrich Nietzsche y en los portavoces del anarquismo. Todos los reformadores rechazaron cualquier antinomianismo con toda la firmeza de que fueron capaces.

[421] Por el contraste, en el nomismo y el neonomianismo, guardar la ley se convierte en la vía de salvación no evangélica. Bajo la influencia sociniana y remonstrante, el nomismo se infiltró en el protestantismo.

También aquí debemos distinguir entre la escuela racionalista y la pietista. La escuela racionalista se fundamenta básicamente sobre la enseñanza de Piscator, según la cual la justicia que necesitamos no la consigue la obediencia activa de Cristo, isino solo la pasiva!³¹ Aunque esta idea fue rechazada en las iglesias reformadas de Francia en los sínodos de Gap (1603) y Rochelle (1607), aun así halló mucha aceptación, sobre todo en la escuela de Saumur (John Cameron y Moïse Amyraut). En Inglaterra, el amiraldianismo y el arminianismo se aliaron y dieron forma a las características de ese concepto del orden de salvación que se conoce como neonomianismo, que echa los cimientos para la justificación del creyente no en la justicia imputada de Cristo, sino en la justicia sincera, aunque imperfecta, del creyente. Según este punto de vista, la satisfacción de Cristo hizo posible la salvación para todos los humanos, llevándolos a un “estado rescatable”. Habiendo cumplido la ley del pacto de obras, Cristo introdujo una nueva ley, una ley de gracia, que se contenta con la fe y el arrepentimiento, con una obediencia sincera, aunque imperfecta, del pecador contrito. Los debates y las controversias sobre la ley entre neonomianos y antineonomianos acerca de la ley estuvieron candentes en Inglaterra y en Escocia³² durante los siglos XVII y XVIII; el resultado final allí, así como en Holanda, fue un debilitamiento de los principios de la Reforma. De la misma manera, la negación que hizo Jonathan Edwards de la imputación inmediata en el caso de Adán y de Cristo tuvo el efecto de impulsar cada vez más a la teología de Nueva Inglaterra por las líneas de Placaeus.³³

[422] El neonomianismo adoptó también una forma distinta en el pietismo y en el metodismo, donde la condición para la justificación fueron la fe y la experiencia, no la fe y la obediencia. Desde el principio, en la Iglesia reformada y en su teología hubo una escuela práctica de

pensamiento que se oponía a todo escolasticismo y ponía el énfasis en la *vida*. Esta estuvo respaldada y fomentada especialmente por el filósofo poderosamente antiaristotélico Pedro Ramus, que quería una mayor simplicidad en la filosofía y que describió la teología como “la doctrina de la vida buena”, cuyo propósito no es “el conocimiento de las cosas, sino la práctica y la aplicación coherente”.³⁴ Esta visión fue ganando adeptos entre muchos teólogos reformados, incluyendo a Sturm (Estrasburgo). Tremelius (Heidelberg), Piscator (Herborn) y Perkins (Cambridge), cuyo discípulo Ames (que más tarde fue profesor en Franeker junto a Maccovius) describió la teología como “la doctrina de vivir para Dios, la búsqueda de la piedad”, enraizada en la voluntad.³⁵ Por lo tanto, surgió una forma práctica de pietismo, representada por hombres como Richard Baxter, Herman Witsius, Willem á Brakel y Willem Schortinghuis.³⁶ También hubo otros movimientos paralelos dentro de la órbita del luteranismo (Philipp J. Spener, 1635-1705), que condujeron al pietismo en el que se crio Zinzendorf (1700-1760).

Cabe también mencionar aquí el metodismo de John Wesley (1703-91) y George Whitefield (1714-71). Mientras que el pietismo continental fue excesivamente introspectivo, enfatizando “el combate penitencial” duradero (*Busskampf*) y el arduo autoexamen que a menudo coartaba toda seguridad de fe, el metodismo traicionó sus raíces inglesas y reformadas al no tener relación alguna con la preparación y la progresión gradual de la conversión, la lucha penitencial, la conversión “trascendental”, seguida del “sello” del Espíritu Santo, concentrándose en cambio en una sola idea, manteniendo la conversión bajo la luz plena de la conciencia del individuo, y llevando un registro de almas “salvadas”. Entonces, tras convertir a las personas, las introduce de inmediato en el servicio cristiano activo, las organiza en un

ejército que se pone a obrar mediante un ataque bajo el lema “sangre y fuego” (redención y santificación), se propaga por el mundo y lo toma al asalto para Cristo. Aunque era una reacción correcta a la ortodoxia muerta de la Iglesia, y exigía correctamente la conversión y la fe genuina, este énfasis en vivir la fe como realidad práctica condujo a una nueva forma de legalismo que dividió a los creyentes entre “débiles” y “fuertes”, “carnales y “espirituales”. Aunque bajo su forma revivalista, metodista, este tipo de cristianismo ha dado mucho fruto en la renovación de las personas y de la sociedad, su punto débil sigue siendo que el sujeto humano y la experiencia *presente* u obediencia ocupa el lugar primordial, en lugar de cedérselo a la gracia de Dios y a la obra de Cristo. El metodismo, por ejemplo, atribuye típicamente poco valor a la doctrina, en gran medida le da la espalda a las antiguas iglesias organizadas y dirige su visión al mundo. Aunque este tipo de cristianismo es unilateral, ha producido fruto abundante.³⁷

LA VISIÓN MODERNA DEL CONCEPTO

[423] De forma parecida, el pensamiento moderno se aparta de Dios y de los factores objetivos de la salvación (Cristo, la Iglesia, la palabra, el sacramento) y sitúa el sujeto religioso en el centro. Descartes encontró el fundamento y el punto de partida de todo conocimiento en la certidumbre de la existencia que está encerrada en el pensamiento, y después convirtió en el estándar de su verdad la claridad y la distintividad del conocimiento.³⁸ Para Spinoza, el bien y el mal no tienen existencia objetiva, sino que no son más que “modos de pensamiento, es decir, nociones”, y “el conocimiento del bien y el mal no es nada, sino un afecto de gozo o de tristeza en tanto en cuanto somos conscientes de él”.³⁹ Durante la Ilustración adquirió preponderancia la norma de que la claridad es el estándar de la verdad. El

racionalismo consistente también rechazó toda autoridad externa, todo concepto especial de revelación y de gracia que hacían a las personas dependientes tanto en intelecto como en voluntad. Las personas deben seguir su propia visión como seres racionales libres; la iluminación del intelecto y el progreso moral se consideraban el camino a la bienaventuranza.⁴⁰

Kant sometió este racionalismo a una acerba crítica, y restringió la razón (pura) al ámbito de la percepción sensorial. Sin embargo, dejó espacio para la fe dentro de la razón práctica. Después de llegar a la conclusión de que la naturaleza humana no es intrínsecamente buena, sino imperfecta y mala, y que requiere un renacimiento y una renovación, Kant siguió la ruta pelagiana e infirió una libertad humana última y una capacidad moral partiendo de la existencia del imperativo moral: “‘Tú harás’ conlleva necesariamente ‘Tú puedes’. Los seres humanos simplemente padecen a raíz de un conflicto entre dos predisposiciones, una hacia el mal y otra hacia el bien, y deben redimirse a sí mismos mediante un acto inteligible de libertad. Al hacer ese esfuerzo podemos tener la esperanza, pero nunca la seguridad, de contar con ‘la cooperación de lo alto’”. Notablemente, Kant aquí enseña también cierta forma de certidumbre de fe en la perseverancia; quienes aumentan su progreso moral pueden concluir el favor divino y la esperanza de alcanzar la perfección moral. La mejora moral es un proceso infinito, pero “quienes se esfuerzan constantemente en mejorarse son aquellos a quienes podemos redimir” (Goethe).

Otros pensadores como Schopenhauer y, especialmente, Eduard von Hartmann, usaron el lenguaje de la fe para señalar a la realidad de la maldad humana y la necesidad de gracia, pero con ello entendían algo bastante diferente de la ortodoxia cristiana. Para ellos, la gracia sigue incluyendo el esfuerzo moral humano; la fe es un acto

totalmente humano mediante el cual obtenemos la gracia. El sujeto humano sigue ocupando el centro.

[424] Siguiendo otra vía, la filosofía posterior a Kant se desarrolló en los sistemas idealistas de Fichte, Schelling y Hegel. También según el idealismo filosófico la autodeterminación, el ego, es la esencia de la libertad humana. Se menosprecia la obra histórica de Cristo; se convierte solo en un ideal metafísico y moral que se puede alcanzar mediante la voluntad humana. Fichte, Schelling y Hegel, cada uno a su manera, intentaron unificar los constructos filosóficos con la verdad cristiana, pero subordinaron hasta tal punto la fe a los constructos intelectuales tales como el Absoluto que el cristianismo histórico, teniendo en su centro la persona y la obra de Cristo, se volvió prácticamente irreconocible. Fichte trasladó el centro de gravedad de la razón teórica a la práctica, del intelecto a la voluntad, del conocimiento a la conducta moral, y subordinó completamente el conocimiento a la acción. En el principio fue el acto, no el Verbo. El “yo” (o autoconsciencia) es su propio producto, y el “no yo” (el mundo como idea) es postulado por el “yo”. No existe nada más que el yo: “El yo lo es todo”. La redención humana es una cuestión de luchar por la mejora personal: “Postúlate, sé consciente de ti mismo, lucha por ser independiente, libérate”.⁴¹ En un momento posterior de su vida, Fichte se volvió más “religioso”. El destino de la humanidad no es la actividad en acción, no la independencia y la libertad, sino la vida en Dios, descansar en su comunión y deleitarse en ella, el amor intelectual (*amor intellectualis*), como lo llamaba Spinoza. Esta es la vida suprema, bienaventurada y eterna. Fichte creía que había encontrado esta idea en el cristianismo, más concretamente en el Evangelio de Juan. Jesús es la instanciación de la esencia más íntima de la religión: la unicidad eterna de lo divino y lo humano; su aparición histórica es una verdad histórica eternamente

válida. Ahora conocemos la voluntad de Dios porque se manifestó en la historia; somos salvos, hallamos la vida eterna, cuando también hacemos nuestra esa voluntad.

Schelling y Hegel, cada uno a su manera, llegaron a conclusiones parecidas: Cristo representa la unidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, de lo finito y lo infinito, de Dios y el hombre. Hegel, especialmente, se esforzó intensamente por abrir un espacio dentro de la filosofía para el cristianismo y para la redención que constituye su núcleo. Por consiguiente, echó el fundamento para la reconciliación en el movimiento del propio Absoluto, desde la mera potencialidad, por medio de un proceso de transformación eterno, hasta la realidad de la redención, donde se reconcilian todos los opuestos en conflicto en la unicidad esencial de Dios. En la idea de Dios en Cristo, la persona divina-humana, lo infinito y lo finito, Dios y la humanidad, son eternamente una sola cosa. Cristo es el “Dios-hombre”, y su muerte el centro de la reconciliación, porque su muerte fue la muerte de la muerte, la negación de las negaciones, conducente así a la resurrección y a la ascensión. En Cristo, Dios asumió la finitud, junto con el mal como su extremo, para matarlo mediante su muerte. “El amor infinito es cuando Dios se identifica con aquello que es foráneo a él con objeto de destruirlo”. En consecuencia, mediante esa muerte empieza la inversión de la conciencia. Con ella comienza “un mundo nuevo, una nueva religión, una nueva realidad, otra condición cósmica”. La Iglesia se ha levantado sobre ese cimiento. Aunque es posible que la fe parta de la faceta sensible (e histórica), aun así penetra en la idea y debe volverse totalmente “espiritual”. “El verdadero contenido de la fe cristiana debe quedar justificado por la filosofía, no por la historia”. La Iglesia institucional tiene como misión alimentar a sus miembros y exponerles esta verdad. Mediante el bautismo declara la verdad de que los niños no nacen en la desgracia, sino en la

comunidad de la Iglesia, y que, aunque primero reciben la verdad en autoridad, deben apropiársela gradualmente por sí mismos. Nacen en la libertad y para ella. No tienen que experimentar la regeneración y la conversión como otros que llegan a la Iglesia desde fuera, sino que puede partir de la idea de que Dios ha sido reconciliado, el mal ha sido vencido y el Espíritu de Dios, que por fe es también su Espíritu, lucha contra el pecado en y por medio de ellos. En la Cena del Señor, que es el centro de la doctrina cristiana y por lo tanto se enfoca de tantas maneras, los creyentes ven manifiesta, de una forma sensorial, gráfica, la reconciliación con Dios y la morada del Espíritu en sus corazones.⁴²

[425-26] Resulta notable que la filosofía que surgió después de la Ilustración y comenzó con Kant pretendiese aliarse con el cristianismo e introducir en su sistema filosófico sus verdades religiosas. Aunque el pensamiento moderno después de Kant intentó superar el racionalismo y desarrollar “una filosofía de la redención”, consiguió hacerlo solo en forma, no en sustancia. Lo que produce la verdadera redención sigue siendo el pensamiento humano; la doctrina cristiana de la reconciliación solo es llevada a la luz por la filosofía. La filosofía idealista, despojada de toda la terminología especulativa y reducida a palabras sencillas, sigue abogando por una salvación que es fruto del esfuerzo humano del intelecto y de la voluntad. Desde el punto de vista de Dios la conversión, por ejemplo, es en realidad un acto de penitencia humano. Lo que salva es la filosofía, no la religión. “La filosofía es teología hasta el punto en que representa la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza; afirma que la naturaleza, esa otredad como tal, es divina; afirma que el Espíritu finito se eleva característicamente hacia la reconciliación y, en parte, llega a ella en la historia del mundo”.⁴³ Esto no podía durar; la historia post-hegeliana demostró a las claras que se había actuado con un exceso de celo, y que el contenido mismo se

había ido por el desagüe. Sencillamente, la gente tenía que salvarse a sí misma mediante actos de su intelecto o de su voluntad.

Aunque la teología moderna, empezando con Schleiermacher, se tomó más en serio la persona histórica de Jesús, el sujeto humano siguió ocupando el centro de su entendimiento cristiano. Además, aunque usa frecuentemente términos cristianos tradicionales, los llena de un significado bastante diferente. Dado que la gracia coincide en realidad con la providencia divina, la conversión es simultánea y totalmente la obra tanto de Dios como del hombre. Para Schleiermacher, después de que Cristo entrase en nuestra comunión de pecado y de miseria, poseyó el poder y el llamado de incorporarnos a su comunión de santidad y de bendición. Accedemos a esta comunión al compartir la consciencia divina de Jesús en una dependencia absoluta. La justificación no es un acto trascendente de Dios, sino la eliminación de la *conciencia* de culpa, un cambio en la conciencia de la relación que uno mantiene con Dios, la eliminación del cisma entre el “yo” natural y su destino.⁴⁴

Para Ritschl, la justificación es un juicio sintético (que no se emite en función de las buenas obras, sino antes de ellas) válido para la comunidad;⁴⁵ hay que alabarle por haber situado de nuevo este elemento en el centro del orden redentor y por su énfasis en que la Iglesia no son solo individuos que son objetos de elección.⁴⁶ Es mérito de Ritschl que, en una época en que la doctrina reformada de la justificación se malinterpretaba y se confundía con la de la santificación, volvió a llamar la atención sobre su importancia para la vida religiosa. Sin embargo, se puede acusar a Ritschl de poner un énfasis unilateral en el amor de Dios, de su negación de la ira de Dios contra el pecado y también de su aparente indiferencia ante la justificación y ante la seguridad personales; estaba impulsado por su

deseo de motivar a los cristianos a la acción dentro del mundo de la cultura. Trágicamente, Ritschl separó la teología de la metafísica, dio rienda suelta a las ciencias y se contentó con conceder a la religión, tanto objetiva como subjetivamente, un lugar reducido. Esto hizo que, en la práctica, la religión estuviera subordinada a la cultura, y dio pie entre los seguidores de Ritschl a un optimismo cultural (*Kulturseligkeit*) con la creencia de que el reino de Dios conllevaba la mejora del mundo. Esta confianza en el progreso humano fue cediendo gradualmente a la idea de que la ciencia y la tecnología, el conocimiento intelectual y la prosperidad material, no pueden dar paz al corazón; el progreso material iba acompañado de la pobreza espiritual. Aumentó el deseo de un cristianismo más místico y espiritual; cansadas de *hacer*, las personas volvieron a anhelar *ser*. Poco a poco, la teología dogmática de Ritschl se convirtió en parte de la historia del dogma, y fue seguida de un nuevo misticismo y de una nueva filosofía; su método teológico dio paso, por un lado, a la escuela de la historia de la religión y, por otro, a la de la psicología de la religión.⁴⁷

[427a] El estudio psicológico de la religión es una ciencia relativamente nueva que tiene sus raíces en movimientos como el pietismo en Alemania y el metodismo en Inglaterra y en Estados Unidos, que tenían en común una traslación del centro de gravedad desde el objeto de la religión hasta su sujeto. La psicología de la religión se aparta de la experiencia religiosa subjetiva e intenta inferir de ella una ley que gobierne todo progreso religioso. El desarrollo de la sensibilidad religiosa, paralelo al concepto evolucionista de que la ontogenia recapitula la filogenia, se considera que pasa de la obediencia infantil a normas y dogmas, por los dolores de parto del conflicto adolescente hasta la individualidad y la capacidad de reflexión, luego a la madurez adulta, de una manera que sigue el desarrollo de una sociedad civilizada desde los estadios del primitivismo,

pasando por el atavismo, hasta un nivel superior. Las fases de desarrollo observadas en los individuos son características de la humanidad global; el desarrollo de la humanidad se recapitula en la persona individual. Los seres humanos surgieron del mundo animal en su infancia, evolucionaron a criaturas sociales en su adolescencia y entraron en el nuevo mundo de la humanidad universal. Un niño entra en la vida básicamente con los mismos instintos que los animales, y por naturaleza es egoísta, terco y combativo, llevando consigo el instinto elemental de la autopreservación, que se manifiesta en ira, susceptibilidad, celos y demás. Aquí la psicología de la religión afirma la doctrina del pecado original. Para un niño, toda religión es externa; “Dios es un ser por encima y más allá de él”. El periodo de la adolescencia que viene después es una época de tormentas y estrés; hay una explosión de cambios físicos y el joven y la joven entran en un mundo de nuevas sensaciones, una nueva experiencia del placer y del desagrado, simpatía y aversión, nuevos deseos e ideales. Despierta su vida sexual, y adquiere la capacidad reproductiva y la posibilidad de contribuir a la sociedad más amplia de la raza humana y de integrarse en ella. Se vuelve posible la capacidad de pensamiento abstracto y de razonamiento, así como la apertura espiritual a ideales elevados y nobles. Quienes se convierten en adultos sanos necesitan experimentar una “doble conversión”, “un segundo nacimiento” en el que superan su naturaleza animal, su egocentrismo infantil y su dependencia de normas y controles externos y, por medio de los dolores de parto de las crisis en las que luchan por encontrar su identidad, se convierten en personalidades libres capaces de sacrificarse y de ser miembros responsables de la comunidad humana. Si la pubertad es un segundo nacimiento, un renacimiento, el nacimiento de una nueva personalidad, que es propia y al tiempo social, este segundo nacimiento va acompañado de sus propias patologías y

riesgos, sus propias aberraciones y pecados. Durante estos años, mientras el alma se ve rota por la inquietud y los trastornos constantes, debemos tener en cuenta el paralelo interesante entre el despertar sexual y la conversión religiosa, pero sin explicar simplemente la segunda mediante el primero.

Cuando las personas usan un lenguaje religioso para describir el paso de una situación de crisis tormentosa, confusa y angustiosa a otra de paz interior y reposo, siendo relativamente despreocupadas y felices, confiadas y seguras, hablan de una “conversión”, y el cristianismo la entiende como el fruto de una actuación sobrenatural de Dios Espíritu Santo. Pero, según la psicología de la religión, no existe ninguna necesidad, científicamente hablando, de recurrir a cualquier factor sobrenatural para explicar esta crisis religiosa. Por extraño y anómalo que parezca, este es un proceso totalmente natural que se puede explicar adecuadamente mediante la psicología como parte del desarrollo humano ordinario, que se produce en todas las religiones siguiendo patrones formalmente parecidos. Si bien es cierto que sigue habiendo diferencias individuales entre las personas a medida que se desarrollan (dependiendo, entre otras cosas, de la educación y el entorno, el carácter y el temperamento, el género y la edad), y que existen diversos tipos de experiencia religiosa, también es cierto que el despertar religioso y sexual aparece coherentemente más o menos al mismo tiempo en la vida de una persona joven y sigue diversos patrones. Las experiencias religiosas durante esta época incluyen típicamente una sensación de pecado, sentimientos de culpa, miedo al castigo, abatimiento, melancolía, arrepentimiento, miedo y la sensación de que dos poderes (de nuevo expresados de formas distintas como el viejo y el nuevo hombre, la oscuridad y la luz, el pecado y la virtud, Satán y Cristo) luchan entre sí. La “conversión” se produce

cuando, después de la lucha, por fin, las experiencias del pecado, la tristeza y la calamidad dejan paso a las de paz y gozo, perdón y reconciliación, el favor de Dios y la comunión con él. Estas experiencias religiosas son cualitativamente las mismas que son típicas de la pubertad en general y difieren solamente en que, al ser transferidas a la esfera religiosa, como es natural, adquieren un color y una interpretación determinados.

Según la psicología de la religión, también debemos tener en cuenta que las experiencias religiosas de la “conversión”, el “despertar”, la “toma de conciencia”, etc., se producen en todas las religiones y en todos los pueblos. Buda, Mahoma y otros experimentaron crisis religiosas tanto como Pablo, Agustín y Lutero. Más allá del cristianismo, todas las religiones pueden hablar de avivamientos tanto en las vidas de individuos como en la de grupos humanos. Además de compartir fenómenos religiosos objetivos (dogma, culto, iglesia) y también experiencias subjetivas (misticismo, ascetismo, éxtasis, revelación, inspiración), todas las religiones, conscientemente o no, están de acuerdo en aceptar una relación entre el progreso religioso y la pubertad. Todas las religiones, a esa edad, tienen ritos de paso que conducen a la comunión religiosa plena: la primera comunión entre los católicos romanos, la confirmación entre los luteranos, la profesión pública de fe entre los reformados.

Ahora bien, la psicología de la religión cree que todo esto se puede explicar mediante el fenómeno del cambio constante en la consciencia humana, incluyendo lo “subconsciente” o “subliminal”. Debido al bombardeo constante de nuevas percepciones, el material inconsciente de las impresiones se mantiene siempre en movimiento y puede “despertarse” y alterarse en todo momento con nuevas percepciones. Lo que puede parecer a simple vista una “conversión” significativa y repentina, quizá no sea más

que un surgimiento en la consciencia de percepciones e impresiones que han estado “bajo la superficie” desde siempre, y que ahora simplemente salen a descubierto y se vuelven conscientes. “Los despertares espontáneos son la fructificación de aquellos que ha estado madurando dentro de la consciencia subliminal”. Estas transformaciones tienen lugar en la consciencia humana en todo momento; forman parte normal de nuestra experiencia humana. La conversión, bajo este enfoque, no es una experiencia *sui generis* de algunos, sino la experiencia común a todos: una expresión del despertar de la personalidad religiosa de la persona durante los años de la pubertad, un proceso psicológico natural, necesario y normal en la adolescencia. El carácter repentino de un despertar religioso dado, por lo tanto, no es prueba de su origen milagroso sobrenatural. Esta explicación psicológica de la conversión encuentra respaldo en el desarrollo religioso que se manifiesta en una edad posterior, y que en general se puede describir con el término “santificación”. Como norma, cuando los humanos llegan a la madurez, superan sus dudas y empiezan a reconstruir su fe y su vida. Según la psicología de la religión, los adultos maduros parecen “asentarse” en lo relativo a este campo, y la importancia de los dogmas y de las creencias va mermando conforme aumenta la importancia de la experiencia religiosa y de la buena conducta. Las tendencias egocéntricas empiezan a ceder ante otras tendencias de las que la sociedad, el mundo y Dios constituyen el núcleo central.

Para resumir todo esto: según la psicología de la religión, en el desarrollo religioso, tanto en la humanidad como en la persona individual, hay tanto idea como ley, tanto dinámica como diseño. Uno debe discernir tres componentes: primero, la evolución del ser humano como personalidad independiente propia, que se corresponde al nacimiento durante tantos siglos de los humanos a partir del mundo

animal; luego, la evolución de la persona individual para ser una entidad social, correspondiente a la lenta génesis de la sociedad, con sus infinitas formas y relaciones complejas; por último, la evolución de la persona social que pasa a ser parte de la humanidad, del mundo global, de la deidad, “el Poder que justifica”. Según Stanley Hall,⁴⁸ justo ahora nos encontramos en medio de este periodo. La evolución de los humanos tiene a sus espaldas incontables siglos, y otros tantos por delante. Justo ahora estamos en la etapa adolescente del mundo. El ocaso que observamos no es el del atardecer, sino el del alba. El alma no es, sino que aún se halla en el proceso de *llegar a ser*, “el alma se está haciendo”; en ella hay fuerzas que ahora siguen inactivas como durmientes en un bosque, pero que un día despertarán. Más de lo que ahora es posible, entonces fomentarán más enérgicamente el gobierno venidero del “reino del hombre”.

Cuando analiza el significado de eventos tales como la conversión, la teología no puede ignorar estos estudios psicológicos y los paralelos observados. Rechazamos toda explicación y teoría materialista que *reduce* los cambios espirituales como es la conversión a meras causas biológicas o psicológicas; insistimos en el valor independiente de la vida del alma y su contenido religioso. Al mismo tiempo, también afirmamos la unidad psicosomática de la persona humana y admitimos la interdependencia mutua de cuerpo y alma. Además, es indiscutible que el periodo adolescente de la vida, con sus tormentas y presiones, contiene por igual paralelos importantes con el desarrollo religioso y sexual de una persona joven; este es el periodo en que nace en los individuos la personalidad independiente, incluyendo la madurez espiritual además de la identidad y la madurez sexual y social. El estudio psicológico de la experiencia religiosa ha sido provechoso para sacar esto a la luz.

[427b] Dado que Dios ha puesto eternidad en el corazón del hombre, nunca podemos eludir la necesidad (en cierta manera) de formular la pregunta: ¿cómo encuentro el bien supremo y la felicidad eterna?⁴⁹ ¿Cómo puedo reconciliarme con Dios y participar de su comunión? ¿Cómo encuentro al Dios de gracia? (Lutero) ¿Cuál es el camino que lleva a la vida eterna? Teológicamente, estas preguntas pertenecen a la categoría del orden o *camino de salvación* (*ordo* o *via salutis*). Al principio, fue habitual que la teología reformada tratase el orden de salvación bajo tres encabezados: arrepentimiento, fe y buenas obras. Pero pronto esta serie se amplió para incluir, entre otros elementos, el llamamiento, la iluminación, la regeneración, la conversión, la fe, la justificación, la santificación y más. Como hemos visto,⁵⁰ la teología reformada se caracterizó por una gran diversidad de enfoques sobre este orden, aunque el énfasis siempre recayó sobre la *aplicación* beneficiosa de la obra de Cristo al creyente mediante el Espíritu Santo. Así, Calvino dio al tercer volumen de su *Institución* el título “La vía por la que recibimos la gracia de Cristo: los beneficios que obtenemos de ella y sus efectos”.

Cuando volvemos al punto de partida de la Escritura para nuestra concepción del orden de la salvación, nos encontramos con una dificultad inmediata. Aunque la muerte de Cristo ha conseguido todo para nuestra salvación, no nos hallamos inmediatamente libres del pecado, el sufrimiento y la muerte, ni recibimos la santidad y la bienaventuranza plenas. Por el contrario, se nos exhorta, con el tiempo, a la fe y al arrepentimiento; hemos de ser regenerados, justificados, santificados y glorificados; en esta vida seguimos sometidos al pecado, el sufrimiento y la muerte; y solo entramos en el reino de los cielos a través de mucha aflicción. La Escritura parece enunciar dos verdades en apariencia contradictorias: por un lado, todo se ha conseguido ya, de modo que no queda nada que deban

hacer los humanos; por otro, en la vida de los humanos, si quieren obtener la salvación ya conseguida, aún deben suceder las cosas más importantes.

Por este motivo corremos el riesgo, por un lado, de caer en el nomismo pelagiano, y por otro en el antinomianismo. Estos son dos escollos gemelos contra los que siempre corre peligro de embarrancar el barco del orden cristiano de la salvación. El nomismo (el pelagianismo en sus diversas formas y grados) no solo choca contra los decretos de Dios,⁵¹ sino que tampoco hace justicia a la persona y a la obra de Cristo. Si nos queda tanto por hacer porque Cristo, como mucho, adquirió la *posibilidad* de que fuéramos salvos y deja la decisión en nuestras manos, lo decisivo de la salvación depende de nosotros. Cristo queda reducido a la posición de un maestro ejemplar, y no es el salvador totalmente suficiente. En la práctica, el pelagianismo difumina la frontera entre el cristianismo y las religiones paganas, y hace que las personas obtengan la salvación por su propia sabiduría y con sus fuerzas. De este modo, elimina la certeza y devuelve a las personas a una situación en la que se hallan sin Dios y sin esperanza en el mundo (Ef. 2:12). El resultado mismo de la historia del mundo es incierto; con respecto a la cuestión más importante de todas, el destino eterno del mundo, la administración del mundo queda en manos humanas.⁵² Mientras que el pietismo y el metodismo tenían razón al oponerse a la ortodoxia muerta y en su deseo de exhortar a los cristianos a una mayor espiritualidad y a las buenas obras, aplicando el cristianismo a la vida, a menudo se iban al otro extremo y trasladaban el énfasis de lo objetivo a lo subjetivo. No negaban la adquisición de la salvación gracias a Cristo, pero centraban sus energías y sus esfuerzos en sí mismos y en la experiencia de la fe (pietismo) o en la obediencia de las buenas obras (metodismo). Tanto si al estilo pietista se aparta del mundo o al estilo metodista actúa agresivamente

en él, este cristianismo permanece separado, se sitúa de forma dualista junto a la vida natural, y por consiguiente no tiene un impacto orgánico sobre la familia, la sociedad y el Estado, sobre la ciencia y el arte. La santificación es más negativa que positiva; consiste principalmente en abstenerse de las cosas ordinarias.

En el otro lado del espectro tenemos el antinomianismo. Representa una verdad importante que debemos admitir: Cristo ha conseguido todo y nosotros no hemos añadido nada a su sacrificio por nuestra salvación, no podemos hacerlo ni tampoco es necesario que lo hagamos. Pero los antinomianistas usan esta verdad para proclamar una doctrina bastante diferente, a saber, que a Cristo tampoco le queda nada por hacer después de su resurrección y su glorificación. Pero, en el estado de exaltación, a Cristo le queda mucho por hacer. Debe aplicar y distribuir a la Iglesia la salvación que consiguió. El antinomianismo, por lo tanto, ignora la aplicación de la obra de la salvación y, en principio, niega la personalidad y la actividad del Espíritu Santo. El antinomianismo está motivado internamente por un impulso panteísta; Dios y la humanidad son en esencia uno solo, y por lo tanto están reconciliados desde la eternidad. La totalidad de la redención estriba en que se nos informe mejor y se nos ilumine sobre nuestro verdadero estado; que abandonemos la ilusión de que Dios está furioso con nosotros y admitamos que nos ama como nuestro Padre. No hace falta arrepentimiento, contrición, pena por el pecado, miedo al infierno, temor al juicio, oración por el perdón, santificación: todos estos son errores pelagianos, que no hacen justicia a los hechos objetivos de la gracia y de la expiación de Dios. También en este caso Jesús solo es un profeta, un maestro que nos ilumina sobre el amor y los caminos de Dios; simplemente tenemos que ser librados de nuestros conceptos erróneos. Como el nomismo, el antinomianismo acaba en el rechazo completo

de la esencia del cristianismo, se hunde de nuevo en el paganismo y localiza la salvación del pecado en la iluminación racionalista o en el progreso moralista de los humanos. Ambos, tanto en un sentido arriano como sabeliano, rechazan la confesión de la Trinidad.

EL CAMINO DE SALVACIÓN Y LA VERDAD TRINITARIOS

[428] El concepto bíblico de la salvación debe ser plenamente trinitario, admitiendo la obra distintiva del Espíritu Santo. Lo que obtuvo Cristo para nosotros está completo, pero debe aplicarse a nosotros y en nosotros en justificación y santificación, exención de culpa, de contaminación y del poder del pecado. Igual que un niño, antes de nacer, tiene derecho a todos los bienes de su padre, pero solo cuando es mucho mayor entra en posesión de ellos, todos aquellos que más tarde creerán tienen, mucho antes de creer, derecho de propiedad en Cristo sobre todos los beneficios que él ha adquirido, pero solo entran en posesión de ellos mediante la fe. Por consiguiente, la adquisición de la salvación exige la aplicación de estos beneficios. Esta aplicación es bipartita: dado que Cristo nos redime del pecado y de sus consecuencias (llevando nuestra culpa y nuestro castigo también cumplió la ley en nuestro lugar), con el poder del Espíritu adquirimos la justificación (es decir, la seguridad del perdón de los pecados y el derecho a la vida eterna). También se nos concede el poder del Espíritu para santificación (es decir, la renovación en nosotros de la imagen de Cristo); el Espíritu Santo “da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios” (Ro. 8:16), y nos regenera y nos remodela a semejanza de Dios. Esta obra de aplicación es una obra tan divina como la Creación que hizo el Padre y la redención del Hijo; y el Espíritu Santo que la produce es, por consiguiente y junto con el Padre y el Hijo, el único Dios que debe ser alabado y bendecido para siempre.

Aquí queda claro el principio de la Reforma: la naturaleza es una creación de Dios y está sujeta a su providencia, y por lo tanto no tiene menos valor que la gracia. La obra del Espíritu Santo en la redención está entonces vinculada con la creación. Se renueva la propia vida natural. La Reforma enseñó que la gracia está opuesta solo al pecado, no a la naturaleza; en principio solo existe una antítesis, a saber, entre el pecado y la gracia. Por este motivo la Reforma podía atribuir a la guía de Dios en la vida natural, tanto en la de pueblos como en la de individuos, un rol y una importancia pedagógicos. Es Dios mismo quien prepara la obra de gracia del Espíritu Santo en la línea generacional; y el Espíritu Santo en sus actividades conecta con la guía en Dios en la vida natural, e intenta por su gracia restaurarla, liberarla del poder del pecado y consagrarla a Dios. Al mismo tiempo, la obra del Espíritu Santo no invalida la voluntad y la actuación humanas; la gracia no se opone a nuestra naturaleza, sino a nuestro pecado. Partiendo de la unidad esencial de Padre, Hijo y Espíritu, también se desprende que el Espíritu Santo está conectado con la obra del Hijo. Uno en esencia, las tres Personas, en sus diversas actividades, cooperan.

Habiendo sido equipado por el Espíritu para su obra en la Tierra y ungido por él sin medida, Cristo ha adquirido plenamente el Espíritu y ha recibido todos los dones de este, y ahora vive y gobierna por ese Espíritu. El Espíritu del Padre y del Hijo se ha convertido en *su* Espíritu, el Espíritu de Cristo. Antes de que Cristo fuera glorificado, aún no era ese Espíritu, pero ahora es el Espíritu de Cristo, su propiedad por derecho, su posesión. Por lo tanto, el día de Pentecostés envía ese Espíritu para aplicar, por medio de él, todos los beneficios a su Iglesia. El Espíritu Santo toma todo de Cristo: como el Hijo vino a glorificar al Padre, el Espíritu Santo a su vez descendió para glorificar al Hijo. Aplica todos los beneficios de Cristo, a cada cual en su medida, en el

momento dado, conforme a su orden, hasta que la plenitud de Cristo habite en su Iglesia y esta haya alcanzado la madurez, “la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef. 4:13). El orden de redención es la aplicación de la salvación (*applicatio salutis*) y la pregunta relevante no es, antes que nada, “¿Qué debe hacer uno para ser salvo?”, sino “¿Qué hace Dios, en su gracia, para que la Iglesia participe de la salvación completa adquirida por Cristo?”. La “aplicación de la salvación” es una obra de Dios que debe enfocarse teológicamente, no antropológicamente, que tiene al Espíritu Santo como su autor y que puede llamarse su obra especial. Todo “el camino de salvación” es “la gracia aplicativa del Espíritu Santo”.

Sin embargo, frente a este concepto del orden de salvación, y desde el lado del pelagianismo, siempre se plantea la objeción de que así se niegan los derechos de la humanidad, se suprime la autoactividad humana y se fomenta una vida impía. Esta objeción está calculada, fundamentalmente, para anular el testimonio escritural que dice que ningún ser humano será justificado por las obras de la ley (Ro. 3:20), y por lo tanto es inadmisibile. También se basa en una grave mala interpretación. Creer que la “aplicación de la salvación” es obra de Dios no excluye, sino que incluye, el reconocimiento pleno de todos esos factores morales que, bajo la guía de la providencia de Dios, afectan al intelecto y al corazón de la persona inconversa. Después de todo, es Dios mismo quien conduce así a sus hijos humanos, les da testimonio y derrama sobre ellos beneficios desde el cielo (cf. Hch. 14:17), de modo que busquen a Dios con la esperanza de hallarlo (cf. Hch. 17:27). La aplicación de la salvación es y sigue siendo una obra del Espíritu, el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo, y por tanto nunca es coercitiva y violenta, sino siempre espiritual, amable y cariñosa, tratando a los humanos no como trozos de madera, sino como a seres racionales, iluminando,

persuadiendo, atrayendo y moldeándolos. El Espíritu hace que las tinieblas del pecado humano huyan ante la luz de la gracia de Dios, y sustituye la impotencia espiritual con el poder. Es el Espíritu de Dios el que “da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios” (cf. Ro. 8:16). “Ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios” (cf. Gá. 2:20). “Porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad”, quien desea que obremos en nuestra salvación “con temor y temblor” (cf. Fil. 2:12-13). Esta visión teológica por sí sola da seguridad y garantiza la realidad de una nueva vida cristiana; por el contrario, el concepto pelagiano hace que todo sea inestable e incierto (incluso la victoria del bien y el triunfo del reino de Dios), porque hace que todo dependa de la arbitrariedad incalculable de los humanos. Al defender los derechos de la humanidad pisotea los de Dios, y lo único que consigue para los humanos es el derecho a ser inconstantes. El concepto teológico del orden de salvación reúne todo lo bueno que está escondido en la visión antropológica y hace justicia a los humanos como criaturas racionales y morales de Dios, pero nunca al contrario. Quienes parten de los humanos y antes que nada pretenden asegurar sus derechos y libertades, siempre acaban limitando el poder y la gracia de Dios.

[429] Todo esto se resume en la palabra “gracia”, que denota el favor inmerecido de Dios y los numerosos beneficios que se desprenden de él, los dones de la gracia (Ro. 5:20; Ef. 1:7; 2:5, 8; Fil. 1:2; Col. 1:2; Tit. 2:11; 3:7, etc.). Aquí hablamos solamente de los dones de la gracia que el Espíritu Santo transmite subjetivamente (internamente) a los humanos, y que están íntimamente relacionados con su salvación: los dones de la gracia especial de Dios que mediante la predicación del evangelio se ofrecen a todos los oyentes, y que se conceden

efectivamente a los elegidos. Aquí Roma discrepa de la Reforma; Roma ve un poder sobrenatural que ilumina el intelecto e inspira la voluntad, y la Reforma piensa en la invitación por gracia y el llamado del evangelio. Para Roma, la gracia habitual o infusa es un don de Dios por el cual la humanidad “se eleva al orden sobrenatural y, de alguna manera, es hecha partícipe de la naturaleza divina”.⁵³ Según el pensamiento de Roma, la gracia es, en primer lugar, una cualidad sobrenatural añadida a los seres humanos, mediante la cual son en principio llevados a un orden sobrenatural, se vuelven partícipes de la naturaleza divina, de la visión de Dios, y pueden realizar actos sobrenaturales como, por mérito condigno, merecer la vida eterna. Según este concepto sustancial de la gracia, el perdón de los pecados es secundario a la elevación y a la divinización, “tanto volverse como Dios como unirse a él”.⁵⁴

Para la Reforma, la gracia, como el pecado, nunca es una sustancia, y no nos eleva más allá de la naturaleza, sino que más bien nos libera de la esclavitud del pecado dentro de nuestro orden natural; la oposición “física” entre lo natural y lo sobrenatural cede ante la oposición ética entre el pecado y la gracia. Cristo no nos devuelve al punto del camino en que estuvo Adán, sino que ha realizado todo el trayecto por nosotros, hasta el final. No solo realizó la obediencia pasiva, sino también la activa. Adquirió una salvación imperdible, la vida eterna, que para Adán aún estaba en el futuro. Sin embargo, la gracia no nos da nada más de lo que, si Adán no hubiese caído, habría obtenido él en el camino de la obediencia. El pacto de gracia difiere del de obras en su método, no en su objetivo último. Es el mismo tesoro que fue prometido en el pacto de obras y se concede en el de la gracia. La gracia restaura la naturaleza y la lleva a su punto álgido, pero no le añade ningún constituyente nuevo y heterogéneo. La recreación no es una segunda creación, nueva. No añade a la existencia ninguna criatura ni aporta

ninguna sustancia nueva, sino que es realmente una “re-formación”. En este proceso, la obra de la gracia se extiende hasta el poder del pecado. El pecado lo ha infestado todo; ha corrompido el organismo de la Creación, la naturaleza misma de las criaturas. La gracia, en consecuencia, es el poder de Dios que también libera a la humanidad del pecado en su interior, en la esencia de su ser, y la presenta ante Dios sin mancha ni contaminación. La gracia es el principio, el centro y el final de toda la obra de salvación; está totalmente desprovista de mérito humano. Como la creación y la redención, la santificación también es una obra de Dios. Es de él y por medio de él, y por lo tanto también conduce a él y sirve para glorificarlo.

[430] Los beneficios especiales de la gracia son diversos e inagotables. Los teólogos se han esforzado mucho por tratarlos de una manera ordenada y exhaustiva. La teología católica romana los trató desde el punto de vista de la Iglesia, ordenándolos jerárquicamente: la gracia en sí misma, la gracia habitual, los frutos de la gracia. El sacerdote, por medio de los sacramentos, infunde, restaura y acrecienta la gracia en los corazones de los creyentes. La gracia sigue la pauta de los sacramentos. Sin embargo, la Reforma se centró más en los creyentes y en el modo en que son llevados a la salvación que en la Iglesia y en los sacramentos. Cuando, en el orden de salvación, la Reforma situó así de nuevo la obra del Espíritu Santo en primer plano, al principio lo analizó simplemente bajo los tres encabezados del arrepentimiento, la fe y las buenas obras. Pero pronto se vio obligada a realizar un análisis más exhaustivo. En contra de los anabaptistas, que dividían entre el Espíritu y el Verbo, y de los remonstrantes, que acusaban a los reformados (con su doctrina de una operación “inmediata” del Espíritu Santo), de olvidar y menospreciar la predicación de la Palabra, los teólogos reformados asignaron la primera posición en el orden al

“llamado”. Al igual que en la Creación y la providencia, en la recreación Dios también dio existencia a todas las cosas mediante el Verbo. Además, el llamado se dividía en uno externo y uno interno⁵⁵ cuando la regeneración se entendía en un sentido restringido, y se le asignaba un lugar anterior a la fe. En abierta oposición a los remonstrantes y a los amiraldistas, los reformados insistieron en la regeneración como estadio previo, admitiendo que el Espíritu Santo era el agente que movía la voluntad humana antes de realizar cualquier obra propia. Los teólogos también se sintieron obligados a distinguir entre la obra del Espíritu Santo y el fruto de esa operación; en otras palabras, entre la facultad de la fe y el acto de la fe, entre la conversión en un sentido pasivo y en otro activo; o también entre la regeneración en un sentido restringido y la fe (con la conversión en el sentido activo). En la regeneración, el Espíritu Santo no se limita a iluminar el intelecto mediante la Palabra, sino que también, de forma directa e inmediata, infunde en la voluntad nuevos afectos.⁵⁶ La fe y el arrepentimiento son los frutos de una operación omnipotente del Espíritu Santo, los frutos de una semilla que el Espíritu Santo planta en el corazón.

Surgieron nuevos matices como respuesta a los retos, sobre todo el del revivalismo del pietismo y del metodismo. Los reformados no negaban que muchos de los salvados solo han nacido de nuevo y se convierten al cabo de los años. Sin embargo, dado que creían que la regeneración (en el sentido restringido) en los hijos del pacto precedía a la fe y a la conversión en el sentido activo, no siempre tenía que ir acompañada, como más tarde exigieron el pietismo y el metodismo, de “un impacto notable y una poderosa atracción”, sino que también podía producirse “en el tiempo, en fases, y por la gracia”. Tampoco era necesario que la gente supiera con exactitud cómo y cuándo se convirtieron ni que pudieran ofrecer un relato claro del

proceso, como en el caso de John Wesley, por ejemplo, quien sabía que en su caso se produjo a las nueve menos cuarto de la noche del día 24 de mayo de 1738. Entonces, la regeneración no se concentraba en un solo punto en el tiempo, sino que se extendía todo a lo largo de la vida cristiana. Como tal, la mejor manera de describirla es como una mortificación constante del viejo hombre y una resurrección progresiva del nuevo.⁵⁷

Por último, y también al respecto de la doctrina de la justificación, algunos teólogos reformados llegaron a una conclusión un tanto diferente de la que, por lo general, se había aceptado antes. Para combatir los errores de los neonomianos (la fe como condición para el perdón) y la corrección excesiva de los antinomianos (la justificación solo forense como consecuencia de la obediencia pasiva de Cristo), la teología reformada sostenía tanto la doctrina de la libre justificación como la imputación de la persona de Cristo y los beneficios de su obediencia activa. En otras palabras, la justificación no se producía como resultado solo de la fe, sino *con miras a* la fe. Antes de que los elegidos reciban la fe, ya han sido justificados. Ciertamente, reciben esa fe precisamente porque ya han sido justificados de antemano. Esta justificación objetiva y activa fue dada a conocer en el evangelio a partir de Génesis 3:15, y en la resurrección de Cristo (Ro. 4:25), pero en realidad ya se había producido en el decreto de la elección, cuando fueron entregados a Cristo y este a ellos, cuando el pecado de ellos fue imputado a Cristo y la justicia de este les fue imputada a ellos. Algunos teólogos reformados hablaban de una justificación *eterna*, pero el temor del antinomianismo que, sobre la base de una justificación eterna, se oponía a la satisfacción de Cristo, alteró la naturaleza de la fe y rechazaba el uso normativo de la ley, impidió que la teología reformada llevase de nuevo la doctrina de la justificación a la de los decretos. Además, para aquellos que

usaban el lenguaje de la justificación eterna, esto tenía escasa o ninguna influencia en el tratamiento del orden de salvación. Incluso Macovius rechazó expresamente esta idea y se opuso a ella, tratando los beneficios según el siguiente orden: justificación activa, regeneración, fe, justificación pasiva, buenas obras; a pesar de ello, siguió distinguiendo la justificación de su decreto en la eternidad.⁵⁸ Las condiciones que fueron prevaleciendo gradualmente en las iglesias durante los siglos XVIII y XIX dificultaron mantener el esquema reformado del orden de salvación. Cuando la mundanalidad se infiltra en la Iglesia, el patrón de la juventud del pacto que acude a la fe y a la conversión “en fases y por la gracia” es menos evidente, y muchas personas crecen y viven durante años sin manifestar ningún fruto digno de fe y de arrepentimiento. En esos momentos, los creyentes serios se sienten llamados a advertir que no hay que confiar en la regeneración infantil y en la fe histórica de la persona de la doctrina cristiana, e insistir en la genuina conversión, la conversión del corazón, un conocimiento experiencial de las verdades de la salvación. Contra una ortodoxia muerta, el pietismo y el metodismo, con sus conventículos y avivamientos, siempre tienen derecho a existir y motivos para ello.

[431] Como vimos,⁵⁹ los avivamientos dieron pie al auge de la nueva ciencia a la que conocemos como psicología de la religión. Los reformados no deberían tener problema alguno con la posibilidad y la legitimidad de examinar los fenómenos religiosos desde un punto de vista psicológico, siempre que se haga con la sensibilidad y el respeto necesarios. Dado que el mundo existe para nosotros, como humanos, solo en y por medio de nuestra consciencia, el contenido de la consciencia puede por tanto considerarse y estudiarse objetivamente, en y por sí mismo, pero también subjetivamente, desde un ángulo psicológico. Las características distintivas en la vida religiosa de un niño, un

o una joven, el adulto o los ancianos; los vínculos entre el desarrollo religioso y el físico, psicológico y moral; la conexión entre el despertar religioso y la pubertad; la clarificación de la conversión por medio de transformaciones recurrentes de la conciencia personal; y la actuación de fuerzas subliminales en el proceso religioso, todo esto y mucho más amplía nuestra visión, profundiza nuestra comprensión de la vida religiosa y produce resultados valiosos para el teólogo, el pastor, el predicador, el misionero, el maestro y el tutor. Pero la psicología de la religión aún es una ciencia joven, y por lo tanto a veces tiende a recoger el fruto cuando aún no está maduro. Sean las que sean las dificultades que tienen las personas reformadas con algunos aspectos del revivalismo, y aunque admitan la legitimidad de un estudio psicológico de la religión, también insisten en que los fenómenos religiosos no se pueden explicar exhaustivamente en términos psicológicos. La psicología de la religión puede, hasta cierto punto, enseñarnos qué significa a menudo la conversión en la vida práctica, pero por sí sola no puede decirnos cuál es la diferencia entre una conversión genuina y una falsa, entre la tristeza mundana y la piadosa; por qué se produce la conversión en la vida de una persona y no en la de otra, o por qué se da en la vida de alguien en este periodo y en la vida de otro en un periodo muy anterior o muy posterior. La psicología de la religión carece de criterio propio, y por sí sola no sabe qué es la conversión ni qué ha de ser; solo Dios, en su revelación, puede hacer esto. Por consiguiente, es un acto arrogante que algunos psicólogos de la religión nos digan que en la conversión solo se dan factores psicológicos, y que no hay posibilidad de ningún factor sobrenatural. El punto en que lo finito toca lo infinito y descansa en él es indemostrable; lo que sucede en la profundidad de un alma humana, tras la consciencia y la voluntad del individuo, es un misterio incluso para esa persona en cuestión, y sobre todo para quienes están fuera

y tienen que fiarse de los fenómenos. De igual manera que el idealismo que se basa en el conocimiento teórico, al apartar de la observación la creencia implícita en la realidad del mundo exterior, socava el conocimiento humano, la psicología de la religión, que niega a la metafísica el derecho a existir, disuelve los fenómenos religiosos tachándolos de espejismos.

Concretamente, este estudio no puede decir nada sobre la veracidad de una religión. William James intentó establecer la norma para emitir juicios sobre la experiencia religiosa partiendo de los propios fenómenos religiosos. El pragmático James afirma que deben juzgarse sobre la base de su utilidad social; en la religión, lo que importa no es tanto qué es Dios, sino más bien cómo lo usamos. “El fin de la religión no es Dios, sino la vida, más vida... A Dios no se lo conoce, se lo usa” (James). Aun así, a pesar de esta norma utilitaria, James no consigue superar la dificultad, porque si “la fuerza vital” es el único criterio para decidir la veracidad y la validez de la religión, cabe aún preguntarse (pregunta que la investigación histórica nunca podrá responder) qué religión, o ya puestos qué superstición pagana, produce ese “valor”. En otras palabras, ¿cómo llegamos al consenso sobre el “valor”? Para ser coherente, el pragmatismo tendría ahora que decir que el “valor” solo se puede argumentar por su “valor”, y así *ad infinitum*. Dado que esto es imposible, el pragmatismo se estanca a menos que dé la vuelta y arguya la veracidad y la validez de la religión por otra ruta que no sea el “valor”. Por ese motivo, James tuvo que admitir su fracaso y volverse al final al misticismo: “El corazón tiene razones que la razón no conoce”. James, llegando a la conclusión de que la gracia de Dios se abre paso “por la puerta subliminal”, se define, con razón, como “sobrenaturalista”, aunque en un sentido tremendamente alterado. El conocimiento obtenido de esta manera es mínimo: la consciencia de que hay “algo más”,

un poder superior. Partiendo de esto queda claro que la psicología de la religión, aunque puede hacer contribuciones importantes a una mejor comprensión de la vida religiosa, nunca puede sustituir ni compensar (más de lo que puede hacerlo la historia de las religiones) la dogmática, la filosofía o la metafísica. Está limitada a afirmar que los fenómenos religiosos (ideas, sensaciones) tienen un valor psicológico, y a buscar la realidad de la religión en una “esencia” difusa e indefinible de la religión. A estas alturas debería estar claro: la religión solo puede mantenerse como real o verdadera cuando descansa sobre la revelación.

[432] A diferencia de la psicología de la religión, una ciencia que solo puede dar una explicación inadecuada de la piedad subjetiva, la labor de la dogmática consiste en explicar qué es el orden de la salvación conforme a la palabra y al pensamiento de Dios. Ahora bien, la Escritura es muy rica y efusiva al resumir y describir los beneficios de la salvación en Cristo. Aquí hemos de ser prudentes; las palabras que emplea la dogmática no tienen siempre precisamente el mismo contenido que tienen en la Sagrada Escritura. “Sus expresiones son, por así decirlo, conceptos colectivos, que no denotan los estadios, niveles, grados o fases individuales, sino más bien el hecho completado en sí mismo”.⁶⁰ No podemos usar la Escritura solo para crear un diccionario científico de palabras sobre la salvación; hay que usarla para describir diversos aspectos de la obra única que realiza en Espíritu Santo. Sin embargo, esto no debería impedir a los teólogos intentar extraer de entre la variedad de términos e imágenes en la Escritura un relato ordenado de la obra que el Espíritu Santo hace en nosotros. Como en la doctrina de la Trinidad y de la persona de Cristo, los teólogos se verán obligados a veces, sin duda, a usar palabras que no aparecen en la Escritura o atribuirles un significado más amplio o limitado que el que poseen en algunos pasajes. Pero su deber consiste en no repetir la

Escritura literalmente, palabra por palabra, sino descubrir las ideas ocultas en las palabras de la Escritura y explicar las relaciones entre ellas. Las diversas palabras e imágenes que emplean los autores de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento contribuyen a la revelación del tema crucial desde diversos puntos de vista, y con toda su riqueza y su plenitud.

Teniendo esto en cuenta, se sugiere lo siguiente como marco o conjunto de parámetros dentro de los cuales debería funcionar el tratamiento reformado del orden de salvación: todos los beneficios que Cristo adquirió y distribuye a su Iglesia son beneficios del pacto de la gracia. Este pacto tiene su fundamento en la eternidad; se basa en el beneplácito o el consejo de Dios. Todos estos beneficios para la Iglesia surgen del amor elector de Dios, del beneplácito del Padre. Esos beneficios los adquiere primero Cristo en toda plenitud y de una forma objetivamente real. Luego el Espíritu Santo los aplica a los creyentes. Por un lado, el Espíritu Santo toma todo de Cristo y se ata libremente a su Palabra, pero, por otro, desde el día de Pentecostés, habita también personalmente en la Iglesia y en cada uno de sus miembros, y los llena de toda la plenitud de Dios. Todos los beneficios de la salvación que el Padre ha concedido a la Iglesia desde la eternidad y que el Hijo adquirió en el tiempo, son al mismo tiempo dones del Espíritu Santo. Así, Cristo por el Espíritu, y el Padre mismo por Cristo, incorpora a todos sus hijos e hijas a una comunión más íntima con él.

Los beneficios de la salvación adquirida por Cristo y aplicada por el Espíritu Santo no son una adición accidental, sino que están orgánicamente vinculados. Quienes creen serán salvos. La regeneración nos es necesaria para entrar en el reino de Dios. Sin fe es imposible agradar a Dios. Sin santidad, nadie lo verá. Aquellos que perseveren hasta el fin serán salvos. No es posible recibir los beneficios ulteriores

sin haber recibido los precedentes. Por consiguiente, el llamamiento, la predicación del evangelio, precede a todos los demás beneficios porque, como norma, el Espíritu Santo se sujeta a la Palabra. La proclamación de la Palabra prosigue en la Iglesia incluso para quienes ya creen. Aunque es legítimo distinguir entre la predicación para la misión y la predicación orientada a una iglesia ya establecida, la sensibilidad pastoral a la salud espiritual de la congregación exige que en ocasiones sea necesario el báculo de consolación, y otras la vara de la reprensión. A veces uno debe construir; otras, debe derrumbar. Sin embargo, a partir de esto queda claro que el llamado (externo e interno), con los actos correspondientes de la fe y el arrepentimiento (que nacen de la regeneración en el sentido restringido) son, por así decirlo, los beneficios introductorios mediante los que se obtienen los que vienen después.

Resumiendo: la justificación basada en la expiación objetiva de Cristo precede a los actos de arrepentimiento de los creyentes y a sus vidas de santificación, en las que crecen en gracia. Por este motivo la obra inmediata del Espíritu Santo en la regeneración precede a la fe, y dado que solo aquellos que sean santos obtendrán la vida eterna, la santificación precede a la perseverancia en el orden. Otra manera de decir esto es señalar que Cristo primero restaura nuestra relación con Dios, luego nos renueva conforme a la imagen de Dios y, por último, nos preserva para nuestra herencia celestial. Otra manera de expresarlo es diciendo que somos llamados como profetas, justificados como sacerdotes, santificados y glorificados como reyes. Así, en el orden de la salvación existen cuatro grupos de beneficios: el llamado (con la regeneración en sentido restringido, la fe y el arrepentimiento); la justificación; la santificación y la glorificación.⁶¹ Todo esto viene de Dios, en Cristo, por medio del poder y de la obra del Espíritu Santo.

1. De un discurso que pronunció Max Müller ante la British and Foreign Bible Society sobre la naturaleza sublime de la Biblia, la publicación *Der Beweis des Glaubens* (abril 1901: 159), cita las siguientes palabras notables: “Puedo decir que, durante años, mientras desempeñaba mis funciones como profesor de sánscrito en la Universidad de Oxford, dediqué tanto tiempo al estudio de los libros sagrados de Oriente como cualquier otro ser humano en este mundo pueda hacerlo. Y me aventuro a decir a estos presentes lo que he descubierto que es la nota básica, al acorde único, de todos estos escritos sagrados, tanto los Veda de los brahmanes, los Purana de Siwa y Vishnu, el Corán de los musulmanes, los Sendavesta de los parsis, etc.: la única nota básica o acorde que los recorre a todos es la salvación por obras. Todos enseñan que la salvación debe comprarse, y que tus propias obras y méritos deben ser el precio a pagar. Nuestra propia Biblia, nuestro libro sagrado oriental, es de principio a final una protesta contra esta doctrina. Es cierto que en este libro santo también se requieren las buenas obras... pero las obras a las que se refiere son frutos de un corazón agradecido. Solo son las ofrendas de gratitud, los frutos de nuestra fe. Nunca son el rescate de los verdaderos discípulos de Cristo. [No debemos pasar por alto lo que tienen de Bueno y de noble estos (otros) libros, pero solo hay uno que proporcione auténtico consuelo]; el mensaje que es ciertamente verdadero y digno de plena aceptación, y que afecta a todos los humanos, hombres, mujeres y niños: que Jesucristo vino al mundo para salvar a los pecadores”.

2. Oldenberg, citado en H. Bouwman, *Boeddhisme en Christendom* (Kampen: Bos, 1906), 62.

3. W. Knieschke, *Die Erlösungslehre des Qoran* (Berlín: Runge, 1910), 34 y ss.

4. Nota del ed.: es una referencia a 2 Esd. 9:36.

5. W. van Hengel, *De Gave van Talen: Pinksterstudie* (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1864); comentario de H. Meyer et al. de Hechos 2 y 1 Co. 14 en *Critical and Exegetical Hand-Book to the New Testament*, 9 vols. (Nueva York: Funk & Wagnalls, 1884); H. Cremer, “Geistesgaben”, *PRE3*, VI, 460-63. En años recientes, la glosolalia obtuvo una atención renovada debido a los fenómenos que acompañaron los avivamientos en Gales, Los Ángeles, Christiania, Hamburgo, Kassel y otros lugares. Comparemos, entre otros, sir Robert Anderson, *Spirit Manifestations and the Gift of Tongues* (Londres: Evangelical Alliance, 1900). D. Walker, *The Gift of Tongues and Other Essays* (Edimburgo: T&T Clark, 1906), considera que la glosolalia consiste en hablar en idiomas extranjeros y señala diversos fenómenos relacionados entre los montanistas, camisardos, Irvingitas y otros; para más sobre esto último, ver F. Hencke, “The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day”, *American Journal of Theology* 13 (1909): 193-206.

6. B. B. Warfield, *Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy* (Nueva York: Christian Literature, 1897), 7 y ss.

7. Agustín, *On the Grace of Christ and Original Sin*, 24.

8. Agustín, *Enchiridion*, 32.

9. Agustín, *On Admonition and Grace*, 12.
10. Agustín, *On the Spirit and the Letter*, 30, cf. 33-34; ver también Agustín, *On Grace and Free Will*; ídem, *City of God*, XIV, 11; ídem, *Against Two Epistles of the Pelagians*, I, 2.
11. Agustín, *Against Two Epistles of the Pelagians*, II, 9.
12. Agustín, *On Grace and Free Will*, cap. 33.
13. Agustín, *Enchiridion*, 32.
14. Agustín, *Against Two Epistles of the Pelagians*, II, 5.
15. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), #200. Nota del ed.: ET: *The Sources of Catholic Dogma* (Londres y St. Louis: Herder, 1955), 81-82.
16. Sínodo de Orange (529), en H. Denzinger, *Enchiridion*, #144; Concilio de Trento, sesión VI, canon 1 y canon 5.
17. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 539-42 (#287).
18. H. Denzinger, *Enchiridion*, #169.
19. Concilio de Trento, sesión VI, canon 5 y canon 4.
20. Esta nueva concepción, que ya está reflejada en el *Psalms Commentary* de Lutero (1513-15), se profundizó mediante el estudio que hizo Lutero de un cuerpo de escritos místicos, sobre todo la *Deutsche Theologie* (*Theologia germanica*) y su estudio continuado de Pablo y Agustín, alcanzando su claridad en sus *Discursos sobre la carta a los Romanos* (1515).
21. Lo más sorprendente son los puntos de similitud entre el nomismo católico romano y el judío, mencionados en H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 495 (#410).
22. Fórmula de Concordia, "Solid Declaration", artículo II, 58-60, 69-73, 85, en vol. 3 of *Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff y rev. David S. Schaff, 6ª ed. (Nueva York: Harper & Row, 1931; reimpr. Grand Rapids: Baker, 1983).
23. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, III.iii.2, 9 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:593-95, 600-602).
24. Cf. Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 41, 167, 171, 174, 312, 634; Heinrich Friedrich Ferdinand Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. Charles A. Hay y Henry Jacobs, 5ª ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 339 y ss.
25. J. Calvino, *Institutes*, III.iii.5.
26. Nota del ed.: esto se resume elocuentemente en la primera respuesta del Catecismo Breve de Westminster: "El fin principal del hombre es glorificar a Dios y disfrutar de él para siempre".
27. Cf. E. Lehmann, *Mystiek heidensche en christelijke*, trad. del danés de J. E. van der Waals (Utrecht: Honig, 1908).
28. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 146-49 (#46).

29. Contra quien batalló Calvino. Sobre el vínculo entre la oposición en Ginebra y la secta de los libertinos, ver F. Kampschulte y W. Goetz, *Johann Calvino: Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869-99), II, 13. Nota del ed.: ver Juan Calvino, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, trad. y ed. Benjamin Wirt Farley (Grand Rapids: Baker Academic, 1982).

30. H. Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitköpf & Hartel, 1868), 72 y ss.

31. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 347-51, 377-80 (##378, 386).

32. El debate en Escocia, conocido como “controversia sobre la médula”, nació de la publicación en 1718 de una nueva edición del libro de Edward Fisher’s *Marrow of Modern Divinity* (1647). Entre los antineonomianos prominentes figuraban John Eaton, *The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone* (Londres: Robert Lancaster, 1642); William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuita* (Londres: Edward Forrest, 1654); Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted, in the Perfection and Encouragements of the Saints, Notwithstanding Sins and Trials* (Londres: R. Noble, 1643); John Saltmarsh, *Free Grace, or, The Flowings of Christs Blood Free to Sinners* (Londres: Giles Calvert, 1647); Samuel Crisp, *Christ Made Sin, Evincd from Scripture* (2 Cor. v.21) (Londres: J. A., 1691); Thomas Tully, *Justificatio Paulina sine operibus ex mente Ecclesiae Anglicanae, omniumque reliquarum quae reformatae audiunt, asserta & illustrata* (Oxford: Hall, 1674); Isaac Chauncy, *Neonomianism Unmask’d, or, The Ancient Gospel Pleaded against the Other, Called a New Law or Gospel* (Londres: J. Harris, 1692-93); ídem, *Alexipharmacon, or, A Fresh Antidote against Neonomian Bane and Poyson to the Protestant Religion* (Londres: W. Marshall, 1700). Para más información sobre el debate neonomiano y antineonomiano, ver James Buchanan, *Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture* (Edimburgo: T&T Clark, 1867), discursos 6 y 7.

33. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 100 (#322).

34. Sobre Ramus, ver P. Lobstein, *Petrus Ramus als Theologe: Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie* (Strassburg: C. F. Schmidt, 1878); F. Cuno, “Ramus”, *PRE3*, XVI, 426-28.

35. H. Visscher, *Guilielmus Amesius: Zijn leven en werken* (Haarlem: J. M. Stap, 1894).

36. Cf. H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* (Leiden: Brill, 1879); A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880).

37. P. Schaff, ed., *The Creeds of Christendom*, I, 882; III, 807; F. Loofs, “Methodismus”, *PRE3*, XII, 747-801; John L. Nuelsen, “Methodismus in Amerika”, *PRE3*, XIII, 1-25; T. Kolde, *Der Methodismus und seine Bekämpfung* (Erlangen: Deichert, 1886); ídem, *Die Heilsarmee: Ihre Geschichte und ihr Wesen* (Erlangen: Deichert, 1885); E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart* (Stuttgart: Verlag der Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1907), 310 ss.; W. J. Townsend, H. B. Workman, y George Eayrs, *A New History of Methodism*, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1909).

38. “En consecuencia, ahora parezco estar en condiciones de establecer como norma general que todo lo que percibo clara y distintivamente es cierto” (Descartes, *Discourse on Method*, cap. 4).

39. Baruc Spinoza, *Ethics*, ed. y trad. James Gutman (Nueva York: Hafner, 1949), IV, pref. y prop. 8. Nota del ed.: ver *Spinoza Reader* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 199, 204.

40. J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §152.

41. K. Fischer, J. G. Fichte und seine Vorgänger, 2ª ed. (Munich: Basserman, 1884), 432.

42. Ver esp. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949–59), XVI, 204–28 (*Werke*, XII, 204–29). Nota del ed.: Hegel habla de la comunión como sacramento en *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, *The Consummate Religion*, ed. Hodgson et al. (Berkeley: University of California Press, 1985), 23, 152–56, 235–36, 337–39, 372–73.

43. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, XVI, 287–88 (*Werke*, XII, 287–88). Nota del ed.: este pasaje figura en *The Consummate Religion*, ed. Hodgson et al., 370–73.

44. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §§106–12.

45. Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 27–130.

46. *Ibíd.*, 118–19.

47. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 70–76 (##17–18), 170–74 (#53), 542–48 (##142–43). Nota del ed.: ver también Herman Bavinck, *Essays in Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trad. Harry Bonstra y Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), esp. caps. 1, 3, 4, 9, 11, 12. Nota del ed.: la primera parte de la sección que sigue (#427a en el volumen completo) es enteramente nueva en la segunda edición holandesa y representa el serio interés de Bavinck, durante la última década de su vida, en la psicología de la religión. El material se adaptó del discurso de Bavinck sobre la psicología de la religión que pronunció en la Academia Real de las Ciencias en 1907 y se publicó en H. Bavinck, *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 55–77; ET: *Essays in Religion, Science and Society*, cap. 4. Para el interés de Bavinck en el tema y para un análisis más profundo, ver H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), cap. 8, “Revelation and Religious Experience”; ídem, *Bijbelsche en Religieuze Psychologie* (Kampen: Kok, 1920).

48. Nota del ed.: buena parte del análisis de Bavinck en esta sección es una vinculación directa con G. Stanley Hall, *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, 2 vols. (Nueva York y Londres: D. Appleton, 1904); la expresión “tormenta y estrés” (del alemán *Sturm und Drang*) es el término propio de Hall para referirse al periodo de la adolescencia. El otro psicólogo que menciona Bavinck es Edwin Diller Starbuck, *The Psychology of Religion: An Empirical Study*

of the Growth of Religious Consciousness (Londres: W. Scott; Nueva York: Scribner, 1901). Cf. Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, 63n2; y “Editor’s Introduction”, en Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 19.

49. Nota del ed.: la transición aquí desde el análisis anterior es abrupta; Bavinck no prosigue con el análisis de la psicología religiosa y, de un modo poco característico, no ofrece una respuesta crítica y sustancial, sino que se contenta con la descripción. Es muy evidente que este nuevo campo de estudio era muy importante para él.

50. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520–22 (#418).

51. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 347–51 (#234), 377–82 (##242–43).

52. Nota del ed.: por lo tanto, es bastante coherente que los teólogos arminianos se hicieran también abogados del llamado “teísmo abierto”, la convicción de que Dios no conoce los sucesos contingents futuros; ver David Basinger, *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996); Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000); Christopher A. Hall y John Sanders, *Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (Londres and Nueva York: Routledge, 2004); Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God’s Openness* (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster, 2000); Pinnock et. al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994); John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998).

53. Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902–10), V, 172, 188.

54. Dionisio, en Joann Baptist Heinrich and Constantin Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), VIII, 595.

55. Cánones de Dort, III–IV, 6–10.

56. Ver H. Bavinck, *Saved by Grace*, ed. J. Mark Beach, trad. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 41–64.

57. Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 23; Zacarías Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pregs. 59–61.

58. Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Ámsterdam: s. f., 1658), 676. Cf. lo que se dirá más adelante sobre la justificación.

59. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 556 (#426).

60. W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895–98), II, 432.

61. Aunque la glorificación suele tratarse en la conclusión de la dogmática, en la doctrina de las últimas cosas (escatología), aun así pertenece al camino de salvación (*via salutis*) y está indisolublemente unida a la justificación y a la

santificación. Un patrón de orden como este puede hallarse, entre otros pasajes, en Ro. 8:30 y 1 Co. 1:30.

18. EL LLAMADO Y LA REGENERACIÓN

EL LLAMADO DE DIOS

[433-34] El Dios trino produce todas las cosas en la Creación y en la nueva Creación mediante su Palabra y su Espíritu (Gn. 1; Sal. 33:6; Jn. 1:3; He. 1:3; 11:3); todas las cosas nos hablan de Dios. El llamado externo de Dios en forma de ley se dirige a todas las personas en la naturaleza, en la historia y en una diversidad de experiencias. Aunque este llamado no es suficiente para la salvación, sustenta la existencia humana en la sociedad y en la cultura, a pesar de la ubicuidad del pecado, y allana el camino para el llamado del evangelio. Aunque el llamado restringido para salvación llega por medio de la palabra del evangelio, no hay que separarlo de la naturaleza y de la historia. El pacto de gracia está sustentado por el pacto cósmico de la naturaleza. El Verbo que creó todas las cosas y que como luz brilla en las tinieblas iluminando a todo humano que viene al mundo (Jn. 1:14) no deja a nadie sin testimonio, sino que hace el bien desde el cielo y llena también los corazones de los gentiles de alimento y de buen ánimo (Sal. 19:2-4; Mt. 5:45; Jn. 1:5, 9-10; Hch. 14:16-17; 17:27; Ro. 1:19-21; 2:14-15). Todas las cosas subsisten en Cristo, quien las sustenta con la palabra de su poder (Col. 1:16; He. 1:3). De igual modo que el Padre creó todas las cosas por medio de Cristo, y es quien obtiene nuestra salvación, también es quien hace el llamado (Mt. 11:28; Mr. 1:15; 2:17; Lc. 5:32; 19:10), envía obreros a su viña (Mt. 20:1-7), invita a personas a su fiesta de bodas (Mt. 22:2), reúne a sus hijos como la gallina reúne a sus polluelos (Mt. 23:37), nombra a apóstoles y maestros (Mt. 10; 28:19; Lc. 10; Ef. 4:11), cuya voz ha llegado a toda la

Tierra (Ro. 10:18). El Verbo que se encarnó es Aquel por medio de quien se hicieron todas las cosas. La gracia no anula la naturaleza, sino que la restaura. Aun así, el llamado especial del evangelio no procede de la ley (ni siquiera la revelada) y nos invita a la obediencia, sino que es una proclamación que brota de la gracia y nos invita a la fe. Además, siempre va acompañado de una cierta obra y un determinado testimonio del Espíritu, a quien Cristo derramó como su Espíritu sobre la Iglesia (Jn. 16:8-11; Mt. 12:31; Hch. 5:3; 7:51; He. 6:4).

El llamado a la fe debe predicarse universalmente; este es el mandamiento de Cristo (Mt. 28:19), y la Biblia nos dice que muchos que no vienen son aun así llamados (Mt. 22:14; Lc. 14:16-18). El resultado hay que dejarlo en manos de Dios; nosotros solo tenemos que obedecer.

En consecuencia, quienes rechazan el evangelio (Jn. 3:36; Hch. 13:46; 2 Ts. 1:8) son culpables del terrible pecado de la incredulidad (Mt. 10:15; 11:22, 24; Jn. 3:36; 16:8-9; 2 Ts. 1:8; 1 Jn. 5:10). Los críticos de la fe reformada, como los universalistas, reprochan que las doctrinas de la elección y de la expiación limitada implican una negación del llamado universal del evangelio. Como respuesta, hemos de decir que el evangelio debe predicarse a los seres humanos no como elegidos o réprobos, sino en calidad de pecadores, todos los cuales necesitan la redención. Para ellos, los predicadores reformados, igual que los arminianos o los universalistas, proclaman como contenido del evangelio este mensaje: “Cree en el Señor Jesús y recibirás el perdón de los pecados y la vida eterna”. Por supuesto, no se puede decir a cada persona individual “Cristo murió en tu lugar”. Pero aquellos que niegan la expiación limitada y predicán un universalismo hipotético tampoco lo hacen, dado que solo creen en la posibilidad de la salvación universal, dependiente de la aceptación humana. Esto no lo sabe nadie con seguridad; Dios se ha guardado para sí el hecho

de si concederá o no esa fe. Lo único que nos dice es lo que quiere que hagamos: que nos humillemos y busquemos nuestra salvación solo en Cristo. Dado que la historia deja claro que el resultado del llamado divino no conduce universalmente a la fe, no podemos eludir el problema intelectual. Con el debido respeto, no es nuestra misión, sino la responsabilidad de Dios encajar este resultado con la oferta universal de salvación. El problema intelectual no se resuelve mediante el debilitamiento del llamado al ampliarlo con el propósito de una mayor inclusividad. Debemos evitar la tentación humana de querer estar seguros del resultado antes de usar los medios, y con intención de estar exentos de usarlos. El mandamiento de nuestro Señor lo deja todo claro: debemos proclamar el evangelio, junto con el mandamiento de arrepentirse y creer, a todas las personas, “promiscua e indiscriminadamente”.¹

Al admitir en humildad el misterio de la voluntad divina, reconocemos que su propósito final es la gloria del propio Dios, y creemos que su Palabra nunca vuelve a él vacía. Lo que hace Dios nunca es inútil. Incluso quienes rechazan el llamado de Dios no pueden eludir la demostración significativa, en la propia proclamación, de que el amor de Dios es infinito y de que no se deleita en la muerte de los pecadores, sino que desea que se vuelvan a él y vivan (Ez. 18:23, 32). Dios nunca nos libera de su yugo ni abandona sus exigencias para nosotros, nuestro servicio y nuestra consagración completa. Por este motivo, por medio de la naturaleza y la historia, el corazón y la consciencia, las bendiciones y los juicios, la ley y el evangelio, nos convoca a regresar a él. El llamado, en su sentido más amplio, es la predicación de las exigencias de Dios a sus criaturas caídas. Como tal, mantiene en cada persona y en toda la raza humana la consciencia religiosa y moral de dependencia, temor reverente, respeto, deber y responsabilidad, sin las cuales la humanidad no puede existir. La religión, la moral,

la ley, el arte, la ciencia, la familia, la sociedad, el Estado, todos tienen su raíz y su fundamento en el llamado que procede de Dios y va dirigido a todo el mundo. El llamado es “gracia represiva”, prueba de que Dios es Dios, que no es indiferente a nada, y que no solo el mundo más allá, sino también este mundo tienen valor para él. El llamado de la ley prepara también el camino para el evangelio, no en el sentido arminiano² de una evolución desde la gracia preparatoria³ a la gracia salvadora por medio de la voluntad humana, sino como el fundamento natural creado para la salvación. La vida espiritual que se implanta en la regeneración difiere esencialmente de la vida natural y moral que la precede.

A pesar de todo, Dios, quien es el creador, sustentador y gobernador de todas las cosas, ordena también las vidas de aquellos a quienes, a su debido tiempo, otorgará el don de la fe, y de muchas maneras diferentes prepara el terreno para su obra de gracia en los corazones humanos. En consecuencia, todas las cosas están vinculadas, por la previa disposición divina, a su consiguiente “alistamiento” y llamado en la Iglesia. Así, las circunstancias “naturales” de la vida de una persona (lugar de nacimiento, familia, país, crianza y educación; experiencias de sufrimiento y de bendición; la predicación de la ley y del evangelio; el desarrollo de la conciencia) son maneras providenciales en que Dios, por gracia, prepara a las personas para su renacer mediante el Espíritu Santo y para los roles que, como creyentes, desempeñarán más adelante en la Iglesia. Hablar de “gracia preparatoria” en este sentido firme es un recordatorio valioso de que Dios vincula su obra de gracia con nuestras vidas naturales; la creación, la redención y la santificación son obra del Dios Trino en su economía divina de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios es soberano, su forma de guiar es multiforme, y la gracia del Espíritu Santo es rica, abundante y gratuita. Somos llevados al reino de distintas

maneras, y llamados a realizar tareas diferentes al servicio de Dios. A diferencia de quienes pretenden convertir y moldear a todos conforme a un único modelo de llamamiento, la teología reformada respeta la soberanía libre de Dios y se maravilla frente a las riquezas de su gracia.

[435] Siguiendo los pasos de Agustín, la teología reformada distingue entre un llamado externo o revelado y el llamado interno, con eficacia salvadora, del Espíritu Santo.⁴ Esta distinción honra el testimonio de la Escritura sobre la universalidad del pecado. Todos los humanos se hallan condenados delante de Dios (Ro. 3:9-19; 5:12; 9:21; 11:32), están muertos en sus delitos y pecados (Ef. 2:2-3), y tienen el entendimiento entenebrecido (1 Co. 2:14; Ef. 4:18; 5:8). En términos de la capacidad humana, no se puede explicar por qué algunos creen y otros no. Dios y su gracia, solo ellos, marcan la diferencia (1 Co. 4:7). La predicación de la Palabra por sí misma no es suficiente (Is. 6:9-10; 53:1; Mt. 13:13 y ss.; Mr. 4:12; Jn. 12:38-40, etc.). El Espíritu Santo, prometido en el Antiguo Testamento (Is. 32:15; Jer. 31:33; 32:39; Éx. 11:19; 36:26; Jl. 2:28) fue derramado en Pentecostés para regenerar a las personas (Jn. 3:5 y ss.; 6:63; 16:13), inducirlos a confesar a Jesús como Señor (1 Co. 12:3) y dar testimonio de Cristo (Jn. 15:26-27). Por lo tanto, depende no de la voluntad o del esfuerzo humanos, sino de Dios, quien manifiesta su misericordia (Ro. 9:16). El llamado es la puesta por obra de la elección divina (Ro. 8:28; 11:29). Es Dios quien obra en nosotros, permitiéndonos tanto el querer como el hacer por su buena voluntad (Fil. 2:13), y con este fin utiliza un poder como aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos y lo llevó a sentarse a su diestra (Ef. 1:18-20). Por lo tanto, la obra de redención se atribuye por entero a Dios, tanto objetiva como subjetivamente.

EL NUEVO NACIMIENTO

El acto mediante el cual Dios produce este cambio en los humanos se llama a menudo “nuevo nacimiento” (Jn. 1:13; 3:3 y ss.; Tit. 3:5, etc.), y a su fruto se lo llama “un nuevo corazón” (Jer. 31:33), una nueva creación (2 Co. 5:17), la obra de Dios (Ro. 14:20), su creación en Cristo Jesús (Ef. 2:10) y su edificio (1 Co. 3:9; Ef. 2:21, etc.). Así, la Escritura habla del llamado en un sentido doble. En repetidas ocasiones se refiere al llamado y a la invitación para los que no hubo una respuesta positiva (Is. 65:12; Mt. 22:3, 14; 23:37; Mr. 16:15-16, etc.); las personas siguen siendo obstinadas, se niegan a creer y se resisten al llamamiento de Dios (Mt. 11:20 y ss.; 23:37; Lc. 7:30; Hch. 7:51). Para ellas, el evangelio es una locura (1 Co. 1:18, 23), porque no entienden (1 Co. 2:14); para ellas se convierte en un mensaje de juicio (2 Co. 2:15-16). Pero la Escritura también conoce un llamado de Dios (una puesta en práctica de la elección) que siempre es eficaz (Ro. 4:17; 8:30; 9:11, 24; 1 Co. 1:9; 7:15 y ss.; Gá. 1:6, 15; 5:8; Ef. 4:1, 4; 1 Ts. 2:12; 2 Ti. 1:9; cf. también 1 P. 1:15; 2:9; 5:10; 2 P. 1:3). Por consiguiente, a los creyentes se los describe reiteradamente como, simplemente, “los que son llamados” (Ro. 1:7; 1 Co. 1:2, 24), y “los que son llamados en Cristo” o “en el Señor” (1 Co. 7:22); es decir, aquellos a quienes Dios llama porque pertenecen a Cristo y viven en comunión con él. Como poder de Dios (1 Co. 1:18, 24), el evangelio se demuestra a quienes Dios llama conforme a su propósito (Ro. 8:28; 9:11; 11:28; Ef. 1:4-5).

[436] El llamamiento eficaz de Dios es globalizador, de modo que recuerda toda la obra de Dios mediante su Palabra y su Espíritu (interna y externamente, de forma mediata e inmediata) que da a luz a un ser nuevo, espiritualmente vivo, en comunión con Cristo, a partir de una persona que antes estaba espiritualmente muerta. El

término griego *παλιγγενεσία* no aparece por primera vez en el Nuevo Testamento, sino que se encuentra en otras obras, y el concepto del nuevo nacimiento aparece en otras religiones de Oriente antiguo, sobre todo en las místicas como el mitraísmo. Los intentos de explicar el concepto cristiano de la regeneración recurriendo a los dioses que mueren y resucitan en las religiones místicas no son muy convincentes. Aun teniendo en cuenta la escasez de nuestro conocimiento sobre las religiones místicas, sus ideas y sus prácticas proceden de un entorno religioso y de una cosmovisión completamente distintos. La fe de la Iglesia cristiana primitiva se centraba en la persona de Cristo, y desde el principio adoptó una postura antitética a todas las religiones paganas. Incluso cuando el Nuevo Testamento usa las mismas palabras que eran habituales en el griego cotidiano de aquella época (la única manera de que el evangelio hallara oyentes y fuera aceptado), a menudo atribuye a esas palabras otro sentido, más profundo, y gradualmente convierte ese significado en el contenido de la conciencia humana. Este es el caso de palabras como *σωτηρία* (salvación), *ζωή* (vida), *ἀπολυτρωσις* (redención), así como el concepto de nuevo nacimiento, que en la Escritura solo se traduce dos veces como *παλιγγενεσία* (Mt. 19:28; Tit. 3:5), y en el resto de ocasiones con muchos otros términos.

[437-38] Aquí el Nuevo Testamento toma mucho del Antiguo. En el momento de entrega de la ley, y más tarde en las profecías, la Palabra va dirigida antes que nada a todas las personas que Dios ha incluido en su pacto, y sobre la base de este, los humanos se enfrentan a la exigencia de que sirvan al Señor con todo su corazón y su alma (Dt. 10:12; Jos. 24:2). Pero a medida que en la historia se volvieron cada vez más evidentes la apostasía, la infidelidad y la dureza del corazón de las personas, los profetas enfatizaron cada vez con mayor fuerza que debía producirse un cambio interior, no solo entre el pueblo como un todo,

sino también en el corazón de cada miembro de ese pueblo. Por sí solos, los seres humanos son incapaces de producir ese cambio (Gn. 6:5; 8:21; Job 14:4; 15:16; Sal. 51:5). De la misma manera que nadie puede cambiar el color de su piel, ni el leopardo sus manchas, Israel no puede hacer lo bueno, porque ha aprendido a hacer el mal (Jer. 13:23). El corazón es engañoso sobre todas las cosas, y letalmente corrupto (17:9). Solo Dios puede producir ese nuevo nacimiento (Sal. 51:10-12). Entonces Israel será su pueblo, un renuevo de su plantío, una obra de sus manos, para que él sea glorificado (Dt. 10:16; 30:1-6; Is. 54:13; 60:21; Jer. 24:7; 31:18, 31 y ss.; 32:8 y ss.; Ez. 11:19; 36:25 y ss.).

Desde el bautismo de Juan, pasando por la predicación de Jesús y llegando a la proclamación apostólica, el mensaje constante es la necesidad de *μετανοια*, un cambio radical, si uno desea entrar en el reino de los cielos. Tal como enseñó Jesús a Nicodemo, uno debe “nacer de lo alto”, es decir, *del Espíritu*, que es el propio Dios (Jn. 3:6-8). Por fe, Cristo o su Espíritu es el autor y el origen de una nueva vida en aquellos que son llamados (Gá. 3:2; 4:6), de modo que ahora son “nuevas criaturas” (2 Co. 5:17). Aunque existe una diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo en lo tocante a su lenguaje y a su estilo de exposición, la verdad básica es la misma. Tanto si al nuevo nacimiento se le llama “circuncisión del corazón”, la entrega de un nuevo corazón y un nuevo espíritu o un nacimiento de Dios, es siempre, en sentido estricto, una obra de Dios mediante la cual una persona experimenta un cambio y una renovación interiores. Este cambio se expresa y se sella en el bautismo. Según el apóstol Pedro, el contenido de la nueva vida es esperanza. Las vidas de los creyentes se encuentran totalmente sustentadas y guiadas por la esperanza. La esperanza caracteriza todo su estilo de vida. En cualquier caso, no se trata de una posesión estática sino viva, activa y fuerte. Alcanza a los creyentes y los compromete con su

herencia celestial (1 P. 1:4-13). También les permite vivir una vida santa de acuerdo con el ejemplo de Cristo (1 P. 1:14 y ss.). En los escritos de Pablo, lo que experimentó en el camino a Damasco (habiendo sido “asido” por Cristo, Fil. 3:12), es lo que se afirma para todos los creyentes: en aquel mismo momento obtienen la fe y por esa fe reciben la justificación y la adopción como hijos (Ro. 3:22, 24; 4:5; 5:1; Gá. 3:26; 4:5, etc.), con la garantía de su condición de hijos mediante el testimonio del Espíritu Santo (Ro. 8:15-16; Gá. 4:6; 2 Co. 1:22; Ef. 1:13; 4:30). Aquellos que son llamados eficazmente también son incluidos, inmediatamente y por fe, en la comunión con Cristo. Son sepultados, resucitados (Ro. 6:3 y ss.) y vivificados con él (Ef. 2:1, 5), y conformados a su imagen (Ro. 8:29-30; 1 Co. 4:15-16; 2 Co. 3:18; Gá. 4:19). Cristo vive en ellos y ellos en Cristo (Gá. 2:20). Han sido crucificados a la carne y al mundo (Gá. 5:24; 6:14), han pasado de muerte a vida (Ef. 2:5; 5:14; Col. 3:1); son nueva creación (2 Co. 5:17), hechura de Dios (Ef. 2:10). Caminan en novedad de vida, son templos del Espíritu Santo, quien además los guía (Ro. 6:4; 8:14; 1 Co. 6:19; Gá. 5:25, etc.). Toda esta transformación adopta una forma concreta para ellos en el bautismo, el gran punto de inflexión de sus vidas, la ruptura con toda su conducta anterior, la entrega absoluta a Cristo y a su servicio. Pero, por parte de Dios, el bautismo también es el sello que demuestra que han entrado en comunión con Cristo y participan de todos sus beneficios (Ro. 6:3 y ss.; Gá. 6:17). Incluso más que en Pablo, el nuevo nacimiento o la regeneración ocupa un lugar crucial en Juan, donde se los describe como *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (“ser nacido de lo alto”: Jn. 3:3; cf. 3:31; 8:23; 19:11; de Dios: 1:13; 1 Jn. 3:9, etc.), del agua y del Espíritu (Jn. 3:5), es decir, del Espíritu (3:6, 8), cuya actividad limpiadora está simbolizada por el agua (cf. Ez. 36:25-27; Mt. 3:11). Dios envió a su Hijo al mundo para que todo el que crea en él no muera, sino que tenga vida eterna (Jn. 3:16, 36; 6:47;

20:31). Aunque el pecado sigue aferrándose a los creyentes durante toda su vida (1 Jn. 1:8), la semilla de Dios permanece en ellos (1 Jn. 3:9), y se les amonesta a que permanezcan en Cristo y en su Palabra (Jn. 15:4-10; 1 Jn. 2:24), y a manifestar el amor de Dios en sus vidas (1 Jn. 3:11-24; 4:7-12). Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el renacer a una esperanza viva es, al mismo tiempo, un renacimiento a una vida nueva y santa. El nuevo nacimiento abarca todo el proceso de recreación, desde su primer momento en los corazones de las personas a su compleción definitiva en el nuevo cielo y la nueva tierra. El objetivo de este proceso de regeneración es que los cristianos sean las primicias de la creación de Dios, como el auténtico Israel, la posesión especial de Dios, como el pueblo de Israel que existió en tiempos del Antiguo Testamento (Éx. 19:5; Dt. 7:6; 14:2; 26:18; Sal. 135:4; Is. 43:21; Mal. 3:17; cf. 1 P. 1:23; 2:9), y como tal las primicias del reino que Dios establecerá por medio de su creación (cf. Ro. 8:19, 23; He. 12:23). Así, la Escritura habla del nuevo nacimiento principalmente de tres maneras: (1) como el principio de nueva vida plantada por el Espíritu de Dios en los humanos antes de que crean, (2) la renovación moral de los humanos que se manifiesta en un caminar de vida santo, y por último (3) la restauración del mundo a su completitud originaria.

[439] Dentro del contexto misionero de la Iglesia primitiva, para el creyente el nuevo nacimiento expresado en el bautismo era un suceso trascendental y transformador de la vida. Exigía una ruptura total con el judaísmo y el paganismo, y era el acto de unirse a una Iglesia de Cristo pobre, marginada y carente de sofisticación. Los cristianos se sentían un pueblo único, elegido, un nuevo tipo de personas, nuevas criaturas, quienes en Cristo habían obtenido comunión con Dios y una vida nueva y auténtica.⁵ La obra de salvación estaba confinada, por parte de Dios, a

su llamado, y cuando por su parte las personas escuchaban ese llamamiento, se arrepentían y creían, recibían en el bautismo el perdón de todos sus pecados pasados. El bautismo era un gran punto de inflexión, el cambio radical, el paso decisivo de un pasado de pecado a un presente santo.

Yendo más allá de este contexto, a medida que la Iglesia obtenía más miembros de entre los suyos y no de las conversiones, y bautizaba a los recién nacidos y a los niños, tuvo que modificar su concepto de la relación entre el bautismo y la regeneración. En el catolicismo occidental, se bautizaba a los niños no en función de su fe personal, sino de la fe de la Iglesia en cuya comunión nacían. El bautismo ya no señalaba una ruptura con lo antiguo y el principio de una vida nueva, sino una infusión de poder sobrenatural, y entonces la regeneración se entendió más en términos de la infusión de gracia sacramental en el momento del bautismo. Por lo tanto, el bautismo es estrictamente necesario para la salvación y, en consecuencia, las personas dependen absolutamente de la Iglesia y de su sacerdocio no solo al principio de la vida, sino también a lo largo de ella. En la Iglesia oriental se obtuvo un resultado parecido, pero se planteaba el bautismo en términos de la implantación de una nueva semilla de inmortalidad. Se infundía una nueva cualidad en el alma, y el propio bautismo se volvió esencial para la salvación. En Occidente, la regeneración perdió su verdadero significado y se convirtió en justificación con la mediación de la Iglesia y de sus sacramentos, necesarios para permanecer en el estado de gracia. Aquí la regeneración no es un bien permanente, sino que depende en todo momento del esfuerzo humano, tanto para su existencia como para su desarrollo.⁶

[440-41] Es este sistema sacramental el que rechazó la Reforma, restaurando una relación directa entre Dios y el alma por medio del Espíritu Santo. Esto dio a la Escritura

prioridad sobre la Iglesia, y a la Palabra por encima del sacramento. Este principio acarreó sus propios peligros y dificultades, porque los anabaptistas rechazaron la Iglesia y los sacramentos como medios de la gracia e hicieron de la fe y de la confesión personales el requisito para el bautismo. Como respuesta, una vez más los luteranos hicieron que la regeneración dependiera del bautismo y, por implicación, de la Iglesia, creando así un dualismo entre la regeneración primaria, que precede a la fe, y la renovación secundaria subsiguiente, que nace de ella. Los teólogos reformados debatieron intensamente este problema, pero no encontraron una solución satisfactoria para todos acerca de un fundamento para bautizar a los hijos de creyentes. El intento de basarlo en un concepto de regeneración prebautismal satisfizo a algunos, pero encalló en la realidad de que algunos que son bautizados no acaban creyendo cuando son adultos. Aunque es necesario *lógicamente* distinguir entre regeneración y arrepentimiento o conversión, e insistir en que la primera precede a la segunda, hay que tener cuidado cuando hablamos del orden *temporal*. La teología reformada se ciñó a la afirmación general de que la regeneración podía tener lugar antes, durante o algún tiempo después del bautismo.⁷

Durante la época en la que la Iglesia fue cayendo cada vez más en la decadencia y en la conformidad con el mundo,⁸ se encontraron algunas soluciones al problema de la “fe fácil” y del “discipulado barato” al invertir la relación regeneración/arrepentimiento. Los sacramentos se consideraron tan solo indicadores de una seguridad general del amor universal de Dios y de su buena voluntad, y la Iglesia invitaba a las personas a aceptar el evangelio y volverse a Dios en arrepentimiento. Al disponer de la fortaleza moral para creer y arrepentirse, uno estaba obligado a creer (“puedes” [*du kannst*] y por lo tanto “debes” [*du sollts*]). Mediante esta fe, entonces, la persona

se regeneraba y enmendaba su vida. Durante la Ilustración, por último, la gente llegó hasta el punto en que preferían no usar el término “nuevo nacimiento”. Según decían, “iluminación”, “cultura”, “progreso”, “alimento moral” y “enmienda de vida” eran términos muy superiores, además de ser materialmente mucho más idóneos.

Pero después de que la Ilustración cambiase el término “nuevo nacimiento” por el de enmienda moral, la filosofía idealista lo retomó. Por supuesto, como habían hecho con palabras como “Trinidad”, “encarnación”, “expiación” y “redención”, los filósofos como Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y von Hartmann dotaron a “regeneración” o “nuevo nacimiento” de un sentido que estaba muy alejado de lo que quería decir con ellos la Iglesia cristiana. Al mismo tiempo, cabe destacar que buena parte del debate en la filosofía idealista, al menos en sus primeras etapas, estaba vinculada a la doctrina cristiana de la depravación total: en los seres humanos está presente una profunda corrupción moral, “una tendencia al mal” que no puede erradicar ninguna iluminación ni la mejora progresiva de uno mismo. Lo que hace falta es nada menos que una reforma radical, una revolución de la mente, una inversión total en las máximas de la vida y la conducta. A medida que la filosofía idealista se desarrollaba en una dirección panteísta, semejante renacimiento humano se consideró al mismo tiempo como obra de ellos y también de Dios: era una “transmutación divina”.⁹ Así, estas corrientes no rompen enteramente con la fe moderna en las cosas que pueden hacer los humanos,¹⁰ pero se sienten lo bastante incómodos con ellas como para plantear una “vida del espíritu” que es libre e independiente de los mecanismos de la naturaleza. Los seres humanos necesitan trascender lo que son y convertirse en lo que deberían ser. Esto solo es posible cuando existe cierto tipo de “intervención divina”: “En las cosas espirituales, cada sendero del hombre

conduce a un Sí pasando por un No, y todo esfuerzo es vano sin una elevación interior por medio de la energía de una Vida Absoluta”.¹¹ El contenido es bastante diferente, pero las expresiones parecen cristianas.

Fue Schleiermacher quien reincorporó a la teología la idea de la regeneración, convirtiéndola en el centro de su manera de entender la fe cristiana. Para él, la regeneración es la nueva consciencia de la gracia de Dios y de la dependencia humana de él, obtenida al participar de la consciencia de Cristo. La virtud de Schleiermacher estriba en que volvió a incluir la regeneración en la teología dogmática, entendida como un proceso ético-religioso, y que también la vinculó con la persona de Cristo. Pero en ese proceso no logró desprenderse por completo de la influencia de la filosofía panteísta. En su doctrina no hay lugar para una justificación objetiva que preceda a la conversión, se base en la justicia de Cristo y se acepte y disfrute solo por la fe.¹²

En la teología de la mediación (*Vermittelungstheologie*),¹³ el pecado desempeñaba un papel más importante, pero en el fondo la nueva vida en Cristo era la participación en una nueva personalidad; no existía una expiación objetiva por el pecado o una justificación, solo una apropiación subjetiva de una nueva consciencia. Aquí el contenido de la fe queda reducido a la experiencia mística. Estas ideas, que se dieron dentro de círculos pietistas, volvieron a salir a un primer plano en las especulaciones teosóficas de Schelling, von Baader y otros. La regeneración consiste en el proceso por el que una persona se convierte en espíritu: alcanzar una unión absoluta entre el pensamiento y la existencia, la idea y la naturaleza. Los seres humanos entran en un proceso de espiritualización (un nuevo humano en proceso de transformación) hasta que Cristo o el Espíritu habita plenamente en ellos o ellas.¹⁴ Esta concepción de una

restauración sustancial de los seres humanos¹⁵ como tal ya nos resulta extraña, y la reforma de la doctrina no recibe la atención que se merece. Como respuesta, Ritschl volvió a poner bajos los focos la justificación, concebida como un juicio sintético y considerada como posesión de la Iglesia.¹⁶ Sin embargo, sus críticos sostuvieron que el sistema de Ritschl no explicaba la justificación y la regeneración individuales. Lo mismo podría decirse de Herrmann, que equiparaba la regeneración a la experiencia de fe; al mirar a Jesús nos vemos libres de los sentimientos de culpa y temor, estamos seguros del amor de Dios y, calma y valientemente, procedemos a realizar nuestra actividad moral. Según Herrmann, el nuevo nacimiento en el sentido de un poder espiritual nuevo no existe; de hecho, la regeneración no es otra cosa que fe, que por supuesto conlleva el renacimiento, una nueva cosmovisión y un coraje nuevo.¹⁷

[442] La relación con la justificación, aunque es muy importante, no es ni mucho menos la única cuestión que se plantea en relación con la regeneración. Este locus de la teología, a saber, la soteriología, está tan plagado de dificultades como las doctrinas de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo. Aunque es comprensible que la proclamación misionera empiece con el arrepentimiento y la fe, y solo después habla de la regeneración, al meditar en la Escritura y por la experiencia llegamos a darnos cuenta de que, hablando como es debido, la regeneración debe preceder a la fe. Las preguntas sobre el destino de los niños, hijos de creyentes, que mueren siendo bebés son inquietantes si el arrepentimiento debe preceder a la regeneración; como todavía no se han convertido se perderían. Por el contrario, no es solo el sentimiento cristiano, sino también la doctrina escritural del pacto de gracia la que incluye a estos niños. Además, si la salvación descansa de verdad en la voluntad de Dios y no en la

humana, el orden de regeneración que precede al arrepentimiento es inviolable. Hay que optar por Agustín y no por Pelagio. Sin embargo, también hay consideraciones éticas/prácticas. ¿Es posible que el énfasis excesivo en la regeneración llevase a algunos a mostrarse indiferentes sobre la necesidad de arrepentirse y creer, mientras que otros tendrían dudas sobre su regeneración y quedarían paralizados en su respuesta al llamado del evangelio, esperando que Dios los regenerase? De igual manera, ¿qué pasa con los hijos de los creyentes? ¿Bautiza la Iglesia a los niños de los creyentes sobre la base de la presunta regeneración? ¿O, como en el catolicismo romano y el luteranismo, imparte el bautismo de alguna manera una semilla de regeneración? La tradición reformada distingue entre regeneración y fe, bautiza a bebés sobre la base de las promesas del pacto, pero también admite que el Espíritu Santo podría obrar soberanamente en los corazones de los niños sin que mediara la Palabra de Dios. Por lo tanto, en general los hijos de los creyentes, conforme al juicio de la caridad, deberían considerarse elegidos y regenerados hasta que, debido a su manera de hablar o de actuar, sea evidente lo contrario. Así, tanto en el caso de adultos como de niños, la regeneración en el sentido restringido precedía (sino *temporalmente*, sin duda siempre *lógicamente*) a la fe y al arrepentimiento.

LA NATURALEZA Y EL ALCANCE DE LA REGENERACIÓN

[443] Dado que los conceptos del renacimiento se encuentran fuera de la Escritura, en las religiones mundiales, es importante ser claros sobre las características distintivas de la visión bíblica. A diferencia de la sabiduría teosófica oriental (como en el budismo o el hinduismo), que empezó a ejercer una intensa influencia en el pensamiento occidental desde finales del siglo XVIII hasta el presente, el renacimiento no es lo mismo que la reencarnación.¹⁸ A

diferencia de la escatología cristiana, que produce esperanza y una expectación anhelante, los conceptos budistas de la reencarnación (incorporaciones innumerables y cíclicas de las almas en una serie de cuerpos distintos sin que se produzca ningún cambio en el alma) producen solo ansiedad y temor, y exigen la supresión de la conciencia y de la voluntad.¹⁹ Aunque el renacimiento se aplica a la forma cristiana de entender la conversión, no basta con comparar la cosmovisión bíblica con la iniciación en las religiones místicas griegas o incluso con el proselitismo judío. La regeneración es más que un cambio de conciencia, una iluminación de la mente o incluso una reforma de la conducta, aunque incluye todas estas cosas. Tampoco debemos contentarnos con el concepto gnóstico de la redención como la liberación del ser interior de la “carne” o la materia. Ni el racionalismo ni el misticismo, como el que inspiró al Pseudo Dionisio, nos ofrece un concepto correcto de la regeneración. Ambos insisten en tener un conocimiento más elevado de Dios y una comunión más íntima con él de los que puede obtener el creyente ordinario. Según el misticismo, la regeneración se convierte en la participación esencial en la naturaleza divina, una unión sustancial del alma con la deidad. Cuando el alma se libera de todos los vínculos terrenales, suprime todas sus imágenes conceptuales, mata la conciencia y la voluntad y se vuelve hacia el interior, hacia su ser más profundo, donde encuentra a Dios y entra en plena comunión con él; en este nivel sublime, Dios y el alma son uno.²⁰ Otros reducen el “nuevo nacimiento” a una manera figurativa de hablar sobre la reforma de la vida, vivir más y más de acuerdo con la enseñanza y el ejemplo de Jesús. Aquí, la regeneración y la conversión son la misma cosa, enfocada en el primer caso desde la perspectiva de Dios y en el segundo desde la humana.²¹ Por el contrario, los teólogos reformados subrayaron incluso con mayor vigor que los

sujetos de la regeneración no son solo los actos, y ni siquiera las facultades por sí solas, sino toda la persona con todas sus capacidades, alma y cuerpo, corazón, intelecto y voluntad. Por lo tanto, la regeneración consiste en morir al “viejo hombre”, que no solo debe contenerse, sino eliminarse, y en la resurrección de una nueva persona creada a la semejanza de Dios en la justicia y la santidad verdaderas.²²

Cuando la regeneración se entronca de este modo de los actos a las facultades, y de las facultades a la propia alma, y del alma a su esencia y sustancia, de forma natural y necesaria debe tener lugar en el inconsciente. En el pasado, en la psicología y por lo tanto también en el locus sobre la regeneración, se prestaba poca atención al inconsciente. En contra de los anabaptistas, los reformados no querían excluir a los niños del beneficio de la regeneración incluso antes de que fueran conscientes de sí mismos, ni estaban de acuerdo en que los creyentes tuvieran que saber siempre el momento en que fueron regenerados.²³ El nuevo nacimiento como tal, se decía, no era cuestión de experiencia, sino de fe. “Este nacimiento no se ve ni se aprehende, solo se cree”.²⁴ Pero desde Leibniz, “el inconsciente” ha adquirido una gran importancia tanto en la filosofía como en la psicología. Sin embargo, el término no está claro y se puede interpretar de diversas maneras. Para nuestro propósito, existen esencialmente dos áreas que se pueden tratar bajo el encabezado de lo inconsciente. En primer lugar, podemos incluir bajo este encabezado todas esas impresiones, ideas, pasiones, deseos y demás que en un momento dado no están presentes en nuestra conciencia, pero que pueden surgir en ocasiones debido a un recuerdo, una asociación, etc. Aquí se incluyen los recuerdos de la infancia, así como las habilidades adquiridas mediante unas largas práctica y formación. En segundo lugar, lo inconsciente se puede asociar también con todas

esas intuiciones que golpean a la conciencia como un rayo, tienen una importancia tan grande en las vidas de genios, héroes, profetas y videntes, y se dejan ver en la clarividencia, el sonambulismo, la telepatía y una amplia gama de fenómenos ocultistas. Según la opinión de muchas personas, estos fenómenos apuntan a fuerzas misteriosas ocultas en la mente humana o a otro mundo espiritual con el que los humanos están en contacto o pueden estarlo. Dependiendo de si el inconsciente se entiende en el primer sentido o en el segundo, los psicólogos de la religión modernos presentaban una versión distinta de la regeneración o la conversión. En el primer caso, se decía que la regeneración tenía lugar cuando nuestra conciencia se ve perturbada por algún trauma, y transformada radicalmente. Dado que eso privaba a los fenómenos *religiosos* de su valor y de su validez exclusivos, otros a quienes esta explicación les resultaba insatisfactoria plantearon algún factor sobrenatural objetivo (al que generalmente llamamos “Dios”) que proporciona a los individuos una nueva energía, una vida nueva, más amplia y rica. Esas personas se sienten unidas con ese Ser, que obra por medio del universo y las salva tanto a ellas como al mundo.

Aunque estas explicaciones de la regeneración (conversión) suenan nuevas y originales, recuerdan a aquellas que plantearon a lo largo de la historia el racionalismo y el misticismo respectivamente. El primero es más deísta, el segundo más panteísta. El primero lo explica todo en términos de la actuación del Verbo; el segundo va por detrás del Verbo y habla del Espíritu. En el primero, la regeneración tiene un carácter puramente moral; en el segundo, es la revelación de un poder sobrenatural. Sin embargo, ambas interpretaciones destacan las graves debilidades inherentes en la psicología de la religión. Por mucho que uno se esfuerce por ser objetivo y no tener

prejuicios, la psicología de la religión puede describir la naturaleza interna de los fenómenos religiosos, pero no penetrar en ella, y debe permanecer avergonzada e impotente al enfrentarse a la pregunta sobre la verdad. Inevitablemente, las explicaciones dadas reflejan la postura del psicólogo, y resultan ser gratuitas, subjetivas y arbitrarias. Entonces la conversión se convierte en un fenómeno que está al mismo nivel que diversas otras alteraciones de la conciencia humana o, de una forma igual de arbitraria, se explica en términos de la operación inconsciente e introvertida de algún factor sobrenatural. Pero qué es realmente la conversión y, de igual modo, qué son de verdad la fe, la oración, la justificación, la religión y demás, no nos lo puede decir ni la psicología ni la filosofía de la religión. Solo puede hacerlo la Escritura.

[444] Resulta útil reconocer un uso más amplio y otro más limitado del término “regeneración”. En el sentido más amplio y pleno, la regeneración se refiere a la transformación total de una persona; en el sentido restringido, tiene a la vista la puesta en práctica de una nueva vida que precede a la fe y al arrepentimiento y a la posterior santificación.²⁵ Aquí la Palabra activa de Dios (llamamiento) debe diferenciarse también de la recepción pasiva del fruto de la obra iniciadora de Dios. El llamado de Dios tiene un componente externo y otro interno. La Palabra externa y proclamada se dirige a la conciencia humana convincentemente; la respuesta humana exige una obra interna del Espíritu Santo. Según el pensamiento reformado, el llamado y la regeneración nunca están separados, y el llamado interior de Dios se entiende siempre como algo que precede, por lógica, al llamamiento externo. La tradición reformada también admite la realidad de la participación de la comunidad de fe en el llamado externo a sus propios hijos como la obra de gracia de Dios Espíritu Santo. En sus polémicas con los anabaptistas, intentaron siempre

mantener el vínculo entre el llamamiento y la regeneración; en sus confesiones, catecismos y manuales de dogmática se mantuvieron firmemente leales al orden del llamado y la regeneración. Al igual que contra los anabaptistas, por un lado, por otro contra los pelagianos de toda laya adoptaron la postura de que el llamado externo y la persuasión moral de la Palabra son insuficientes para la salvación, y deben ir seguidos de una operación especial del Espíritu Santo en el corazón humano.

[445] Esta operación del Espíritu Santo es tan inmediata como irresistible. La idea que planteó aquí la teología reformada contra los pelagianos, arminianos y los teólogos de Saumur es que la operación de Dios sobre la persona humana es independiente de la voluntad, así como del intelecto. Aquí no hay lugar para hablar de la cooperación o de un Dios que se limita a iluminar la mente, que entonces informa la voluntad y la cambia. Más bien, el propio Espíritu de Dios entra directamente en el corazón humano y, con una certidumbre infalible, produce la regeneración sin depender en ningún sentido de la voluntad humana. Además, si la operación del Espíritu de Dios en la regeneración es absolutamente independiente de la voluntad humana, se la puede llamar “irresistible”. Agustín ya afirmó: “Hay que ayudar a la debilidad de la voluntad humana para que la gracia divina sea inexorable e invenciblemente eficaz”.²⁶ Aunque el término “irresistible” fue usado por los adversarios de la fe reformada y no capta suficientemente la visión reformada,²⁷ su significado está claro: cuando Dios decide libremente renovar la voluntad de una persona, nadie puede resistirse a él. El llamado interior de Dios es eficaz. Está claro que Roma no está de acuerdo, algo que se aprecia en la declaración tanto de Trento como del Concilio Vaticano (I). Trento afirmó que cuando el corazón humano ha sido alcanzado por la iluminación del Espíritu Santo, “no está el ser humano totalmente inmóvil,

sin hacer nada mientras recibe esa inspiración, dado que también es capaz de rechazarla; sin embargo no puede, por su propio libre albedrío, sin la gracia de Dios, alcanzar la justicia a ojos de él”.²⁸ El Vaticano I declaró: “La fe por sí misma es un don de Dios, aun cuando no opera mediante el amor; y un acto de fe es una obra que pertenece a la salvación. Por medio de este acto el ser humano presta libremente su obediencia al propio Dios al consentir a su gracia y cooperar con ella, cuando también podría resistirse a ella”.²⁹ Aquí la enseñanza de los pelagianos y de los semipelagianos pudo más que Agustín y Tomás, y también encontró acogida entre los anabaptistas, los socinianos, los luteranos tardíos (et al.), y entre los remostrantes en Holanda. El punto de desacuerdo no fue el hecho de que las personas no regeneradas se resistan al llamado externo y general de Dios, sino si en última instancia era posible (en el momento concreto en el que Dios quiere regenerarlas y obrar en su corazón mediante su gracia eficaz) rechazar esa gracia. Difuminando la distinción entre la buena voluntad de Dios y su voluntad revelada, así como entre el llamamiento externo (suficiente) y el interno (eficaz), los remostrantes respondieron afirmativamente, mientras los reformados dijeron: “¡No!”. Todas las doctrinas importantes afirmadas por el Sínodo de Dort se condensan en esta respuesta: la corrupción de la naturaleza humana; la elección (basada o no en la fe prevista); la universalidad y la particularidad de la expiación de Cristo; la perseverancia de los santos. Los teólogos reformados siguieron la pista que les daba la imagen escritural de la humanidad caída como seres ciegos, impotentes, naturales, muertos en delitos y pecados (Jer. 13:23; Mt. 6:23; 7:18; Jn. 8:34; Ro. 6:17; 8:7; 1 Co. 2:14; 2 Co. 3:5; Ef. 2:1, etc.), junto con las potentes palabras e imágenes con las que se describe la obra de la gracia en el alma humana (Dt. 30:6; Jer. 31:31; Ez. 36:26; Jn. 3:3, 5; 6:44; Ef. 2:1, 6; Fil. 2:13; 1 P. 1:3, etc.), y hablaron de la

eficacia y de la invencibilidad de la gracia divina en la regeneración.

[446] Contra esta confesión de la gracia omnipotente e infaliblemente efectiva de Dios en la regeneración, los remostrantes citan una serie de versículos bíblicos que contienen todo tipo de amonestaciones y amenazas y que van dirigidas al corazón y a la conciencia, la mente y la voluntad, de los humanos. El deseo pelagiano y arminiano es honrar la libertad y la responsabilidad humanas, y no reducir a las personas a marionetas controladas por Dios. Sin embargo, al reflexionar resulta que lo cierto es lo contrario de lo que creen los objetores al concepto de la gracia soberana y, en definitiva, irresistible. Si uno parte del libre albedrío humano como el elemento crucial que hay que mantener por encima de todo, no podrá hacer justicia a todos los pasajes que, inconfundiblemente, enseñan la gracia eficaz e insuperable de Dios. Por otro lado, si uno sigue la vía teológica y pretende sobre todo asegurar los derechos de Dios, siempre le quedará lugar para el contenido de esos versículos bíblicos que se dirigen a los humanos como seres racionales, morales, y que los tratan como a tales. Mientras que la visión agustiniana y reformada puede dejar y deja sitio para los seres humanos como agentes creados, racionales, morales, el concepto pelagiano y remostrante no puede explicar la enseñanza de la Escritura sobre la necesidad radical de la gracia. Si la gracia es resistible, Dios queda privado de su soberanía; si la voluntad humana es capaz, por su cuenta, de asentir a lo que dice Dios, esa regeneración es innecesaria; y si, como enseña la postura pelagiana y remostrante, es necesaria cierta gracia preventiva para incitar la voluntad humana, entonces la idea de una voluntad indiferente no es más que una ficción. La única ventaja aquí es aparente, pero no real, como es evidente en los casos de los niños que mueren siendo bebés. O bien son salvos solo por la gracia soberana,

sin que ellos elijan nada, o esa gracia es insuficiente y todos los bebés que mueren antes de decidir están perdidos. Las posturas pelagiana y arminiana no son misericordiosas en absoluto.

En última instancia, sigue siendo un enigma qué puede tener el pelagianismo contra el hecho de que Dios glorifique su gracia eficaz en las vidas de los pecadores. Si quisiera preguntar por qué Dios no concede su gracia a todos, encontraría por doquier una respuesta bien dispuesta. ¿Quién no ha sentido cómo esa pregunta aparecía en su propia mente y se ha sentido profundamente conmovido por ella? Pero esta es una pregunta que ni Pelagio ni Agustín pueden responder; todos debemos descansar en el beneplácito de Dios. Quienes confiesan la soberanía divina insisten con igual medida en que el evangelio debe predicarse a toda criatura, y que el llamado externo de Dios es una bendición para la humanidad. Sin embargo, también insisten en que nadie es suficiente, por sí solo, para optar por el evangelio; es necesario un nuevo nacimiento sobrenatural. En cualquier caso, los reformados tienen la ventaja frente a los proponentes del libre albedrío de que saben que el consejo de Dios permanecerá, que su pacto de gracia no vacilará, que Cristo es el verdadero y perfecto Salvador, y que un día el bien triunfará infaliblemente sobre el mal. ¿Qué objeciones serias podrían plantearse contra esa postura? Si, sin que medie nuestro conocimiento, podemos compartir la condenación de Adán (un hecho que nadie puede negar), ¿por qué no podemos mucho más, también sin nuestro conocimiento, ser recibidos en el favor de Dios en Cristo? Se objeta que semejante comprensión de la gracia es coercitiva. Hablando lisa y llanamente, supongamos que fuera así; Dios es Dios, ¿y quién tendría derecho a quejarse si fuera arrebatado a la fuerza de la perdición eterna y trasladado a la vida eterna? ¿Quién estaría de acuerdo con un hombre que se quejase de que

alguien lo rescató de un peligro mortal sin respetar así su libre albedrío? Pero no es así: en el llamado y la regeneración internos, no hay coacción por parte de Dios. Ni una sola persona piadosa, incluso si alguien ha sido arrebatado como un tronco de la hoguera, ha hablado jamás de coacción en referencia a la obra de la gracia. Aun así, la coacción es ajena a la esencia de Dios; Dios no obliga, persuade. Todos sabemos que existe una distribución desigual tanto en el ámbito natural como en el espiritual; no todos nacen con el mismo grado de salud ni en las mismas circunstancias; no todos reciben los mismos dones y ventajas; no todos son salvos. Los intentos de explicar esto en términos de alguna teoría del karma o de la recompensa justa basada en el rendimiento no pasan la prueba del mensaje del evangelio. Jesús no dijo que los justos eran bienaventurados, sino los pobres en espíritu y los mansos. No vino a llamar a los justos al arrepentimiento, sino a los publicanos y a los pecadores, para buscar y salvar lo que se había perdido. La gracia de Dios en Cristo, una gracia que es plena, abundante, libre, omnipotente e insuperable, es la esencia del evangelio.

[447] El propósito de la regeneración es convertirnos en personas espirituales, en aquellos que viven y caminan por el Espíritu. Esta vida es una existencia de comunión íntima con Dios en Cristo. La Escritura la describe como la circuncisión del corazón (Dt. 30:6; Ro. 2:29), un corazón puro y un espíritu firme (Sal. 51:17), un corazón de carne en vez de uno de piedra (Jer. 31:33 y ss.; Ez. 11:19; 36:25), una nueva creación (2 Co. 5:17), hechura de Dios (Ro. 14:20; Ef. 2:10), un nuevo yo (Ef. 4:24; Col. 3:10 NRSV), una nueva vida (Ro. 6:11; Ef. 2:5; Col. 3:3), etc. También cabe destacar que la Escritura define la regeneración como la transformación de los humanos en personas *espirituales* (Jn. 3:6; 1 Co. 4:1; Gá. 6:1), con entendimiento espiritual (Col. 1:19) para discernir todas las cosas sin estar sujetas al

escrutinio de nadie más (1 Co. 2:15), y para ofrecer sacrificios espirituales (1 P. 2:5). Llevan la imagen del segundo Adán, que se hizo espíritu vivificador y es el Señor del cielo (1 Co. 15:45-49), y que un día recibirá un cuerpo espiritual (1 Co. 15:44) que será como el cuerpo glorioso de Cristo (Fil. 3:21). Este Espíritu es el Espíritu de Dios, mediante el cual creó y sustenta el mundo (Gn. 1:2; Sal. 33:6; 104:30), distribuye dones y poderes (Éx. 31:3; Jue. 6:34; 14:6), envía y unge a los profetas (Is. 48:16; 59:21; Ez. 37:1) y renueva y santifica a su pueblo (Sal. 51:10; 143:10; Is. 11:2; 28:6; 32:15 y ss.; Ez. 36:27; 39:29; Zac. 12:10). Concebido y ungido por el Espíritu Santo, Cristo realizó su obra con el poder del Espíritu y así, completamente, adquirió ese Espíritu para que él mismo pueda ser llamado así, espíritu vivificador (2 Co. 3:17; 1 Co. 15:45), que a partir de ese momento el Espíritu de Dios sea el Espíritu de su Padre, el Espíritu del Hijo, el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Señor Jesús (Mt. 10:20; Ro. 8:2, 9; 2 Co. 3:17-18; Gá. 3:2; 4:6; Fil. 1:19; 1 P. 1:11; Ap. 3:13), y que pueda ser impartido plenamente por Cristo a su Iglesia (Jn. 15:26; 16:7; Hch. 2:4, 33, etc.).

Inmediatamente después de ser derramado el día de Pentecostés, el Espíritu fue el agente que dotaba de valor en el discurso público (Hch. 4:8, 31), del poder de la fe (6:5; 11:24), de la consolación y el gozo (9:31; 13:52). Más adelante, cuando disminuyeron los dones extraordinarios, su presencia y su obra se percibieron especialmente en el hecho de que inducía a las personas a confesar a Jesús como Señor (1 Co. 12:3), aseguraba a los creyentes su condición como hijos de Dios, les hizo de guía (Ro. 8:14-16; Gá. 4:6), derramó el amor de Dios en sus corazones (Ro. 5:5) y los renovó y los santificó (1 Co. 6:11; Tit. 3:5; 1 P. 1:2). Los llevó a dar fruto espiritual (Gá. 5:22-23), a tener fe, esperanza y, sobre todo amor (1 Co. 13). Los selló para el día de la promesa (Ro. 8:23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13; 4:30),

habitó en sus cuerpos para que todos sus miembros se convirtiesen en instrumentos de justicia (Ro. 6:13; 1 Co. 3:16; 6:19), y por lo tanto hizo que sus cuerpos participasen de la vida que ya les concedía Cristo en el presente y que un día se manifestará plenamente en la resurrección (Ro. 8:11; Col. 3:4; 1 Co. 15:42 y ss.). La vida que se origina en el nuevo nacimiento puede, desde el punto de vista humano, ser llamada una vida de fe (Gá. 2:20), pero objetivamente es la vida del Espíritu, la vida de Cristo, la vida de Dios en el creyente, y por consiguiente tiene un origen y una esencia sobrenaturales y milagrosas. De igual manera que el viento sopla de donde quiere, sin dejar que ningún humano dicte su rumbo, y de igual modo que se oye su sonido, pero nadie puede decir de dónde viene o a dónde se dirige, lo mismo pasa con los que son nacidos del Espíritu (Jn. 3:8). A quienes creen, ahora Dios les concede el Espíritu de consolación, el Espíritu de adopción como hijos, de santificación (Jn. 14:16-17; Gá. 3:14). A esto debemos añadir que, aunque la vida del Espíritu es sin duda alguna un don a cada creyente en particular, al mismo tiempo es, desde buen principio, una vida de comunión íntima con Dios y con todos los que comparten esa comunión en Cristo. Todos los creyentes son bautizados en un solo cuerpo por un solo Espíritu (1 Co. 12:13), tienen acceso al Padre por un Espíritu (Ef. 2:18), están juntos en un cuerpo y un Espíritu (Ef. 4:4), son edificados sobre un mismo cimiento para ser una casa espiritual, una morada de Dios en el Espíritu (1 Co. 3:9; Ef. 2:22; 1 P. 2:5), y disfrutan de la misma comunión del Espíritu (2 Co. 13:13; Fil. 2:1).

[448] Si repasamos esta obra del Espíritu desde Génesis 1 a Apocalipsis 22, y nos centramos específicamente en su actividad regeneradora, no tenemos necesidad de refutar la opinión de que la regeneración es, totalmente o en parte, el fruto del esfuerzo humano, y de que existe solamente en la mejora moral de la vida y de la conducta. El nuevo

nacimiento del que habla la Escritura no es meramente un fenómeno físico que pueda explicarse como el producto de cambios concomitantes o fisiológicos. Igual que los humanos no son los creadores de la vida, tampoco son los artífices total o parcialmente de su regeneración. Como toda vida, *a fortiori* la nueva vida de la regeneración no es un artículo químico, un producto del esfuerzo humano, el fruto de una larga y lenta evolución, sino el producto exclusivo de un acto creativo de Dios, una operación sobrenatural y especial del Espíritu de Dios. Los humanos, creados originariamente buenos, pecaron y se corrompieron por completo, siendo incapaces de tener comunión con Dios. Por nosotros solos somos radicalmente malos; para ser redimidos, precisamos un nuevo nacimiento que afecte a todo nuestro ser.

Al mismo tiempo, conforme a la Escritura, la regeneración no existe en una segunda creación totalmente nueva. Aunque los creyentes son hechos nuevas criaturas en Cristo, esto no significa que su naturaleza creada se transforme cualitativamente. Los creyentes siguen siendo plenamente humanos, totalmente creados como portadores de la imagen de Dios como lo fueron en el principio. La continuidad de su ser se conserva en la redención de igual modo que la recreación que tendrá lugar cuando sean renovados los cielos y la tierra (Mt. 19:28) no supondrá la destrucción de este mundo y la creación subsiguiente, de la nada, de otro mundo, ni tampoco la introducción de alguna sustancia nueva, sino la liberación de la criatura que ahora está sujeta a vanidad. El pecado no es la esencia de la Creación, sino su deformidad; Cristo no es un segundo Creador, sino el Redentor de la Creación. La salvación es la restauración de la Creación y la reforma de la vida. La redención no es coercitiva; libera a las personas de la compulsión a pecar y del poder del pecado. La nueva vida procede de Dios y nace en su amor. Y tampoco podría ser de

otro modo, porque el honor de Dios como Salvador estriba precisamente en su reconquista del poder de Satanás de esta raza humana y de este mundo. La regeneración no nos quita nada excepto aquello de lo que podríamos prescindir, si todo estuviera bien, y nos devuelve aquello que, según el diseño de nuestro ser, deberíamos tener, pero perdimos a consecuencia del pecado. En principio nos restaura a la imagen y a la semejanza de Dios.

Si la regeneración no es la mera reforma de la vida y de la conducta ni una infusión de alguna sustancia nueva, entonces, ¿qué es concretamente? Aquí también, como con cualquier otro dogma, es más fácil rechazar un error que desvelar constructivamente la verdad, porque en todo lo que revela Dios encontramos por fin un misterio impenetrable en ese punto en que lo eterno toca lo temporal, lo infinito lo finito, el Creador a la criatura. En la Tierra, todo lo que está más allá del fenómeno sigue siendo un objeto de fe, para otros y para nosotros; la vida espiritual está oculta con Cristo en Dios (Col. 3:3). Ahora bien, si la regeneración no es una creación por sí misma (una infusión de sustancia) ni solo una corrección moral y externa de la vida, solo puede consistir en la renovación espiritual de aquellas disposiciones internas de los humanos que, desde los tiempos antiguos, se llamaron “hábitos” o “cualidades”.³⁰ Guiados por los testimonios de la Escritura, podemos decir, a pesar de todo, con el grado pertinente de modestia, que las personas en su totalidad son el sujeto de la regeneración y no solo sus actos y su conducta, el propósito y la dirección de sus vidas, sus ideas y sus actividades modificadas, sino que los propios humanos son transformados y renovados en la esencia de su ser. Para describir este proceso, la Escritura se refiere al corazón, del que “mana la vida” (Pr. 24:3), en nuestra conciencia, así como en las emociones y en la voluntad. Si, como dice Jesús (Mt. 15:19), es del corazón de donde brota toda maldad e

incomprensión, ese es el núcleo en el que debe tener lugar ese cambio llamado regeneración, un cambio que afecta a la persona integral, incluyendo su cuerpo. Pablo afirma expresamente que el Espíritu Santo también habita en el cuerpo como su templo (1 Co. 6:19), que la resurrección del cuerpo es consecuencia de que el Espíritu habita en él (Ro. 8:11), que las personas espirituales convierten los miembros del cuerpo en instrumentos de justicia (6:13), que la vida de Jesús también se hace visible en nuestra carne mortal (2 Co. 4:11). En resumen, la “novedad” que produce la regeneración es una restauración de nuestra naturaleza divina a un estado de salud. La Confesión de Dort asevera esto con un lenguaje maravilloso: “Cuando Dios obra su buena voluntad en sus elegidos, él, mediante la operación eficaz del mismo Espíritu regenerador, también penetra en lo más íntimo del ser del hombre, abre el corazón cerrado, ablanda el corazón duro y circuncida aquel corazón que está incircunciso. Infunde nuevas cualidades en la voluntad, vivificando la voluntad muerta, haciendo bueno al malo, dispuesto al remiso, y obediente al empecinado; activa y fortalece la voluntad de modo que, al igual que un árbol bueno, tenga la capacidad de producir frutos de buenas obras”.³¹ Esto no tiene nada que ver con la coacción; es la liberación de la esclavitud coercitiva y del poder compulsivo del pecado. Desde sus inicios, la vida espiritual es vida eterna, y la semilla que permanece en los regenerados es imperecedera. Nace de Dios, fluye hasta nosotros desde la resurrección de Cristo, y desde el comienzo se efectúa, mantiene y confirma en la comunión del Espíritu Santo. Por este motivo no puede pecar o morir, sino que vive, obra y crece, y a su debido tiempo se manifiesta en los actos de la fe y de la conversión.

1. Nota del ed.: expresiones tomadas de los Cánones de Dort, segundo encabezado, art. 5: “Quae promissio omnibus populis et hominibus... promiscue et indiscriminatim et proponi debet cum resipiscentiae et fidei mandato”.

2. Cánones de Dort, primer encabezado, *Rejection of Errors IV*: “Quienes enseñan que en la elección para la fe un prerequisite es que el hombre use como debe la luz de la naturaleza, sea recto, modesto, humilde y dispuesto para la vida eterna, como si la elección dependiese en cierto grado de estos factores”. H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man*, 3 vols. (Nueva York: Lee & Stokes, 1798), III, 6, 9: “Por lo tanto parece que no existen preparaciones antecedentes para el primer principio de la regeneración”. Cf. *Remonstrant Confession and Apologia pro confessione*, XI, 4; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VI, 3, 19-28.

3. Los teólogos reformados preferían hablar de “gracia antecedente” en lugar de “gracia preparatoria”.

4. Cf. Agustín, *Predestination of the Saints*, cap. 8; Calvino, de Romanos 10:16; ídem, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), III.xxiv.8.

5. Ver, p. e., *Barn.* 6, 11; *Ign. Eph.* 19-20; *Ign. Magn.* 1, 9; *Ign. Smyrn.* 4; *1 Clem.* 29, 58.

6. El Concilio de Trento, ses. VI, 4 y ss.; Catecismo Romano, II, cap. 2, pregs. 25 y ss. Nota del ed.: la edición posterior al Vaticano II, titulada, *The Roman Catechism*, trad. Robert I. Bradley, SJ, y Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), elimina la enumeración de la introducción de modo que el capítulo 1 empieza con la sección sobre el bautismo. En esta anotación, la referencia correcta sería II, cap. 3, pregs. 26 y ss. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 514-17 (#416).

7. Los teólogos reformados estuvieron unánimemente de acuerdo sobre los siguientes puntos: (1) que normalmente Dios distribuía los beneficios del pacto de gracia en relación con los medios de la gracia; por esto, la regeneración está vinculada con la Palabra; (2) que, sin embargo, Dios no está atado por estos medios y por lo tanto también podría optar por una vía inusual y regenerar y salvar especialmente a los niños pequeños sin la Palabra; (3) que él, por norma, actuaba así en el caso de los hijos de creyentes que eran arrebatados por la muerte antes de alcanzar la edad de la discreción; (4) que los hijos bautizados de creyentes que forman parte de la vida congregacional debían considerarse elegidos y regenerados hasta que fuera evidente lo contrario sobre la base de lo que decían y hacían; y (5) que este, no obstante, era un juicio de misericordia, que debe sin duda ser la norma para nuestra actitud hacia esos hijos, pero que no puede afirmarse que sea infalible. Por otro lado, desde buen principio hubo un desacuerdo sobre si los hijos de los creyentes, en la medida en que son elegidos, fueron regenerados ya antes del bautismo, durante este o después de él. Algunos (como Mártir, à Lasco, Dathenus, Alting, Witsius, Voetius, Mastricht) tendieron a respaldar la primera idea. Pero la mayoría (Calvino, Beza, Musculus,

Ursino, de Brès, Acronius, Cloppenburg, Walaeus, Maccovius, Bucanus, Turretin, Heidegger y otros) dejaron la cuestión pendiente de decidir.

8. Nota del ed.: Bavinck no especifica el periodo, pero se refiere sin duda a los siglos XVII y XVIII, cuando la llamada Segunda Reforma Holandesa, como paralelo a los puritanos ingleses, intentó revitalizar las iglesias mediante llamamientos apasionados a una piedad más profunda y a una vida santa. Ver, p. e., Willem Teellinck, *The Path of True Godliness*, ed. Joel R. Beeke, trad. Annemie Godbehere (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

9. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 332; ídem, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (*Sämmtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61], I/7, 388). También es profundo lo que dice Goethe en el poema "Feliz anhelo": "Y mientras no puedas tener / esto: muere y renace / No eres más que un triste huésped en la tierra oscura" (traducción al inglés de Henry Hatfield, *Goethe, a Critical Introduction* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963], 118).

10. Pensemos, por ejemplo, en lo siguiente que dice Rudolf Eucken: "La religión se fundamenta en la presencia de una vida divina en el ser humano; se despliega mediante la apropiación de esta vida como si fuera la propia naturaleza del individuo. La religión también subsiste por el hecho de que el hombre, en el fundamento más recóndito de su propio ser, es elevado a la vida divina y participa de la naturaleza divina" (*The Truth of Religion*, trad. W. T. Jones [Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1911], 206).

11. R. Eucken, *Truth of Religion*, 240. Cf. también, ídem, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 2ª ed. (Berlín: Reuther & Reichard, 1907), 83 y ss.; 95 y ss.

12. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh y J. S. Stewart (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §§106-9.

13. Nota del ed.: la teología de la mediación, inspirada por Schleiermacher, procedió desde la subjetividad de la fe e intentó combinar la fe cristiana con el paradigma científico moderno de sus "cultos menospreciadores". Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 49 (#9), 127 (#39), 166 (#51), 519-20 (#135), 522-24 (#136).

14. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª rev. ed., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), 742-76.

15. F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trad. R. E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1875), 381-417.

16. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 590 (#432).

17. J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 54-55.

18. La doctrina de la reencarnación (metempsicosis) se tratará más adelante, en la doctrina de las últimas cosas, igual que el concepto de la renovación del mundo asociado, entre otras cosas, con la palabra "renacimiento" (παλιγγενεσία) en Mt. 19:28 (ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 702-7 [#575]).

19. Paul Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt* (Leipzig: Deichert, 1907), 275-355; J. S. Speyer, *De Indische Theosophie en hare Beteekenis voor Ons* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 86-93.

20. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 528-31 (#420).

21. Este era el paradigma de los socinianos y de los remonstrantes y, según Hodge, también de los teólogos de la New Divinity School en Estados Unidos (i.e., Emmons, Finney y Taylor). Ver Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 7-15.

22. J. Calvino, *Institutes*, III.iii.5; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 3, 6-18; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6ª ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 32, 13, 18-19; H. Witsius, *Oeconomy of the Covenants*, III, 6, 4; Cf. también los Cánones de Dort, III-IV, 11.

23. J. Calvino, *Institutes*, III.iii.2.

24. Lutero en W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 6ª ed. (Stuttgart; Cotta, 1908), 278.

25. Cuando la teología reformada restringe el término “regeneración” a la implantación de la vida espiritual, lo hace concediéndole un sentido más restringido que la manera en la que la Escritura suele hablar de la “regeneración” (o “el nacimiento de lo alto” o “el nacimiento de Dios”), y por lo tanto hay que ser precavidos y no citarla solo por su fonética.

26. Agustín, *On Admonition and Grace*, XII, 30.

27. Los teólogos reformados plantearon ciertas objeciones a la expresión “gracia irresistible” porque no querían negar en modo alguno que la persona no regenerada se resiste a menudo (o siempre) a la gracia. Por consiguiente, prefirieron hablar de la eficacia o de la insuperabilidad de la gracia, o interpretaron el término “irresistible” en el sentido de que la gracia, en última instancia, es irresistible.

28. Decreto del Concilio de Trento, VI, 5.

29. Documentos del Concilio Vaticano I, III, 3.

30. Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. J. E. Smith (1746; reimpr., New Haven: Yale University Press, 1959), 206 (parte III, 1), habló de los “principios naturales”, pero añadió “por falta de una palabra con un significado más determinado”.

31. Cánones de Dort, III-IV, art. 12.

19. LA FE Y LA CONVERSIÓN

EL CONOCIMIENTO DE LA FE

[449] La vida nueva en Cristo, como toda vida natural, debe ser alimentada y fortalecida. Las personas regeneradas necesitan en todo momento “ser fortalecidas con poder en el hombre interior por su Espíritu” (cf. Ef. 3:16). Los creyentes solo se fortalecen en el Señor y en el poder de su fuerza (Ef. 6:10), por el Espíritu de Cristo y en comunión con él (Ro. 8:13, 26; 2 Co. 13:13; Ef. 3:16). En la regeneración, la persona integral, en principio, se recrea. Muere el yo del individuo, y vive de nuevo en y por el poder de Cristo (Gá. 2:20). Obrando desde el centro del ser hasta la circunferencia, el Espíritu crea a una nueva persona (*καινος ἄνθρωπος*, *kainos antropos*) en Cristo (Ef. 4:24; Col. 3:10), una creación que, aunque pequeña y delicada, está completa en todas sus partes. La vida espiritual, aunque implantada misteriosamente y de una forma imposible de rastrear en los humanos por el Espíritu (Jn. 3:8), está desde el principio vinculada con la Palabra de Dios. El Verbo inefable que fue escrito en el corazón humano aprende a conocerse por medio de la Palabra que Cristo expone en la Escritura.

Ahora bien, en la Escritura el acto mediante el cual el Espíritu Santo nos induce a comprender la Palabra de Cristo en su sentido y en su contenido espirituales y abre nuestra conciencia a la verdad se llama “iluminación”. Dado que el pecado ha envuelto en tinieblas la mente (Ro. 1:21; 1 Co. 1:21; 2:14; Ef. 4:18; 5:8), lo que hace falta es una renovación de la mente (Ro. 12:2; Ef. 4:23) mediante el Espíritu Santo, el espíritu de sabiduría y de revelación (Ef. 1:17), quien nos guía a toda verdad (Jn. 16:13), nos enseña

todas las cosas (Jn. 14:26; 1 Jn. 2:20) y nos capacita para entender las cosas de Dios (1 Co. 2:10-16). De la misma manera que en la Creación, Dios, por la palabra de su poder, hizo que la luz brillase en las tinieblas, por su Hijo (Mt. 11:27) y por el Espíritu brilla en los corazones de las personas (2 Co. 4:6) y alumbrando los ojos del corazón (Ef. 1:18). Como resultado, son hijos de la luz (Lc. 16:8; Ef. 5:8; 1 Ts. 5:5), ciudadanos del reino de la luz (Col. 2:12; 1 P. 2:9), y caminan en la luz (Ef. 5:8; 1 Jn. 1:7; 2:9-11). Ahora, en la luz de Dios, ven la luz (Sal. 36:9).¹

Iluminados por el Espíritu, los creyentes obtienen un conocimiento nuevo de la fe. La salvación que no se conoce y se disfruta no es salvación. Dios salva permitiendo que lo conozcamos y lo disfrutemos en Cristo. El conocimiento de Dios en el rostro de Jesucristo salva, justifica y nos otorga el perdón de los pecados y la vida eterna (1 R. 8:43; 1 Cr. 28:9; Sal. 89:15; Is. 1:3; 11:9; 53:11; Jer. 4:22; 31:34; Os. 2:19; 4:1, 6; Mt. 11:27; Lc. 1:77; Jn. 8:32; 10:4, 14; 17:3; Ro. 10:3; 2 Co. 2:14; Gá. 4:9; Ef. 4:13; He. 8:11; 2 P. 1:2; 3:18; 1 Jn. 5:20). Este conocimiento de la fe no es un añadido sobrenatural a la naturaleza humana, dado que creer, en general, es algo que hace toda persona, siempre y en todas las áreas de la vida. La fe es una capacidad creada, humana y universal; sin cierto grado de creencia no puede existir conocimiento. La recreación nunca introduce en el mundo una nueva sustancia, y la fe no confiere a los humanos una nueva capacidad, función o actividad que la naturaleza humana considere foránea a la Creación original de Dios. Es correcto hablar de la “restauración de la fe” solo en el sentido de que por la regeneración se renuevan todas las capacidades de la persona, incluyendo la fe, la esperanza y el amor. Para la persona regenerada, creer en Dios o en Cristo como tal es tan natural como lo es para todo el mundo creer en el mundo de los sentidos. Igual que una semilla requiere de un terreno fértil, humedad y sol, la

capacidad de creer implantada por la regeneración solo se convierte en un acto de fe como respuesta al llamado interno incesante. Mediante la regeneración, Dios concede esa comunicación vital que existió originariamente entre él y la humanidad; creados a la imagen de Dios, los humanos vuelven a relacionarse con él y con todo lo que es suyo: crucificados al mundo y al pecado, los regenerados viven para Dios. Habiendo sido iluminados por el Espíritu Santo, conocen a Dios y son salvos por medio de ese conocimiento (Jn. 17:3).

También es importante enfatizar que este argumento no encaja con los intentos por parte de los místicos de derivar el conocimiento de Cristo de sus propios corazones y así enfrentar la Palabra al Espíritu, despreciar la letra, subrayar la Palabra interna a expensas de la externa, e incluso apelar a la sagrada Escritura para sustentar esta postura (Is. 54:13; Jer. 31:34; Mt. 11:25, 27; 16:17; Jn. 6:45; 1 Co. 2:10; 2 Co. 3:6; He. 8:10; 1 Jn. 2:20, 27). Frente a esto queremos afirmar lo siguiente:

1. Todo conocimiento presupone una relación entre el objeto y el sujeto. Para ver, necesitamos ojos; para saber, necesitamos un intelecto. Esta relación entre el vidente y lo visto, el conocedor y lo conocido, requiere que fueran creados el uno para el otro.² Lo mismo sucede en el ámbito espiritual: para conocer a Dios en el rostro de Cristo, hay que añadir el Espíritu a la Palabra, el llamado interno al externo, y la iluminación a la revelación.
2. Cuando la Escritura afirma que solo en la luz de Dios vemos la luz, no está diciendo que extraemos el contenido material de este conocimiento de nosotros mismos; apunta fuera de nosotros mismos, a la revelación de Dios en la naturaleza, la ley y el

evangelio (Dt. 4:1; Is. 8:20; Jn. 5:39; Ro. 1:20; 15:4; 2 Ti. 3:15; 1 P. 1:25; 2 P. 1:19; 1 Jn. 2:20-27, etc.).

3. En el mundo natural, el *contenido* de nuestro conocimiento (aunque aportamos nuestra propia consciencia, intelecto y razón) siempre procede de fuera.³ Esto se intensifica en las cuestiones espirituales, donde necesitamos una revelación objetiva, externa, que sirva como norma para la doctrina y para la vida. Por nuestra cuenta, caemos en el error y en las mentiras.
4. Además, el objeto de este conocimiento religioso no es visible, sino invisible, espiritual y eterno. Lo que ojo no vio ni oído oyó, ni concibió el corazón del hombre, eso es lo que Dios ha preparado en el evangelio para quienes le aman (1 Co. 2:9). Para conocer estas cosas necesitamos una imagen fiel, pura y sin mezcla alguna. No caminamos por vista, de modo que debemos contemplar la gloria del Señor en un espejo, para que podamos ser transformados a su semejanza (cf. 2 Co. 3:18).
5. Por último, la nueva vida en el creyente se siente atraída siempre por el evangelio, la Palabra de Cristo, las Escrituras, como base donde se apoya, como alimento con el que se fortalece la fe. El testimonio del Espíritu Santo lo vincula a la Escritura en el mismo grado y con la misma fuerza que a la persona del propio Cristo.

La expresión “el conocimiento de la fe” no debe interpretarse como si fuéramos salvos, en términos estrictos, por fe o por conocimiento en lugar de por Dios en Cristo mediante el Espíritu Santo.⁴ A diferencia del budismo, donde la salvación “inconsciente” puede ser el punto culminante de la existencia, la salvación cristiana nos beneficia plenamente solo si sabemos de ella; para los

cristianos, el estado supremo de la existencia es *conocer* a Dios y, por ese conocimiento, tener vida eterna. Por consiguiente, el conocimiento no es un componente accidental de la salvación y añadido externamente a ella, sino parte integral de ella. La salvación que no se conoce y no se disfruta no es salvación. A pesar de esto, dado que nuestra comunión con Dios en Cristo en esta vida no es completa, y nuestro conocimiento es imperfecto, nuestro conocimiento de Dios en la Tierra es “un conocimiento de fe”. La fe es la única vía para apropiarse del conocimiento de Dios. Todos los beneficios (perdón, regeneración, santificación, perseverancia, la bienaventuranza del cielo) existen para nosotros solo por la fe. Disfrutamos de ellos solo por fe. Somos salvos solo por medio de la esperanza (cf. Ro. 8:24).

[450] En términos bíblicos, la *fe* es una entrega confiada a Dios y a su mensaje de promesa. La salvación, al adoptar la forma de un pacto que descansa sobre el amor elector de Dios, se manifiesta bajo la forma de una promesa que solo puede aceptarse por fe (Gn. 3:15; 6:22; 7:5; 8:22; 12:4; 15:6; 17:21 y ss.; 22:2; Éx. 20:2; Dt. 7:8; 14:1, etc.). Esta relación religiosa entre los humanos y Dios suele expresarse mediante otras palabras como temor, servicio, amor, apego a Dios, confianza en Dios, descansar en él, etc.⁵

Aunque el Antiguo Testamento no contiene un término técnico para la fe, la palabra más cercana, relacionada con nuestro verbo “creer”, es el verbo האמן (Hifil de אמן), que significa “afirmar, apegarse a algo, apoyarse, confiar”. En el Antiguo Testamento, creer es confiar plenamente en Dios. Dios es el fiel (Dt. 7:9; Sal. 33:4; 89:37; Is. 49:7; 65:16), y quienes (a pesar del conflicto y de la oposición) siguen creyendo en él son los fieles (2 S. 20:19; Sal. 12:1; 31:23; 101:6).

En el Nuevo Testamento, la palabra “fe” (πιστις) recibe su pleno significado religioso. El sustantivo para “fe” (πιστις) y el verbo “creer” (πιστευειν) aparecen con frecuencia en el Nuevo Testamento y adquirieron un sentido técnico: creer es convertirse en cristiano (Hch. 2:44; 4:4; 13:48, etc.); “creyentes” es otro vocablo para hablar de los cristianos (Hch. 10:43; 1 Ti. 4:3, 12). Además, “fe” suele ser sinónimo de la religión cristiana, que ahora se ha convertido en un poder objetivo dentro de la Iglesia (Hch. 6:7; Gá. 3:23, 25; 6:10, etc.).⁶ En los Evangelios, la salvación está vinculada a la fe (Lc. 7:50; Mr. 5:34). En cuanto Jesús resucitó de los muertos, ascendió al cielo y envió al Espíritu Santo, los apóstoles comenzaron a proclamarle como aquel a quien Dios había hecho Señor y Mesías (Hch. 2:36), para que pudiera conceder a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados (2:38; 5:31). Al cabo de no mucho tiempo, nació una iglesia que se caracterizaba por su creencia en el Señor (5:14; 9:42; 11:17; 14:23).

Desde buen principio, esta fe incluyó dos elementos: (1) aceptación del mensaje apostólico sobre Cristo y (2) confianza personal en ese Cristo que ahora vive en el cielo y es poderoso para perdonar los pecados y otorgar una salvación completa. El primer énfasis se encuentra especialmente en los escritos de Juan (Jn. 2:22; 4:50; 5:47; 6:69; 8:24; 11:42; 13:19; 17:8, 21; 1 Jn. 5:1, 5); el segundo, en Pablo (Ro. 3:22; Gá. 2:16, 20; 3:22; Ef. 3:12; Fil. 3:9). La individualidad de los apóstoles se manifiesta en sus descripciones de la fe. Santiago, oponiéndose a una visión intelectualista y unilateral de la fe, enfatiza la fe genuina en Jesucristo (Stg. 2:1), que debe demostrarse como una fe viva mediante la realización de buenas obras (Stg. 2:17 y ss.). Pedro, el apóstol de la esperanza, relaciona la fe, que nos hace participantes de la justicia de Cristo (2 P. 1:1) y es el principio de las buenas obras (1 P. 1:7, 21; 5:9) con la obtención del fruto de la fe: la salvación. Pablo se centra

sobre todo en el objeto de la fe, Jesucristo, a quien Dios hizo nuestra sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Co. 3:10), y en cuya persona y en cuyos beneficios podemos participar solo por fe, aparte de las obras de la ley (Ro. 3:21-28). El autor de la carta a los Hebreos, aun reconociendo que Jesucristo es el objeto (He. 3:14; 10:22; 13:7-8), así como “el autor y consumidor de la fe” (12:2), contempla la fe desde su aspecto subjetivo en lugar del objetivo. Le interesaba recordar a sus lectores que la fe (la seguridad de las cosas invisibles, eternas y venideras; 11:1) debe manifestar su genuinidad al aferrarse a la fidelidad de Dios (11:11), su poder (11:18-19) y sus promesas (4:1-2; 6:12; 10:36; 11:6, 9, 26); y que exige valentía (3:6; 4:16; 10:19, 35), firmeza (3:14; 11:1), paciencia (10:36; 12:1) y esperanza (3:6; 6:11, 18; 10:23). Por último, Juan presenta la fe, principalmente, desde la perspectiva de su realidad presente para aquellos que creen que Jesucristo vino en la carne (1 Jn. 4:2) y nos concede vida eterna (Jn. 3:16; 5:24; 6:47, 54; 20:31; 1 Jn. 3:14-15; 5:11). El que tiene al Hijo tiene la vida (1 Jn. 5:12).

A pesar de todo, en toda esta colorida diversidad, la unidad permanece totalmente intacta. Creer siempre incluye aceptar el testimonio que Dios ha dado de su Hijo por medio de los apóstoles, así como la confianza ilimitada en la persona de Cristo. Ambas cosas son inseparables. Quienes aceptan de verdad el testimonio apostólico confían solo en Cristo para su salvación; quienes ponen su confianza en Cristo como Hijo de Dios también aceptan libremente y de buena gana el testimonio apostólico relativo a ese Cristo. Cristo es tanto un personaje histórico, el Cristo de las Escrituras, como al mismo tiempo el Señor glorificado en el cielo que vive y reina como cabeza de su Iglesia. Aseguró la salvación en el pasado, pero la aplica personalmente en el presente. La fe, tal como habla de ella la Escritura, excluye tanto una fe del corazón que no confiesa lo que sabe como

una confesión que no esté basada en la fe del corazón. Es al mismo tiempo mística y noética, una confianza ilimitada e inquebrantable en Cristo como aquel que, como dice la Escritura, lo ha conseguido todo para mí, y sobre esa base es ahora y para siempre mi Señor y mi Dios.

[451] Sin embargo, en la historia de la Iglesia, esta doctrina escritural multifacética de la fe no se valoró como es debido, y se perdió su importancia religiosa rica y plena.⁷ En el caso de Roma, la fe quedó reducida a una conformidad intelectual como todo lo que Dios ha revelado. Se hizo entonces una distinción entre “fe no informada”⁸ y fe informada por el amor; la única que justifica y que salva es la segunda. Esto significa que el objeto de la fe no es la gracia especial de Dios en Cristo ni consiste en la confianza de que Cristo es *mi* Señor y *mi* Salvador, y que *mis* pecados *me* son perdonados. Después de todo, la fe se entiende como una cuestión intelectual, y la confianza como una cuestión de la voluntad humana; la confianza es consecuencia de la fe, no parte de ella. Debemos destacar también que esta confianza no es absoluta, sino solo una certidumbre moral y conjetural que no excluye la posibilidad del error y de la pérdida de la gracia.⁹

A diferencia de la postura de Roma, en la que la seguridad personal era claramente secundaria y a menudo se perdía del todo, para la Reforma y para Calvino la fe era la confianza personal en la benevolencia de Dios hacia nosotros, “revelada a nuestras mentes y *sellada en nuestros corazones* por el Espíritu Santo”.¹⁰ Esto incluye el conocimiento del contenido del evangelio (la historia de los actos salvadores de Dios), pero subraya la confianza en las promesas que Dios nos hace, promesas que encuentran su esencia misma en el propio Cristo. En Calvino, el “asentimiento” de la fe es más del corazón que de la mente, más afecto que entendimiento.¹¹ Además, en el caso de los reformadores, la fe, tanto si se describe como conocimiento

(*cognitio*) o bien como confianza sincera (*fiducia*), es siempre un *cierto* conocimiento, una confianza *firme*. La fe es lo opuesto a la duda, e incluye la certeza de la salvación personal. Esto no quiere decir que los creyentes tengan cierto tipo de certidumbre absoluta ni negar que se enfrenten a diversos tipos de incertidumbre, sino que la fe como tal es siempre cuestión de certeza.¹²

[452] Sin embargo, el concepto de la fe que expuso la Reforma no respondió a todas las preguntas. Aunque dejaba claro que en la fe el conocimiento debía dejarse a un lado, pero incluyendo tanto el conocimiento como la confianza, el intelecto y la voluntad, los cristianos reformados seguían dilucidando cómo relacionarlos entre sí y con el problema de la seguridad. A menudo las iglesias se dividían entre aquellos que daban más importancia a la mente y aquellos otros que buscaban la seguridad en el misticismo del corazón o en las buenas obras del cristianismo práctico. El Catecismo de Heidelberg se limitó a poner una cosa junto a la otra, conectándolas solo mediante una fórmula de ambas/y: “No solo, sino también”.¹³ Esto no era enteramente satisfactorio, dado que planteaba más preguntas sobre cómo dos facultades diferentes podían producir el fruto único de la fe. Aunque hubo distintos teólogos que procuraron resolver el problema mediante diversos conjuntos de distinciones más allá de las tres clásicas del conocimiento (*notitia*), el asentimiento (*assensus*) y la confianza (*fiducia*), la multiplicación de categorías condujo al peligro de que la fe ya no se entendiera como el órgano adecuado para la justificación. Como respuesta, Alexander Comrie y sus seguidores intentaron trabajar hacia atrás, desde el *acto* de la fe hasta la *disposición* (*habitus*) mediante el cual un creyente es injertado en Cristo, suceso que viene seguido de actos de fe. Esto no parece hacer justicia a la P&R 21 del Catecismo de Heidelberg, y no logró resolver los problemas porque la

disposición de la fe (semilla, raíz, facultad o principio de fe) no se puede llamar formalmente fe. Como decía Voetius: “Este [principio] no se puede llamar fe excepto por analogía e, incorrectamente, por metonimia de la causa o del principio; formalmente, esto no es más fe de lo que una semilla es un árbol; un huevo, una gallina o un bulbo, una flor”.¹⁴

[453] También surgieron problemas cuando los teólogos objetaron a concebir la confianza (*fiducia*) como el acto verdadero y formal de fe, porque esta confianza no podía ser idéntica a la fe mediante la cual uno acepta a Cristo. Esta objeción, que hicieron Roberto Belarmino y otros, fue admitida por los teólogos reformados¹⁵ y les llevó a distinguir entre la fe *por medio de la que* somos justificados (*fides, per quam justificamur*) de la fe *por la que* creemos que por medio de Cristo nuestros pecados han sido perdonados (*fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata*). La primera precede a la justificación, la segunda viene después de ella. Esta distinción tenía un sentido más lógico que temporal, pero se complicó debido a la doctrina de una expiación particular. Según la confesión reformada, Cristo obtuvo la salvación solo para los elegidos. Dado que no conocemos a los elegidos por nombre, el evangelio se predica sin distinción a todos; todos son llamados y obligados a creer. Una fe general que cree la proclamación del evangelio y se refugia en Cristo precede al acto de fe reflexivo mediante el cual uno es consciente de su salvación. Entre ese acto inicial, directo de fe, y la reflexión consciente interviene una pregunta crucial: ¿es mi fe genuina? ¿Podría tratarse solo de una fe temporal o histórica? La pregunta fue menos acuciante para la primera generación de reformadores, cuya experiencia gozosa de la liberación por la gracia condujo a una seguridad de fe alegre y plena. Los cristianos seguros de las generaciones posteriores se fueron haciendo más escasos, dado que

demasiados miembros de iglesias se volvieron indiferentes, contentándose con su ortodoxia, o bien buscadores y escépticos, que no encontraban paz de mente ni de corazón. Además, la vida cristiana dejaba mucho que desear.

Bajo la influencia de practicantes ingleses y escoceses, surgieron predicadores que lamentaban la decadencia de la Iglesia y la doctrina de la moral, anunciaron los juicios de Dios y esperaban la salvación solo mediante la reforma de los corazones y las vidas humanas.¹⁶ Incitaban a los gobiernos y a los ministros de iglesias a cumplir con su deber, y urgían al autoexamen. Algunos incluso, vigorosamente, se opusieron al mero conocimiento de la letra y lucharon fervientemente por un cristianismo práctico, amable y experiencial.¹⁷ Otros, con poca confianza en la llamada “conversión evangélica”, insistían en la contrición del corazón, la convicción de pecado y un sentido de tristeza como condiciones para obtener a Cristo y sus beneficios; y en el orden de salvación concedían un lugar a la justificación y al renacimiento *después* de la fe.¹⁸

A la vista de este estado deprimente y no concluyente de la vida espiritual humana, otros pretendieron seguir una ruta más segura e incluyeron de nuevo en la esencia de la fe la certidumbre de la salvación, pero normalmente se equivocaban tanto hacia la izquierda como lo hacían sus adversarios hacia la derecha al respecto de la confianza bien arraigada como la sustancia plena, el acto formal (*actus formalis*) de la fe.¹⁹ Esto condujo fácilmente a la concepción antinomista de que la fe consiste en la aceptación intelectual de la frase “Tus pecados te son perdonados”, una frase que no pronuncia por primera vez Dios en el evangelio, sino que está contenida por toda la eternidad en el decreto de elección, y es solo revelada finalmente por la persona y la obra de Cristo.

[454] De este modo se preparó el terreno para el enfoque racionalista y moralista sobre el orden de la redención que siguieron prácticamente todos los teólogos del siglo XVIII. Abandonando los principios reformados, esta escuela de pensamiento se puso de parte de los socinianos y los arminianos y enseñó que la fe, concebida solo como un asentimiento o, hasta cierto punto, también confianza (*fiducia*), podía justificar a una persona solo en tanto en cuanto contuviese en sí misma la nueva obediencia y fuera una fuente de virtud.²⁰ Schleiermacher discutió válidamente esta idea al enseñar que dentro de la religión cristiana todo está relacionado con la redención que trae Jesús de Nazaret; sin embargo, en el “misticismo del corazón” resultante, la fe solo consistía en “la apropiación de la perfección y de la bendición de Cristo”.²¹ Ritschl, insatisfecho con Schleiermacher, se centró en el Jesús “histórico” tal como aparece en los Evangelios sinópticos, y en su obra de establecer un reino espiritual entre los humanos.²²

Estos nuevos conceptos de la fe intentaron trascender la oposición entre pelagianismo y agustinismo, dejando que la fe surgiera de las vías que Dios recorre junto a los seres humanos, es decir, mediante una interacción constante con la humanidad. La fe no es cuestión de doctrina, sino una relación personal de confianza en Dios por medio de Cristo. Pero si la fe, independientemente de cómo se conciba internamente, supone seguir siendo cristiano, siempre presupondrá o incluirá un cierto “conocimiento” o “asentimiento”.²³ Por último, las descripciones más nuevas de la fe manifiestan una gran convergencia en el sentido de que subrayan poderosamente la naturaleza ética de la fe. Para Ritschl, por ejemplo, la fe consiste especialmente en trabajar para el reino de Dios, y coincide esencialmente con el amor.²⁴ Sin embargo, otros sostienen acertadamente la naturaleza religiosa de la fe y consideran que la justificación y la unión mística son beneficios concedidos a cada

creyente individual, pero también hacen lo posible por aferrarse a la conexión interna entre fe y amor, entre justificación y santificación, poniendo en primer plano las capacidades moralmente renovadoras de la religión cristiana.

LA REGENERACIÓN, LA FE Y EL CONOCIMIENTO

[455] Las descripciones que se han dado de la fe desde la Reforma son tan numerosas y divergentes como para hacer que casi desesperemos de la posibilidad de definir correcta y claramente la naturaleza de la fe. La teología católica romana tiene la ventaja de proponer una definición muy sencilla y comprensible, cuando describe la fe solamente como un asentimiento. Sin embargo, en la Escritura la fe no es meramente un acto intelectual, sino también una relación personal, un vínculo espiritual, con un Cristo que ahora está sentado a la diestra del poder de Dios. La fe es el principio de la vida cristiana como un todo, el medio por el que obtenemos a Cristo y todos sus beneficios, la fuente subjetiva de toda salvación y bendición. En todos los puntos en que la fe está enraizada en los seres humanos, afecta a todas nuestras capacidades y poderes; nos proporciona dirección y guía; y controla nuestro intelecto y nuestro corazón, nuestro pensamiento y nuestra actividad, nuestra vida y nuestra conducta. No es de extrañar que la teología haya tenido que esforzarse por ofrecer una definición parcialmente correcta de este rico concepto de la fe. La vida siempre es más misteriosa y compleja de lo que permiten las definiciones. Aun así, no es imposible, en el orden de la redención, dar a la fe el lugar y la importancia que, según la Escritura, merece.

Aquí solo podemos avanzar cuando admitimos que ni la fe ni la conversión son la condición que nos proporciona la salvación. La reconciliación (*καταλλαγή*) no se distingue de la

expiación (ἱλαμος) por el hecho de que mientras que la segunda es objetiva, la primera es subjetiva y objetiva. El contenido del mensaje del evangelio es este: Dios *ha sido* reconciliado; acepta esta reconciliación y cree en el evangelio. La salvación, obtenida objetivamente en Cristo, se aplica y se distribuye individualmente en el llamado interno, y se acepta pasivamente, por parte de los humanos, en la regeneración. Siempre que se produce la regeneración, antes de escuchar la Palabra o al escucharla, como es lógico, precede el acto de creer realmente. “Pues nadie puede escuchar la palabra de Dios para salvación a menos que sea regenerado”.²⁵ Nadie puede acudir a Cristo a menos que el Padre le atraiga (Jn. 6:44; cf. también Ro. 8:7; 1 Co. 2:14; 12:3, etc.). Subrayando la iniciativa divina, la teología reformada llegó a plantearse el sentido estricto de la regeneración como el primer paso lógico en el orden de salvación. Las iglesias reformadas no bautizan a los hijos de los creyentes basándose en una presunta regeneración, pero sí emiten un juicio de caridad al respecto de ellos. La objeción a esta idea de que se pierden la libertad y la independencia se aplica de igual manera a todos, a menos que uno siga la ruta pelagiana y haga que la regeneración dependa totalmente del libre albedrío religioso del individuo. Este es un gran consuelo para los creyentes, sabiendo que sus hijos son recibidos por Dios sin que ellos lo sepan y actúen, sobre todo cuando los niños mueren siendo bebés. Es pertinente que este don se conceda milagrosamente incluso a los bebés, porque hablamos del Dios para quien no hay puertas cerradas, no hay criaturas inalcanzables, no hay corazones inaccesibles. Mediante su Espíritu puede entrar en el ser más recóndito de cada humano, con o sin la Palabra, por medio de la conciencia o sin que medie esta, en la ancianidad o desde el momento mismo de la concepción. La propia concepción de Cristo mediante el Espíritu Santo en el vientre de María es prueba

de que el Espíritu puede, desde ese momento y constantemente, estar activo en un ser humano mediante su presencia santificadora. La vida espiritual de una persona, desde su mismo comienzo, es un don de gracia divino; su continuación hacia la plena regeneración de la persona integral es el mismo don de vida, y prosigue hasta la consumación en la eternidad. Esta doctrina de la regeneración en un sentido restrictivo forma una parte preciosa de nuestra confesión reformada.

La confesión de la regeneración como implantación del principio de la vida nueva tiene un incalculable valor *pedagógico*. Los teólogos reformados nunca han sostenido como dogma incontrovertido que *todos* los hijos del pacto o ni siquiera todos los hijos *elegidos* del pacto han sido regenerados en su primera infancia antes del bautismo o durante este, pero afirman firmemente que semejante renacimiento en la infancia temprana, antes de los años de discreción, *podría* tener lugar. Por consiguiente, sostenían con firmeza la norma de que debemos considerar y tratar a todos los hijos del pacto nacidos y bautizados en la comunión de la Iglesia conforme al juicio de la caridad, como hijos verdaderos del pacto, hasta que debido a su forma de hablar o de andar se haga evidente lo contrario. Este enfoque produce una visión muy diferente de la educación y de la crianza en el entorno de la familia, la escuela y la iglesia.²⁶ También mantiene el vínculo entre naturaleza y gracia; procede desde la realidad del pacto de gracia y del bautismo; cree en la unidad y en el desarrollo orgánico de la vida espiritual; y admite plenamente que Dios no siempre obra la fe y el arrepentimiento en el corazón humano de repente, sino que a menudo les induce a proceder y a desarrollarse gradualmente a partir de la vida implantada, mediante un proceso psicológico y pedagógico.

Este punto de vista encaja con la descripción que hace la Escritura de la fe como don de Dios (Mt. 11:25-27; 16:17; Jn. 1:12-13; 6:44; 1 Co. 12:3; Gá. 1:16; Ef. 1:11; 2:8; Fil. 1:29; 2:13). El medio por el que Dios cumple su consejo se incluye en este. Tanto si lo hace repentina como gradualmente, es el mismo Dios omnipotente de gracia, quien obra tanto el querer como el hacer conforme a su buena voluntad. El Dios que nos hace nuevos es el mismo que hizo existir el mundo. Mediante su Espíritu habita en todo el mundo creado, y por ese mismo Espíritu, como Espíritu de Cristo, está presente en toda la Iglesia y en cada uno de sus miembros. Fortalece y nutre la vida espiritual [de sus hijos] momento tras momento, por el poder de su gracia y la bendición de su Palabra. Los medios que usa Dios incluyen la lectura de la Escritura, el consejo y la amonestación de los padres, la instrucción de los maestros y la predicación pública. La fe y la Palabra de Dios van juntas. La fe proviene del oír, y lo que se oye procede de la Palabra de Cristo (Ro. 10:17).

[456-57] Dado que no existe una fe activa aparte de la Palabra de Dios, debe existir una conexión entre el conocimiento (asentimiento) y la fe. Es un desafío discernir la relación correcta entre ambos. Con demasiada frecuencia, como reacción al intelectualismo, las personas pusieron todo el énfasis en los elementos del sentimiento y de la confianza presentes en la fe que salva, y solo consiguieron que se produjera la reacción opuesta. El estrecho vínculo entre la fe y el conocimiento se evidencia en el uso ordinario de la palabra “fe” en nuestras vidas cotidianas, que comparte características con su sentido religioso tal como demuestra la misma Escritura cuando usa el vocablo hebreo *האמן* y el griego *πιστευειν* en ambos sentidos. La relación entre el conocimiento y la fe es compleja y varía de una persona a otra; hay quienes llegan a Cristo mediante las Escrituras y aquellos otros a quien Cristo lleva a las Escrituras.²⁷ Según la lógica, el conocimiento histórico

precede a la fe, aunque nunca puede producirla por sí solo, dado que la fe que salva es un conocimiento cierto que produce seguridad y certidumbre, y el conocimiento y la confianza van de la mano. El pietismo insistió correctamente en un conocimiento experiencial que se diferenciaba del conocimiento formal del cristianismo; se equivocó cuando habló de una verdad espiritual diferente, superior, que separaba de la verdad histórica. Desde buen comienzo, la Reforma defendió la necesidad de una fe personal, salvadora, que incluía la verdad histórica. Calvino se refería a ella como “el conocimiento firme y seguro de la benevolencia de Dios para con nosotros, fundamentado en la verdad de la promesa dada libremente en Cristo, ambas cosas reveladas a nuestras mentes y selladas en nuestros corazones, ino en nuestras mentes!, por el Espíritu Santo”.²⁸ Por lo tanto, mientras que la fe histórica puede preceder a menudo en el tiempo a la fe salvadora y, como tal, tiene un innegable valor pedagógico, el “conocimiento firme y seguro”, tal como lo expresó Calvino con conocimiento de causa, de la gracia de Dios en Cristo, más todas las verdades de la salvación son el fruto, o más bien el contenido, de la verdadera fe salvadora, y puede considerarse completo. La Escritura no solo alterna “creer” con “conocer” (Jn. 6:69; 7:3-4; 1 Co. 1:21; 2 Co. 4:6, etc.), sino según la definición de Calvino la fe *general* (la promesa central de salvación en Cristo) y la fe *especial* (*fides specialis*, fe en la benevolencia divina hacia nosotros) se encuentran orgánicamente interrelacionadas; la fe salvadora es un acto único que conoce y acepta a Cristo con las prendas de la Escritura, “vestido de su evangelio”,²⁹ y esto elude tanto un árido racionalismo como un falso misticismo. La fe cristiana no es otra cosa que la seguridad de que “la fe eterna de nuestro Señor Jesucristo, quien creó el cielo y la tierra partiendo de la nada y que todavía los gobierna mediante su consejo y su providencia eternos, es

nuestro Dios y Padre debido a Cristo, su Hijo” (Catecismo de Heidelberg, respuesta 26).

Habiendo aceptado la definición de Calvino, la teología no se detuvo en ese punto, porque en la práctica no era adecuada. Para no confundir el “conocimiento” (*cognitio*) de la fe salvadora con el “conocimiento” (*notitia*) y el “asentimiento” (*assensus*) de la fe histórica, y arriesgarse así a volver al concepto católico romano de la fe,³⁰ se hizo necesario hacer una distinción clara entre el conocimiento (*cognitio*) de la fe salvadora y el conocimiento (*notitia*) de la fe histórica. Pero esto, a su vez, provocó la antigua polaridad de corazón frente a mente, y volvió problemática la seguridad de la fe al hablar de ella como solo conocimiento (*cognitio*), pero también (y por lo tanto especialmente) como seguridad (*fiducia*). De este modo, el conocimiento fue arrumbado al fondo y condujo a una multitud de distinciones posteriores en el área de la propia seguridad.

Aunque hacer distinciones no tenía nada de malo por sí mismo, pronto indujo a la gente a considerar estos dos actos de fe como consecutivos en el tiempo, a insertar la práctica del autoexamen entre la adquisición de refugio y la confianza segura, y a considerar las distintas actividades de la fe como etapas en el proceso de creer. Al aceptar esas etapas [se produjo la tendencia] a dividir a los creyentes en grupos, a cada uno de los cuales (en la aplicación de los sermones y en la literatura devocional) había que abordar luego por separado. En resumen, la restauración que hizo la Reforma de la naturaleza religiosa de la fe conllevó el descubrimiento de que la fe es algo bastante diferente del asentimiento de las verdades religiosas. La visión profunda de que la verdadera fe es una fe especial (que tiene como objetos la persona de Cristo y la benevolencia de Dios para nosotros), fue dejando cada vez más claro que la fe no era un elemento simple, sino un fenómeno tremendamente

complejo. Incluía el intelecto y la voluntad, y se enraizaba en dos facultades e incluía muchas propiedades. Era conocimiento en el intelecto, acuerdo en la voluntad, amor, deseo, gozo.³¹ En ella convergen diversas actividades, aun si las personas, por lo general, las limitan a conocer, asentir y confiar, o incluso si uno otorga el lugar central a la recepción de Cristo.³² La fe que salva no es “una disposición simple, sino compuesta, que no se puede contener bajo un solo encabezado”.³³

Por consiguiente, se nos induce a seguir a Comrie cuando habla primero del hábito o la disposición de la fe (*habitus fidei*) mediante los cuales se nos incorpora a Cristo; las iglesias de la Reforma, siguiendo la Escritura, fueron hablando cada vez más de la fe como la relación nueva, normativa, espiritual y comprehensiva en la que Dios antes que nada (en regeneración o fe habitual) nos dirige a sí mismo, y nosotros, con todas nuestras capacidades (en la fe actual) nos dirigimos a Dios. Nuestra relación con Dios (creer, confiar, amar, dar gracias y servir al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien es eterno, omnipotente, lleno de gracia y de misericordia) no es cuestión de *vista* sino de *fe*, una fe que un día se convertirá en vista cuando veamos a Dios cara a cara.

Ahora bien, si esta es la naturaleza de la fe que salva, no importa mucho si uno la describe como conocimiento o como confianza, o como ambas cosas en conjunción; el conocimiento (*cognitio*) tal como lo entiende Calvino incluye la confianza (*fiducia*), y a su vez la confianza no es posible sin conocimiento. La mera yuxtaposición o conexión mediante las palabras “no solo, sino también” (Catecismo de Heidelberg, P&A 21) no basta para describir la interrelación orgánica entre ellas. Lo que cuenta es la recepción de Cristo, una aceptación personal, no de una doctrina, sino de la persona de Cristo tal como se nos presenta en el evangelio. La verdadera fe, en resumen, es el

gran beneficio del pacto de gracia por el que somos incorporados a Cristo y lo aceptamos con todos sus beneficios. La fe no es otra cosa que la aceptación subjetiva, personal (pasiva en la fe habitual, activa en la fe actual) de Cristo junto con todos sus beneficios, y lleva consigo su propia certidumbre. Es lo opuesto a la ansiedad (Mt. 6:31; 8:26; 10:31), el temor (Mr. 4:40; 5:36), la duda (Mt. 14:31; 21:21; Ro. 4:20; Stg. 1:6) y la preocupación (Jn. 14:1). Es una confianza ilimitada (Mt. 17:20), la seguridad (ὑποστασις) y la convicción (ἐλεγχος) de las cosas invisibles (He. 11:1). Negar la posibilidad de la certeza, como hace Roma,³⁴ es un error tan grande como el del pietismo nomístico, que buscaba la seguridad por la vía de la introspección continua y prolongada y en el angustioso autoexamen, aliviados solamente por revelaciones extraordinarias ocasionales. La fe, debemos insistir, es más que el “desnudo asentimiento” e incluye la certeza; la certeza no es un aditivo externo a la fe, sino que es en principio integral a ella desde buen comienzo. No se consigue al mirarnos a nosotros mismos, sino al apartar la vista de nosotros y centrarla en Cristo, y se fundamenta en las promesas de Dios, no en las experiencias cambiantes o en las buenas obras imperfectas.

Sin duda que de vez en cuando, en el corazón del creyente surgen dudas y temores (Mt. 8:25; 14:30; Mr. 9:24), y estos siguen siendo una lucha en la vida del cristiano, una lucha en la que la victoria solo se obtiene al aferrarse a las promesas ciertas de Dios.³⁵ Por consiguiente, los diversos actos de fe, como conocer, asentir, confiar y demás, actos que a su vez deben distinguirse de los frutos de la fe o de las buenas obras, no son pasos o etapas de la fe que se suceden unos a otros en el tiempo, sino actividades que por sí solas, y en conexión unas con otras, pueden ser débiles o fuertes dependiendo de si somos niños en Cristo o santos más maduros. De modo que la fe es y

sigue siendo, por su propia naturaleza, esencialmente la misma que fue en los días del Antiguo y del Nuevo Testamento: una confianza ilimitada e incondicional del corazón en las riquezas de la gracia de Dios en Cristo, creer contra esperanza (Ro. 4:18), la seguridad de las cosas que se esperan y la convicción de las cosas que no se ven (He. 11:1), una confianza bien fundamentada de que con Dios todas las cosas son posibles (Mr. 10:27; 11:23-24), que aquel que levantó a Cristo de entre los muertos (Ro. 4:24; 10:9) aún resucita a los muertos, aún salva a pecadores y sigue haciendo que existan las cosas que antes no existían (4:17).

LA CONVERSIÓN Y EL ARREPENTIMIENTO

[458] La nueva vida implantada en la regeneración produce, en relación con el intelecto, la fe, el conocimiento y la sabiduría; en relación con la voluntad, la conversión y el arrepentimiento. En un sentido amplio, la conversión incluye todos los cambios religiosos mediante los cuales alguien rompe con hábitos y prácticas pecaminosas y entra en un camino de virtud. Dios no ha dejado a nadie sin testimonio de sí mismo, sino que a través de la naturaleza y de la historia, el corazón y la conciencia, hace un llamado “real” [mediado por las cosas] que mantiene viva la conciencia religiosa y moral entre todos los pueblos. Aunque supriman la verdad de Dios mediante su maldad, y por lo tanto se vuelvan inexcusables (Ro. 1:18 y ss.), todos los humanos tienen una conciencia más o menos aguda del pecado, la culpa y el castigo, y de la ley moral que están obligados a seguir (Ro. 2:14-15). Esta consciencia entre los gentiles ha conducido a conclusiones profundas sobre el alma humana. Por ejemplo, en su personificación gráfica de las Furias, Esquilo captó bien el arrepentimiento, el pesar y los remordimientos que vienen tras un acto pecaminoso: “Es su propio acto de maldad, su propio terror, lo que los

atormenta más que cualquier otra cosa; cada uno de ellos se ve acosado y llevado a la locura por su propio crimen; sus propios pensamientos malvados y los aguijones de la conciencia le aterran”.³⁶ También existe la consciencia de que la clave para la conversión y la vida virtuosa es el conocimiento de uno mismo, así como la consciencia de que este es increíblemente esquivo y difícil de obtener. Por consiguiente, el conocimiento de uno mismo, junto con el remordimiento y la confesión, es el primer paso en el camino hacia la mejora personal, pero “la penitencia nunca llega tarde”.³⁷

No solo el cristianismo, sino todas las religiones y sistemas, obtienen influencia mediante las conversiones que producen, los cambios que introducen en las ideas, las disposiciones y los actos de las personas. Algunas conversiones son más religiosas, otras más éticas, otras más intelectuales o estéticas, pero todas están de acuerdo en que las vidas de las personas se organizan en torno a un nuevo centro de ideas, y que las almas empiezan a sentir interés por cosas que antes no conocían, que pasaban por alto o menospreciaban. Dado que los cambios como este se encuentran en todas las religiones y en personas que hallan “el nuevo nacimiento espiritual” al adoptar nuevas filosofías o descubrir nuevas obras escritas,³⁸ la psicología de la religión incluyó la conversión religiosa en una lista más larga de “cambios de personalidad”. No obstante, como antídoto contra este allanamiento de todas las diferencias, hemos de tener en cuenta que la conversión tiene un significado específico y pertenece a la esfera de la religión. La psicología de la religión no puede penetrar hasta la naturaleza esencial de la conversión, y su compromiso con la “ausencia de presuposiciones” no le ofrece ningún criterio por el que pueda discernir y distinguir los fenómenos psicológicos que categoriza como conversión. Aquí la

Escritura, y esto es muy importante, ofrece un concepto muy específico y claro de la conversión.³⁹

Podemos empezar con las palabras que se han traducido a nuestro propio idioma como “arrepentimiento” o “conversión”, pero también debemos estudiar los ejemplos instructivos de la Escritura. Las palabras más frecuentes usadas en el Antiguo Testamento son נָחַם (*nāham*) y שׁוּב (*šûb*). La primera (נָחַם) significa sentir algo, sentir pena, arrepentirse, y se usa con referencia a personas (Jue. 21:6, 15; Job 42:6; Jer. 8:6; 31:19), pero sobre todo a Dios (Gn. 6:6-7; Éx. 32:12, 14; Dt. 32:36; Jue. 2:18, etc.). La otra palabra (שׁוּב) significa volver, darse la vuelta, retroceder, y se usa metafóricamente con el sentido de apartarse de alguna actividad como el pecado (1 R. 8:35), la iniquidad (Job 36:10), la transgresión (Is. 59:20), la maldad (Ez. 3:19) o las obras malas (Neh. 9:35, etc.). La dirección a la que entonces se vuelve una persona se indica mediante la preposición אֶל (*‘el*, hacia). Sin embargo, la palabra שׁוּב no está restringida a lo que los dogmáticos llaman “conversión”; se aplica a Dios cuando se aparta de su ira (Éx. 32:12) y a Israel cuando se aleja del Señor y se vuelve a los ídolos (Jos. 22:16, 18, 23; Jue. 2:19). Es en la literatura profética donde la palabra שׁוּב adquirió un sentido cada vez más ético-religioso. Sin embargo, el regreso prometido por los profetas no era meramente local y temporal, sino que tenía que ir acompañado (y lo haría) por una conversión en un sentido ético-religioso (que coincidiría con él), un cambio de corazón y de vida. Ambos sentidos pueden apreciarse en pasajes como Isaías 10:21; Jeremías 31:21, 46:27; Oseas 6:1; 14:7; y Zacarías 9:12, y a menudo resulta difícil discernir si se denota el primer sentido o el segundo. Una cosa está clara: las personas necesitan un cambio total, no solo externo, sino también interno. Lo que Dios requiere es un corazón contrito y humillado (Sal. 51:17); una conversión de todo el corazón (Jl. 2:12). No solo exige esto, sino que

también lo promete y lo concederá un día, en los tiempos del nuevo pacto (Jer. 31:31 y ss.; Ez. 36:25 y ss.; Zac. 13:1; Mal. 4:6). Después del Exilio surgió una tendencia nomista que abandonó esta línea de pensamiento profético y cada vez entendió más la conversión como una obra que tenía que compensarse y expiarse mediante actos de penitencia por los pecados cometidos anteriormente. Al obtener la restauración mediante la compleción de la penitencia, las personas podían volver a acumular méritos que les daban derecho a una recompensa aquí o en el más allá.⁴⁰

[459-61] Contra la externalización de la conversión, Juan el bautista y Jesús llegaron y exigieron *μετανοια* (*metanoia*, arrepentimiento). Como *שוב* y *זחם*, *μετανοια* denota algo más allá de la conversión ético-religiosa, y en griego ordinario ya tenía el sentido de estar arrepentido y de romper con el pasado y volverse a una vida mejor. En la Septuaginta, *שוב* solía traducirse como *ἐπιστρέφειν* (*epistrefein*), que también aparece en el griego cotidiano y en el del Nuevo Testamento en un sentido moral (metafórico). Entre *μετανοια* y *ἐπιστρέφειν* hay ciertamente una diferencia: la primera palabra acentúa el cambio interior de la mente que incita a una persona a apartarse de su pasado pecaminoso, mientras que la segunda se centra en la nueva relación en la que, como resultado de ese cambio mental, la persona se manifiesta externamente. El verbo *μεταμελεσθαι* (*metameleszai*, arrepentirse) aparece unas pocas veces en el Nuevo Testamento (Mt. 21:29, 32; 27:3; 2 Co. 7:8; He. 7:21). Debemos recordar que estos términos bíblicos para lo que llamamos arrepentimiento o conversión no se definen lógicamente o dogmáticamente, sino que se usan de diversas maneras en un sentido más amplio o más restringido. Ciertamente, la doctrina de la conversión no se basa exclusivamente en estos pasajes en los que aparecen esas palabras, sino que se fundamenta en todo lo que la Escritura nos dice al

respecto del estado natural de la humanidad y la necesidad, el carácter, el modo y el fruto del cambio de rumbo religioso y moral de los humanos. Jesús dice a Nicodemo que debe “nacer de nuevo” (Jn. 3:3, 5, 8), y Pablo implica lo mismo cuando nos dice que debemos ser crucificados, enterrados y, sobre todo, resucitados a una nueva vida en Cristo (Ro. 6:3 y ss.; Gá. 2:19-20); desprendernos del viejo yo y revestirnos del nuevo (Ef. 4:22-24; Col. 3:9-10); hacer morir nuestra naturaleza terrenal (Col. 3:5); caminar según el Espíritu (Ro. 8:4); estar vivos para Dios en Cristo Jesús (6:11), y ofrecer los miembros de nuestros cuerpos a Dios como instrumentos de justicia (6:13, etc.).

La Escritura también distingue entre diversos tipos de arrepentimiento. En 2 Corintios 7:10 Pablo se refiere a una tristeza santa que provoca arrepentimiento para salvación y no deja remordimientos, y una tristeza terrenal que es superficial, caracterizada por remordimientos a corto plazo, no arraigados profundamente en el corazón, y que produce la muerte. Puede provocar incluso un remordimiento culpable que es arrollador, pero en absoluto santo. La carrera de pecado de algunas personas queda interrumpida debido a la adversidad, una catástrofe o una muerte, e incluso se ve afectada por la predicación de la ley o del evangelio (Mt. 13:20-21), pueden unirse a la Iglesia y participar en su medio de gracia, pero pronto vuelven a una vida que es hostil a Dios. La Escritura también nos ofrece numerosos ejemplos (1 R. 21:27; Hch. 8:9 y ss.; 1 Ti. 1:19-20; 2 Ti. 2:17; 4:10); y los muchos que, incluso en el periodo apostólico, “salieron de nosotros, pero no eran de nosotros” (1 Jn. 2:19) y negaron al Maestro, que les había comprado (2 P. 2:1).

Todos estos se encuentran muy lejos de la verdadera conversión, que nace de una tristeza santa e incluye una profunda antipatía por el pecado propio, acompañada de un alejamiento claro del pecado y una búsqueda positiva de

Dios y de su ley (2 Co. 7:10). Dios la exige, pero, lo que es igual de importante, la concede gratuitamente y conduce infaliblemente a la salvación. La Escritura proporciona también muchos ejemplos y testimonios de este arrepentimiento genuino (2 R. 5:15; 2 Cr. 33:12-13; Mt. 3:6; 9:9; [Mr. 2:14]; Lc. 19:8; 23:42; Jn. 1:46 y ss.; 4:29, 39; 9:38; Hch. 2:37 y ss.; 8:37; 9:6 y ss.; 10:44 y ss.; 16:14, 30 y ss.; etc.). El denominador común en todas estas historias es un cambio de mente interno que induce a la reflexión sobre el pasado de pecado del individuo a la luz del rostro de Dios; que conduce al pesar, el remordimiento, la humillación y la confesión de pecado; y que es, tanto interna como externamente, el principio de una nueva vida religioso-moral. Pero también existe una diversidad de circunstancias y de medios por los que se produce la conversión. Para los judíos, que conocían el Antiguo Testamento, las dilatadas demostraciones de la Escritura (Hch. 8:35; 17:3; 18:28) sirven como el medio que les señala a Cristo. Los judíos no tenían que aprender a servir a otro Dios, sino a reconocer a Jesús como el Mesías; los gentiles, sin embargo, tenían que apartarse de las cosas vanas y acudir al Dios vivo (Hch. 14:15; 15:19; 26:20; 1 Ts. 1:9), y romper por completo con sus vidas religiosas y morales anteriores.

Aun así, los creyentes no son perfectos ni carecen de pecado (Stg. 3:2; 1 Jn. 1:8), y necesitan todavía “volverse” cuando caen en el pecado. De modo que ¿deberíamos hablar de la “conversión” de los creyentes? En el Nuevo Testamento, la conversión siempre se aplica a aquellos que, habiendo sido criados como judíos o gentiles, se incorporaron a la Iglesia mediante el bautismo como señal y sello de la conversión. El Nuevo Testamento no contiene la historia de la Iglesia establecida, pero cuenta la historia de su fundación en el mundo que se conocía entonces. En el curso de la historia de la Iglesia, en algunos casos fue necesario hablar de la conversión de los creyentes cuando

cayeron en un grave pecado. Al principio, la predicación del evangelio produjo un cambio tan impactante que incluso los incrédulos paganos dieron fe de él. A los catecúmenos se les instruía en el contenido de la fe y del estilo de vida cristianos. A medida que el bautismo se convertía en la señal reconocida del perdón y surgía la creencia de que el sacramento solo perdonaba retroactivamente los pecados cometidos antes del bautismo, muchas personas lo posponían lo máximo posible. Con el establecimiento de la Iglesia, y dado que la mayor parte de su crecimiento provenía de dentro, esta postergación se volvió prácticamente imposible, y el bautismo de niños se convirtió en la norma. Así, los pecados cometidos después del bautismo se volvieron un problema y causaron mucha consternación. Se hicieron intentos por distinguir entre los pecados graves (de los que supuestamente los cristianos estaban exentos) de otros más leves, que eran más fácilmente perdonables. En ocasiones hubo movimientos perfeccionistas que intentaron imponer un riguroso moralismo a los miembros de la Iglesia, impidiendo que los que habían caído en el pecado volvieran a ella. Prevaleció una actitud más tolerante, conduciendo al juicio de que era posible al menos una conversión adicional.⁴¹

Con el paso del tiempo, al tener que asimilar los lapsos durante épocas de persecución y las dificultades para distinguir entre pecados mortales y veniales, el rigor excesivo se vio reemplazado por un sistema de penitencia más humano, propugnado sobre todo por monjes como Casiano y papas como Gregorio. Este comenzaba con la confesión del pecado delante de Dios en soledad, pero a medida que se abría paso la idea de que uno tenía también que *hacer* penitencia, las distinciones se multiplicaron,⁴² y la Iglesia, por medio de sus sacerdotes y sus obispos, fue sacramentalmente la vía por la que Cristo emitía la gracia del perdón. Ahora era el sacerdote quien escuchaba la

confesión voluntaria e imponía la penitencia que podía cubrir la ofensa de los pecados veniales. Aunque el sacerdote podía dar la absolución, los pecadores seguían obligados a cumplir la penitencia que el sacerdote les imponía. Este progreso se vio respaldado por la traducción de los términos griegos *μετανοια* y *μετανοειν* por “penitencia” y “hacer penitencia”. En tanto en cuanto una penitencia no podía cumplirse plenamente en esta vida, el déficit debía compensarse en el más allá por medio del sufrimiento en el purgatorio. Al final, este enfoque condujo a la práctica corrupta de las indulgencias, por la cual una penitencia impuesta podía aumentarse o reducirse mediante la intercesión y los méritos de otra persona. A partir del siglo XI, las indulgencias se multiplicaron y se convirtieron en un negocio mediante el que el papado enriqueció sus arcas. En Trento, la Iglesia católica romana condenó los abusos que se infiltraron en la venta de indulgencias, pero mantuvo firmemente el uso de estas por considerarlas “tremendamente salutíferas para el pueblo cristiano”.⁴³

Al respecto de este sacramento católico romano de la penitencia, debemos tener en cuenta que las indulgencias como “obra de satisfacción” (*satisfactio operis*) no conceden la absolución del castigo eterno; esta ya la ha procurado Cristo y se concede al penitente después de “la contrición de corazón” (*contritio cordis*) y “la confesión de los labios” (*confessio oris*). Esta “obra de satisfacción” consiste solo en soportar el *castigo temporal* que merece el pecado, que se podía reducir por medio de una indulgencia.⁴⁴ Sin embargo, estas distinciones sutiles solían ser ignoradas por los creyentes ordinarios, y la práctica de las indulgencias, junto con la elaborada casuística generada por la distinción entre contrición y atrición (contrición imperfecta) en el sistema sacramental católico romano⁴⁵ tendió a dar la impresión de que uno se salvaba al hacer penitencia.

Sin embargo, incluso aparte de la piedad popular, la teología católica romana considera la penitencia una parte esencial del *poder* sacramental de la Iglesia; el sacerdote no es solo el testigo de la confesión de un creyente delante de Dios, sino también el dispensador autorizado de los beneficios del perdón adquiridos por Cristo mediante la fórmula declarativa *Absolvo te* (“Te absuelvo”).⁴⁶ La absolución pronunciada en el sacramento de la penitencia es absoluta, aunque se emite dando por hecho “la satisfacción temporal que aún debe hacerse”.⁴⁷ Por este motivo “la obra de satisfacción” no pertenece a la esencia del sacramento, sino a su totalidad.

El sistema penitencial católico romano culminó cuando la penitencia se incluyó entre los siete sacramentos. El santo sacramento de la penitencia es un segundo bautismo, pero “un bautismo laborioso”, el único remedio para aquellos que debido a un pecado mortal han perdido la gracia santificadora que recibieron en el bautismo. También es beneficiosa para aquellos que han cometido pecados veniales y, por lo tanto, debe practicarla al menos una vez al año cada creyente, conforme al canon del IV Concilio Laterano.⁴⁸ La penitencia también se distingue del bautismo en que en el primero el sacerdote también funciona como juez. Escucha la confesión, toma nota de los pecados cometidos y, con la ayuda de libros penitenciales, estipula la penitencia adecuada y, con la expectativa de que el penitente sobrellevará esas penas voluntaria y completamente, pronuncia un perdón formalmente absoluto. Así, dentro del catolicismo romano, el sacramento de la penitencia es un tribunal espiritual, y el acto del sacerdote es un acto judicial.⁴⁹

[462] En la práctica, las consecuencias de este sistema judicial-sacramental son que los laicos se mantienen permanentemente (al menos hasta la hora de su muerte) dependientes del sacerdote para su salvación. Entonces son

posibles dos resultados personal-prácticos: *o bien* los creyentes se resignan a una evaluación superficial de sus pecados y atesoran una falsa sensación de seguridad al realizar sus deberes penitenciales para la absolución, *o bien* se atormentan con miedo e incertidumbre acerca de su salvación. Por el contrario, la Reforma rechazó el complejo sistema sacramental de Roma y entendió la salvación como una acción doble, morir a uno mismo y resucitar a Cristo en una vida de obediencia.⁵⁰ Lutero redescubrió el sentido escritural de *μετανοια* como arrepentimiento y perdón de los pecados. Todo esto era un don de la gracia, la aplicación al creyente de la obra consumada de Cristo. La verdadera conversión es un asunto ético-religioso que involucra a la persona integral en un alejamiento del pecado y hacia Dios. Resulta útil destacar que algunas veces en la Escritura la conversión tiene un significado más amplio, y en otras ocasiones más limitado. A veces incluye la regeneración, la fe y la renovación total de la persona, y a veces la fe se distingue claramente de ella. Según el caso, la conversión se produce al principio de la nueva vida, pero también en la progresión y en la restauración de esta. Otras veces el cambio interno de pensamiento y de cosmovisión está en primer plano (como en la palabra *μετανοια*); en otras, el acento recae sobre el giro radical externo que es el resultado y la manifestación (como en la palabra *ἐπιστροφή*). Al principio, la teología reformada hizo una distinción entre *μεταμελεια* (*metameleia*) y *μετανοια* (*metanoia*), entre penitencia y conversión, no solo en grado, sino también en principio y en esencia. De esta manera, el concepto de conversión se definió al menos en una dirección: no se produce antes de la nueva vida y aparte de ella, sino dentro de ella, procede de la fe y nace de la regeneración (en el sentido más restringido). Con el tiempo, el conflicto con los anabaptistas y con los remonstrantes planteó preguntas sobre la fe y sobre la conversión.

Para abordar estas inquietudes, los teólogos reformados hicieron una distinción entre la disposición (*habitus*) de la fe y el acto (*actus*) de esta, y de igual manera entre la disposición hacia la conversión y la conversión fáctica. “Pues la gracia de la conversión es doble: habitual y actual. La primera es aquella mediante la que un humano es regenerado por el poder del Espíritu Santo o recibe los poderes de la fe y el amor. La segunda es aquella mediante la cual la persona ya regenerada, con la ayuda de la Palabra de Dios y de su Espíritu, ejerce esas potestades en las actividades de creer y de amar.”⁵¹ Los reformados consideraban que la conversión habitual (*conversio habitualis*) era una disposición infundida (no adquirida), atribuida exclusivamente a la gracia regeneradora de Dios; los remonstrantes invirtieron el orden y consideraron la conversión factual como un producto sinérgico de la gracia cooperante y el libre albedrío humano. Por este motivo, la conversión adquirió gradualmente un lugar definido en el entendimiento reformado del *ordo salutis*. Es más que un arrepentimiento motivado por la ley, y también es diferente de la regeneración en el sentido restringido. Al mismo tiempo, como la “primera conversión factual” (*conversio actualis prima*) se distinguía también de la “conversión continua” (*conversio continua*) que se produce todo a lo largo de la vida cristiana, así como de la “segunda conversión factual” (*conversio actualis secunda*), que de nuevo es necesaria en el caso de los creyentes tras un periodo de anomalía y de alejamiento de la fe o después de un periodo de decadencia en la vida espiritual del individuo.

LA MORTIFICACIÓN Y LA VIVIFICACIÓN

Los reformados también se diferenciaron de las concepciones luteranas de la conversión. Según la teología luterana, la conversión consiste en tres partes: contrición, fe y buenas obras; con “contrición” se entienden los terrores

de la conciencia inducidos por la ley que la fe, como seguridad de la gracia de Dios en Cristo, aplaca mientras produce paz mental y reposo para el alma. Aquí la dificultad radica en que parece haberse perdido el vínculo orgánico entre las tres cosas; la contrición no siempre lleva a la fe, y no queda claro cómo la nueva obediencia procede de ella.⁵² Siguiendo a Calvino, la teología reformada situó la penitencia (*poenitentia*) fuera de la experiencia cristiana, y la plena conversión (*resipiscentia*) dentro de ella. La fe no se incluía en la conversión, sino que era distinta a ella, y ambas se concebían como fruto de la regeneración. En consecuencia, la fe estaba especialmente relacionada con la justificación y la conversión con la santificación, de modo que la conversión (*resipiscentia*) adquirió, además de un sentido religioso, también un significado eminentemente ético.⁵³ Para definir la conversión, Calvino, basándose en Romanos 6, no usó el lenguaje de la contrición y de la fe (con o sin buenas obras), sino que habló de hacer morir al viejo yo (mortificación) y de dar vida al nuevo yo (vivificación); en este ámbito le siguieron numerosos teólogos reformados, entre ellos Ursino en su catecismo y su comentario (*Explicaciones*). A medida que los términos se iban refinando más, fue necesario distinguir más claramente entre la mortificación y la vivificación como partes de la regeneración y aspectos de la conversión. En el primer sentido son exclusivamente actos de Dios en los que el humano es pasivo; pero si el hacer morir y el llevar a la vida son aspectos de la conversión factual (*resipiscentia*), son actividades de la persona que ha sido regenerada por el Espíritu de Dios y ha sido imbuida con las virtudes de la fe y el amor.⁵⁴

Según esta forma de ver las cosas, la conversión como “primera conversión factual” (como se considera aquí [en orden] tras la regeneración en un sentido restringido, junto a la fe y en conexión con ella, y [en orden] antes de la

justificación), es la actividad de la persona regenerada mediante la cual uno aprende a conocer, aborrecer el pecado y huir de él como se manifiesta en su verdadera naturaleza, regresa con una humilde confesión a Dios como Padre en Cristo, y procede con corazón alegre a andar por sus caminos. Se incluyen la iluminación del intelecto, mediante la que uno aprende a conocer el pecado en su verdadero carácter, dolor, tristeza, remordimiento y vergüenza, confesión humilde, aborrecimiento del pecado y decisión consciente y firme de huir de él, el gozo sincero en Dios por medio de Cristo, el deseo genuino y el amor por vivir en conformidad con la voluntad de Dios, en todas las buenas obras. Por lo tanto, la conversión genuina no consiste en un acto secundario de mejora moral de uno mismo, ni en romper con algún pecado flagrante y adaptarse a la virtud. Se trata de una inversión absoluta de la forma de vivir, una ruptura fundamental con el pecado. La verdadera conversión abarca toda la persona: la fe y el arrepentimiento nacen de la regeneración; ambas se arraigan en el corazón. Pero mientras que la fe tiende a trabajar desde allí hacia la faceta de la conciencia y se apropia de la gracia perdonadora de Dios en Cristo, la conversión ejerce su actividad más en la esfera de la voluntad, y la aparta del mal y encamina hacia el bien. Sin embargo, de igual modo que el intelecto y la voluntad comparten una raíz común en el corazón de una persona, con la fe y la conversión sucede lo mismo. Se encuentran coherentemente interrelacionadas y se respaldan y fomentan recíprocamente.

[463] Aunque la verdadera conversión es siempre la misma en su esencia, al respecto de la forma y el momento en que se produce hay todo tipo de diferencias. Cuando el cristianismo aparece primero en un lugar, introducir cambios importantes al respecto de la religión y la costumbre del pasado de cada uno requiere un gran

sacrificio y compromiso por parte del individuo. Dado que habitualmente esta transición no proporciona honor ni ventaja alguna, hay poco peligro de que las personas se bauticen y se incorporen a la Iglesia por sus propios motivos ocultos. Aunque desde el principio ya hubo paja entre el trigo, la conversión (ἐπιστροφή) era generalmente una señal clara y una prueba de un cambio de pensamiento interno (μετανοία). Sin embargo, cuando la Iglesia adquiere status, privilegio y poder, los motivos para convertirse pueden incluir otras consideraciones humanas que son menos honorables. Tanto si uno se plantea la aceptación de la fe en el campo de las misiones o la llegada a la consciencia entre los hijos de la Iglesia, es un error prescribir un solo patrón normativo. Es un error obligar a las personas a seguir un único modelo o apresurar la obra del Espíritu en la vida de una persona. La Biblia solo exige que el arrepentimiento por el pecado sea genuino y que la persona busque de todo corazón el favor divino. Uno no tiene por qué saber la hora exacta de su conversión; debe buscar la enmienda genuina de su vida. Al respecto de los hijos de los creyentes, debemos ser conscientes de la tentación de dar la fe por hecho; por este motivo las protestas revivalistas y pietistas de los siglos XVII a XIX reaccionaron legítimamente contra la indiferencia de las iglesias establecidas. Sin embargo, convertir esta protesta en un sistema y exigir para todo el mundo una “lucha penitencial” y un “enorme progreso”, un periodo de temor y de desesperación y una experiencia posterior y repentina de paz y de gozo, supone cuestionar la promesa de Dios en su pacto y debilitar el significado del bautismo; significa cerrar los ojos al poder de la tradición, a la obra constante y silenciosa de la familia cristiana, a la actuación misteriosa e íntima del Espíritu de Dios en el corazón. Arrebata su significado a la escuela y a la educación en general y, al centrarse en una crisis repentina, una emoción intensa o un giro consciente, otorga un

carácter antinatural a la crianza cristiana, haciendo que los niños sientan ansiedad, temor y caigan en una introspección inquieta. A los hijos de los creyentes hay que considerarlos, y hay que tratarlos, como herederos de la promesa hasta que demuestren claramente lo contrario por su manera de hablar y de actuar.

Si somos conscientes de que durante la pubertad los niños pasan por una crisis que tiene una importancia trascendental para su desarrollo físico, mental y espiritual mientras pasan de la dependencia a la independencia y a la libertad,⁵⁵ no deberíamos pensar que la “conversión” de los hijos de creyentes es innecesaria, redundante o inútil. Cuando los hijos que nacieron y se bautizaron en el pacto de la gracia entran en los años de la discreción, tienen que responder a su bautismo y a su nueva obediencia a la que este les obliga y para la que los amonesta. Que esto suceda durante los años de una crisis general en su desarrollo debería inducirnos a apreciar más los rituales y las ceremonias que celebran la llegada de “la mayoría de edad”. Hasta los paganos reconocen esa importancia al sujetar a los chicos y chicas a pruebas que, mediante las ceremonias solemnes, les inducen a pasar a la siguiente fase de sus vidas.⁵⁶ Por lo general, las iglesias cristianas han fijado en este periodo la primera comunión o confirmación, la confesión pública, la admisión en la Cena del Señor o la recepción de la membresía plena. Es un error intentar hacer esto mediante esfuerzos artificiales para provocar semejante crisis a base de actividades religiosas a una edad demasiado temprana. Tenemos que conocer y estimular con gran sensibilidad el desarrollo espiritual de los niños, contar con la naturaleza de la infancia y no exigirle lo que solo puede desarrollarse a una edad más avanzada; dejar mucho a la guía oculta y silenciosa del Espíritu Santo. El reino de los cielos no se manifiesta de forma espectacular, sino que es como una semilla de mostaza que

brota y crece (Mr. 4:27). La adolescencia es la época cuando suele pasar esto; hasta ese punto, uno puede decir que “la conversión es un fenómeno distintivamente adolescente”.⁵⁷ El respeto de la diversidad en la conversión se basa en respetar los diversos estímulos, ocultos y sorprendentes, del Espíritu Santo. Quizá no infiramos la autenticidad o la falsedad de la conversión partiendo de una gama de sentimientos intensos y de incidentes extraños o bien de la ausencia de estos. Buena parte de esto depende de la crianza y el entorno, la naturaleza y la disposición, la vida y el trabajo. El pecado es tan multiforme que todo el mundo tiene un pecado favorito del que necesita verse libre; el evangelio está tan lleno de riquezas que en un momento puede iluminar y consolar a un buscador de la salvación con una verdad y poco después con otra. Lo único que podemos decir es que la sustancia de la conversión genuina siempre consiste en odiar el pecado y apartarse de él, así como en un amor sincero por Dios y por su servicio.

[464] De estos dos aspectos de la conversión, en ocasiones se enfatiza uno y a veces otro. Hay cristianos que rechazan la oferta universal de la gracia y no quieren tener nada que ver con predicar el evangelio a los inconversos. Lo único que les exponen son las exigencias y las penas de la ley, y describen la condenación infernal y eterna que les espera en su estado irredento. Cuando las iglesias protestantes entraron en decadencia, el pietismo y el metodismo aprovecharon la proclamación del juicio para despertar a las almas dormidas, haciéndolas clamar por la salvación y la misericordia. Tristemente, partiendo de esto algunos pensaron que la tristeza *tenía que* preceder al estado de gracia, lo cual creó a muchos cristianos que habitualmente se quejan de sus pecados, pero casi nunca experimentan el gozo profundo en Dios por medio de Cristo ni llegan nunca a una vida de gratitud. En otros casos, el deseo de sustituir la enfermedad crónica de la indiferencia

por una crisis aguda condujo a la intensidad emocional, dando origen a las convulsiones y la histeria, grandes alaridos y gritos, exclamaciones gemebundas y sonidos ininteligibles, un aluvión de lágrimas alternadas con danza y saltos de júbilo. Aunque esto agradó inmensamente a muchos (a Wesley y a Whitefield, por ejemplo), Jonathan Edwards distinguió cuidadosamente los afectos procedentes de las obras espirituales en el corazón de aquellos que surgían como resultado de impresiones recibidas por la imaginación.⁵⁸ Fenómenos parecidos en otros avivamientos suscitaron también una diversidad de veredictos. Frecuentemente, la “unilateralidad” que a menudo caracterizó a los avivamientos provocó fuertes reacciones y rechazos, que condujeron a cismas en las iglesias o a ideales teológicos alternativos, como ramas de la teología liberal.⁵⁹

El revivalismo norteamericano experimentó un cambio importante entre los tiempos de Jonathan Edwards y los de Charles Finney (1792-1875). Cuando Edwards predicaba a los inconversos hablaba de la ira de Dios y de los tormentos del infierno; la conversión trasladaba al pecador del temor al consuelo y la paz. Finney partió del supuesto de que los seres humanos son pecadores voluntariamente, y les urgió a tomar la decisión de entregar el corazón a Dios ahora, en este mismo momento. En este proceder lo siguieron Moody y otros predicadores evangelísticos, aunque, mientras que Finney solía ser el predicador del deber, como Edwards lo fue del miedo, Moody subrayaba el amor y el don de Dios en Cristo. Llevando la reacción contra el remordimiento y la tristeza por el pecado al extremo diametralmente opuesto, la Ciencia Cristiana, con un estilo panteísta, concibe el pecado como lo hace con la enfermedad y la muerte; son errores de la mente que se pueden superar completamente con una “cura mental”: “Los pensamientos son cosas, los

pensamientos son fuerzas, y por consiguiente tal como piensa el hombre, así es él".⁶⁰

Estas reacciones y otras parecidas contra un cristianismo quejumbroso son comprensibles y hasta cierto punto justificadas, pero también se caracterizan por una tremenda exageración. Dado que todos nosotros tenemos conciencias que regularmente nos acusan y nos juzgan, también tenemos cierta percepción de que la contrición y la confesión son el primer paso en el camino hacia la conversión.⁶¹ Un cristiano sabe por experiencia que el pecado evoca un sentimiento correspondientemente más fuerte de tristeza y de remordimiento. La confesión de pecado genuina e íntima no sale de los labios de los impíos, sino de la boca de los devotos (Sal. 6; 25; 32; 51; 130; 143; Esd. 9:6; Neh. 9:33; Is. 53:4 y ss.; 59:12; Jer. 3:25; 14:20; Lm. 3:39; Dn. 9:5 y ss.; Mt. 26:75; Ro. 7:14 y ss.; 1 Jn. 1:8-9). La tristeza por el pecado forma parte integral de la conversión y constituye la otra cara de la renovación de vida (Lc. 15:18; 18:13; Hch. 2:37; 9:6 y ss.; 16:30; 2 Co. 7:10). Hay que tener mucho cuidado para no especificar exactamente cómo, durante cuánto tiempo o qué forma debe adoptar esa pesadumbre; en algunos círculos piadosos a menudo se exagera la importancia de conocer el momento exacto de la conversión, que uno debe pasar un tiempo sumido en un gran temor y ser librado de él de una manera especial o milagrosa.

La Escritura solo requiere que haya rectitud y verdad en los corazones de las personas; que la tristeza por el pecado sea genuina. La conversión es un tema del corazón (Jer. 3:10; Lc. 1:17; Hch. 16:14; Ro. 2:29; 10:10). Ha habido momentos en que las profundas prácticas espirituales ocuparon un lugar más destacado en la vida cristiana del discipulado de lo que lo hacen hoy. Incluso entonces, los sabios entre ellos pidieron moderación.⁶² La pena genuina y sentida por el pecado no es ni infructífera ni una pérdida de

tiempo, sino que es el modo en que Dios trabaja con nosotros para liberarnos interiormente del pecado. En los últimos años, la psicología de la religión ha propuesto este arrepentimiento como prueba de que una persona aún es capaz de mostrar rectitud; porque en el arrepentimiento una persona se condena a sí misma, se disocia del pecado, se pone del lado de la justicia y allana para sí misma el camino al perdón.⁶³ Esto es cierto, pero no hay que confundir el arrepentimiento con el mero remordimiento; el genuino arrepentimiento no es posible para “el hombre natural”, sino que precisa el poder regenerador del Espíritu Santo. Por lo tanto, la verdadera conversión, la genuina pena por el pecado y la restauración auténtica a Dios y a su servicio no son fruto solo de la ley sino, en un grado mucho más elevado, del evangelio. El conocimiento del pecado se deriva sin duda alguna de la ley, dado que todo pecado tiene su estándar en la ley y es por consiguiente anarquía (*ἀνομία*, *anomía*); pero el hecho de que los humanos aprendan a ver y a admitir el pecado en su verdadera naturaleza se debe al evangelio y debe entenderse como el fruto de la fe. La ley y el evangelio, en consecuencia, obran juntos en la conversión humana. La ley apunta pedagógicamente a Cristo, pero el evangelio proyecta también su luz sobre la ley.⁶⁴

LA CONFESIÓN DEL PECADO, LA PENITENCIA Y EL CASTIGO

[465] Dado que, entonces, la conversión es un asunto del corazón, los reformadores rechazaron la idea romana de la “atrición” como algo insuficiente; la penitencia, que involucra todo tipo de temor y temblor, puede preceder a la conversión, pero difiere del verdadero arrepentimiento (*resipiscentia*), ni siquiera forma parte de él y no conduce infaliblemente a él. La cuidadosa distinción que hace Roma entre “contrición” y “atrición” condujo a interminables debates y no logró solventar las cuestiones prácticas.

Cuando se especifica hasta tal punto la contrición para que sea válida solo en casos de una penitencia vigorosa, intensa y ardiente, solo un número reducido de personas la obtiene. Entonces, la “atración” como “contrición imperfecta” que nace solo del miedo a los castigos del infierno aún se puede considerar, bajo determinadas circunstancias, “un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo”. Según Trento, aunque esta atración no puede por sí sola efectuar la justificación, “dispone al pecador a obtener la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia”.⁶⁵ A pesar de este pronunciamiento tridentino, muchos teólogos católicos romanos siguen reconociendo la necesidad de unir a la atración como mínimo un acto de caridad. Pero lo que acabó imponiéndose fue el atricionismo que consideraba que el temor de los castigos infernales, o incluso de los temporales, anteriores a la recepción de la absolución en el sacramento era suficiente. El decreto del papa Alejandro VII prohibió a las partes en acerba disputa que se condenasen mutuamente como herejes, pero dejó el asunto irresuelto. Mientras los teólogos discuten, los fieles sufren la incertidumbre del temor. ¿Cuándo es suficiente el temor para recibir el sacramento y la absolución que este garantiza? Cuando tanto los confesores como los penitentes tienen dudas sobre estos asuntos, imaginemos qué sucede en la práctica popular con la atración! La investigación casuística sobre cuán poco es necesario para que alguien reciba la absolución es diametralmente opuesta al espíritu del evangelio.

De igual modo, conforme al IV Concilio Laterano (1215), los creyentes deben confesar todos sus pecados en secreto al menos una vez al año ante sus propios sacerdotes en cuanto hayan alcanzado la edad de la discreción (como norma, su séptimo año).⁶⁶ Técnicamente, la confesión es necesaria solo después de la comisión de un pecado mortal y de la pérdida de la gracia santificadora de Dios. Aun así,

sería imprudente que un creyente católico romano no usara el sacramento de la penitencia; la línea divisoria entre los pecados mortales y veniales es difícil de determinar y, con solo unas pocas excepciones, todos los creyentes cometen pecados mortales después del bautismo y caen repetidamente del estado de gracia. De modo que la confesión es prácticamente necesaria para todos los creyentes, no solo una vez al año, sino preferiblemente con tanta frecuencia como sea posible.⁶⁷ Esta confesión debe ser tanto exhaustiva como absoluta.⁶⁸ Los propios teólogos católicos reconocen que la confesión privada ante un sacerdote es algo que no aparece directa y literalmente en la Escritura.⁶⁹ En el Antiguo y en el Nuevo Testamento se menciona repetidas veces la confesión del pecado (Lv. 5:5; 16:21; Nm. 5:7; Jos. 7:19; Esd. 10:1, 11; Neh. 1:6; 9:2-3; Sal. 32:5; Dn. 6:11; 9:4, 20; Mt. 3:6; Hch. 19:18; Stg. 5:16; 1 Jn. 1:9). Sin embargo, tras el Concilio de Trento los teólogos infieren su justificación partiendo del razonamiento basado en la promesa de Cristo a Pedro en Mateo 16:19, y a todos los apóstoles en Mateo 18:18, dándoles el poder de las llaves, y partiendo del cumplimiento de esa promesa en Juan 20:22-23. Con estas palabras, entonces, Cristo nombró a los apóstoles (y a los obispos y sacerdotes) para que fueran legisladores y jueces “ante quienes hay que llevar todos los pecados mortales en los que puedan haber caído los fieles en Cristo, con objeto de que, en virtud del poder de las llaves, pronuncien la sentencia de la remisión y de la retención de los pecados”.⁷⁰ En Roma, por lo tanto, la confesión es una consecuencia del carácter judicial de la remisión de los pecados de la Iglesia, de igual manera que este carácter judicial de la remisión de pecados de la Iglesia es “hasta cierto punto, el punto fundamental de todo el concepto católico del sacramento de la penitencia”.⁷¹

Teniendo en cuenta la ocasional utilidad práctica de la confesión, podemos entender que en algunos países la

Iglesia luterana quisiera retenerla durante un tiempo,⁷² y que algunos protestantes quieran restaurarla o al menos colocar algo en su lugar.⁷³ Pero quienes entienden el vínculo entre la confesión y la falsificación del evangelio, la gracia del perdón y el oficio y poder de la Iglesia no quieren reinstaurarla. Cuando la Iglesia católica romana autoriza a sus obispos y a sus sacerdotes a que juzguen los motivos más profundos del corazón humano, depositando la confianza de una persona por toda la eternidad en el juicio de otros humanos, se está arrogando un derecho y un poder que en la naturaleza del caso solo puede pertenecer a Dios como conocedor infalible de los corazones humanos. ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios? (Is. 43:25; Mr. 2:7).⁷⁴

[466] A esto cabe añadir que el sacerdote (dado que la contrición perfecta suele estar ausente y solo se produce cierto tipo de atrición), como norma, solo puede otorgar la absolución junto con la imposición de una serie de buenas obras que debe hacer el penitente. Es cierto que la Escritura incluye ejemplos de creyentes que, a pesar del perdón que recibieron, siguieron sujetos a ciertos tipos de castigo:⁷⁵ Adán y Eva (Gn. 3:16 y ss.), Miriam (Nm. 12:14), Moisés y Aarón (Nm. 20:12; 27:13-14; Dt. 34:4), David (2 S. 12:13-14) y los creyentes en Corinto (1 Co. 11:30). El perdón de los pecados es un beneficio de la gracia de la cual la naturaleza es ignorante, y los justos deben entrar en el reino de Dios por medio de muchas tribulaciones (Hch. 14:22). *Pero* la Escritura enseña que todo el sufrimiento que llega a los creyentes debido a sus propios pecados o a los de otros ha perdido para ellos el carácter del castigo, y es solo una reprensión útil para que puedan participar de la santidad de Dios (Job 5:17; Pr. 3:11; 1 Co. 11:32; He. 12:5-11; Ap. 3:19).⁷⁶ El problema de Roma es que incluso las personas más santas de la Iglesia católica romana no han podido librarse del sufrimiento de esta era presente o de la muerte.

Las “satisfacciones de las obras” (*satisfactiones operis*), por lo tanto, tienen poca o ninguna importancia para esta vida; todo su valor, tanto teóricamente como en la práctica, consiste en la disminución o mitigación de esos castigos en el purgatorio. Además, hay muchos pecados que Dios no castiga en esta vida. Aquí Roma necesita desarrollar una casuística adicional relativa a las obras necesarias para eliminar los castigos del purgatorio. Hay tres tipos de bienes que los humanos pueden ofrecer a Dios en compensación por los pecados que han cometido: bienes del espíritu (*boni anima*), que ofrecen en oración; bienes del cuerpo (*boni corporis*), que entregan mediante el ayuno; bienes de la fortuna (*boni fortunae*), que dan mediante la ofrenda de limosnas.⁷⁷ Dado que son cosas que hacen los creyentes, y que en su caso fluyen de un principio sobrenatural, tienen valor “satisfactorio”, o un valor meritorio “de condignidad”. Garantizan la bienaventuranza celestial para los creyentes, como la liberación de los castigos temporales del purgatorio.

Roma sabe cómo adaptarse a las circunstancias, y lo ha hecho al debilitar la contrición y después reducir la severidad de las “satisfacciones” penitenciales que impone el sacerdote al pecador, asegurando luego a los creyentes que “el pago de la pena por el pecado está asegurado en el purgatorio”. Al mismo tiempo, arrebató la seguridad a las personas cuando enseña que la gracia garantizada en el sacramento de la penitencia puede perderse en cualquier momento debido a un pecado mortal, que las buenas obras e indulgencias penitenciales solo libran de la pena temporal cuando satisfacen las demandas de la justicia de Dios y se llevan a cabo con una precisión absoluta. Dado que el sacerdote no es “un señor supremo”, sino “un juez menor”, nunca está seguro de si el castigo impuesto es inferior, quizá, al que requiere la justicia de Dios, y por consiguiente

“solo Dios sabe la intensidad de la pena que queda remitida mediante una satisfacción dada”.⁷⁸

Por lo tanto, todo este sistema penitencial fue rechazado por la Reforma como algo absolutamente incompatible con el espíritu del evangelio. Y es que el poder completo que tiene la Iglesia sobre las llaves consiste en administrar la Palabra de Dios. No es un “poder separado del evangelio”,⁷⁹ sino que coincide con él. Cuando observamos a las personas que predicán ese evangelio, esa proclamación no es un poder, sino un ministerio, porque Cristo en realidad no otorgó el poder a las personas, sino a su Palabra, “de la que hizo ministros a los humanos”.⁸⁰ Lutero, en sus noventa y cinco tesis, subrayó que Cristo quiere que toda la vida del cristiano sea penitente, y la lucha contra el pecado dure hasta su muerte. En palabras de Calvino: “Y ciertamente, esta restauración no se consigue en un momento, ni un día ni un año; sino que, por medio de progresos continuos y en ocasiones incluso lentos, Dios borra en sus elegidos las corrupciones de la carne, les consagra para sí mismo como templos, renovando toda su mente a la verdadera pureza, de modo que practiquen el arrepentimiento a lo largo de sus vidas y sepan que esta lucha terminará solo en la muerte”.⁸¹

Es decir, en la Reforma, y especialmente en Calvino, la conversión adquirió una profunda importancia ética. Dado que Cristo lo culminó todo y expió todos los pecados (Ro. 3:25; He. 10:14; 1 P. 2:24; 1 Jn. 1:7; 2:1), Dios no nos tiene en cuenta nuestras transgresiones (2 Co. 5:19). Las buenas obras, en consecuencia, no son la causa, sino el fruto del perdón de pecados, y el arrepentimiento no es “un segundo tablón tras el naufragio”, sino el retorno al bautismo: una apropiación independiente, personal y durante toda una vida de los tesoros de la gracia que están presentes en Cristo, la muerte progresiva del viejo hombre y la llegada a la vida del nuevo. Solo de esta manera preserva Cristo su

honor, pero solo también por esa vía puede obtener la conciencia humana paz y reposo.⁸² Si hay que obtener la seguridad mediante las obras, siempre viviremos en temor y temblor sobre si en todos estos asuntos hemos hecho lo que debíamos, y ni siquiera llegaremos a hacer buenas obras motivados por el amor y la obediencia semejantes a las de un niño. Pero si por la fe en el perdón de nuestros pecados se nos ha ofrecido una garantía de antemano, también estamos ardientemente dispuestos a caminar como hijos conforme a todos los mandamientos de Dios. Por consiguiente, la primera y continuada conversión consiste en caminar en los mandamientos de Dios y en hacer en todas partes y siempre lo que le complace.

De igual manera, la llegada a la vida del nuevo hombre, la segunda parte del genuino arrepentimiento, no está limitada a “la felicidad que recibe la mente después de que se hayan apaciguado su perturbación y su temor”, sino que más bien significa “el deseo de vivir de un modo santo y entregado, un deseo que surge del renacimiento; como si dijéramos que los humanos mueren para sí mismos de modo que puedan empezar a vivir para Dios”.⁸³ Si a veces los creyentes, debido a las debilidades, caen en pecados, no deben desesperar por ello de la misericordia de Dios ni seguir pecando, dado que el bautismo es un sello y un testimonio indudable de que tienen un pacto eterno con Dios”.⁸⁴ Este arrepentimiento de los caídos y este giro radical de la vida no se relacionan, como la primera conversión, con el estado completo del pecado, sino que se centran especialmente en el grave pecado específico en que ha caído el creyente y del que, en el poder de Dios, ahora se aparta. Por consiguiente, como conversión particular es diferente a la primera, que es una conversión totalmente inclusiva.

1. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 347-48 (#96); R. Verberg, "Erleuchtung", en *PRE*³, V, 457-59.

2. Es decir, por el propio Logos; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 78-81 (#20), 217-19 (#65), 301-12 (##85-86), 356-59 (#98), 380-85 (##104-5), 586-90 (#152), 605-13 (##156-58).

3. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 78-81 (#20), 217-19 (#65); II, 68-70 (#170).

4. B. B. Warfield, "Faith", en *DB*, I, 837: "El poder salvador de la fe, por lo tanto, no reside en sí mismo, sino en el Salvador todopoderoso, sobre quien descansa".

5. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 491-95 (#410).

6. B. B. Warfield, "Faith", en *DB*, I, 828-31; también en 1 Ti. 1:19; 3:9; 4:1; etc.; el verbo *πιστευειν* [o el sustantivo *πιστις*], bajo su punto de vista, no se refiere a la doctrina de la fe, sino a "la fe subjetiva concebida objetivamente como un poder" (831).

7. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 571 (#148).

8. Nota del ed.: la fe no informada (*fides informis*) no significa "fe ignorante" o "fe sin conocimiento", como sugiere el término en el uso habitual en español. Más bien, dentro de la teología escolástica medieval, se contrasta con *fides caritate formata* ("fe informada por el amor"), que es "una fe que está animada e instruida por el amor (*caritas*) y por consiguiente está activa en la producción de buenas obras... A esta concepción de la fe la niegan los reformadores y los protestantes ortodoxos, hasta el punto en que implica la necesidad de obras para la justificación" (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985], s.v. *fides caritate formata*; *fides informis*).

9. T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, preg. 112, art. 5; Concilio de Trento, VI, c. 9, can. 13-15; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 571 (#148); III, 514-17 (#416).

10. J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, III.ii.7 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:549-51); cf. ídem, *Commentary*, on Rom. 10:10.

11. J. Calvino, *Institutes*, III.ii.8.

12. J. Calvino, *Institutes*, III.ii.17 y ss.

13. Día del Señor 7, P&R 21: P. ¿Qué es la fe verdadera? R. La fe verdadera no es solo un conocimiento y una convicción de que todo lo que Dios revela en su Palabra es cierto. También es una certidumbre muy arraigada, creada en mí por el Espíritu Santo por medio del evangelio, que dice que, por pura gracia, algo obtenido para nosotros por Cristo, no solo otros, sino yo también he sido perdonado de mis pecados, estoy en paz con Dios para siempre y se me ha concedido la salvación.

14. Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 499; V, 288.

15. W. Ames, *The Marrow of Theology*, trad. J. D. Eusden (1968; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I.27.16 (p. 162); Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), I, 1, 25; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger y ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XV, pregs. 8, 7, 11; pregs. 10, 3; pregs. 12, 6; W. à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trad. Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1992-95), III, 357 y ss. (Dutch: XXXIV, 27). Cf. también la Confesión de Westminster, c. 18, 3; Rev. D. Beaton, "'The Marrow of Modern Divinity' and the Marrow Controversy", *Princeton Theological Review* 4 (julio de 1906): 327-31.

16. W. Teellinck, H. Witsius y J. van Lodenstein, principalmente, ejercieron una gran influencia. Nota del ed.: ver Willem Teelinck, *The Path of True Godliness*, ed. Joel Beeke, trad. Annemie Godbeheere, en *Classics of Reformed Spirituality* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); Carl J. Schroeder, *In Quest of Pentecost: Jodocus van Lodenstein and the Dutch Second Reformation* (Lanham, MD: University Press of America, 2001). Nota del ed.: Bavinck se refiere aquí a la llamada "segunda Reforma holandesa" (*Nadere Reformatie*), un paralelo al movimiento puritano inglés de los siglos XVII y XVIII. Los académicos holandeses, que tienen una publicación periódica dedicada a este movimiento, lo definen de este modo: "La Segunda Reforma Holandesa (o 'Añadida') es ese movimiento dentro de la Iglesia reformada holandesa que se produjo durante los siglos XVII y XVIII y que, como reacción a la declinación o ausencia de una fe viva, otorgó una importancia crucial a la experiencia personal de la fe y a la santidad. Desde ese punto de vista, el movimiento formula iniciativas de reforma sustanciales y procedimentales, sometiéndolas a las pertinentes agencias eclesiásticas, políticas y sociales, e instauró esas iniciativas mediante una reforma ulterior de la Iglesia, la sociedad y el Estado tanto en palabra como en obra" (*Documentatieblad Nadere Reformatie* 19 [1995]: 108; citado en *The Path of True Godliness*, 7-8, el prefacio a la serie *Classics of Reformed Spirituality*).

17. Nota del ed.: Bavinck cita a los siguientes: J. Eswijler, *Ziels-eenzame meditatieën* (Róterdam: 1685; 1739); J. Verschuur, *Waarheid in het binnenste, of bevindelyke Godtgeleertheit*, 5ª ed. ('s Gravenhage: J. Thierry, 1776); W. Schortinghuis, *Het innige Christendom* (1710; 2ª ed., 1740); Dr. J. C. Kromsig, *Wilhelmus Schortinghuis* (Groningen: J. B. Wolters, 1904), 141 y ss.

18. Cf. Jac. Koelman, *De natuur en gronden des geloofs*, 4ª ed. (Utrecht: Willem David Gromme, 1700); T. van der Groe, *Toetssteen der waare en valsche genade*, 8ª ed., 2 vols. (Róterdam: H. van Pelt & A. Douci Pietersz, 1752-53), I, 151, 251; II, 743ff., 951ff.; Adriaan van der Willegen y Theodorus van der Groe, *Beschrijvinge van het oprecht en zielzaligend geloove* (Róterdam: R. C. Hüge, 1742). Según Lampe, la fe precede a la regeneración (F. A. Lampe, *De verborgenheit van het genaade-verbondt*, 4 vols. [Ámsterdam: Antony Schoonenburg, 1726-39], 254-69, 287). La fe como confianza en la búsqueda de refugio en Cristo se distingue de la confianza bien arraigada, firme, y solo puede surgir si, mediante un autoexamen, uno se ha convencido de la genuinidad de la

propia fe. Más tarde se volvió más moderado y admitió que el hambre y la sed implicaban hasta cierto punto el acto de comer y quedar satisfecho. Quienes buscan realmente a Jesús también disfrutaban de él; quienes buscaban, le han hallado. En consecuencia, la certeza bien arraigada no nace de la confianza que busca refugio igual que la raíz nace de la semilla. Esta segunda es en sí misma un tipo de confianza implícita. Cf. J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 82 y ss.; 96 y ss.

19. Algunos (p. e., Jac. Schuts, *Beschrijving van het Zaligmahend Geloof* [Róterdam: R. van Doesburgh, 1692]) sostuvieron que los actos de la fe (conocimiento, asentimiento, confianza y demás) ya presuponen la fe, y que esencialmente la fe consiste en recibir como cierto el testimonio de Dios al respecto de Cristo, por lo tanto, en asentimiento. Otros (especialmente Theod. van Thuyne, *Korte uitlegginge van het gereformeerde geloof* [Leeuwarden: Henrick Halma, 1722]) insistieron en que la propia fe consiste esencialmente en la confianza bien arraigada de que somos reconciliados con Dios y hemos recibido el perdón de los pecados. Según su opinión, los precisionistas, a los que combate, invierten el orden y piensan que a Dios solo lo reconciliamos mediante nuestra fe (experiencia religiosa, buenas obras). Ellos, como los católicos romanos y los remonstrantes, hacen que la justificación siga a la fe, mientras que, conforme a la confesión reformada, la precede. Cf. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), 321ff.; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 74 y ss.

20. Sobre el neonomismo, ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 531–35 (#421).

21. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §108; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–54 (#425).

22. A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trad. H. R. Mackintosh y A. B. Macauley (Edimburgo: T&T Clark, 1900; reimpr., Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 98 y ss., 568 y ss., 582 y ss.; cf. también H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–54 (#425).

23. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 6ª ed. (Stuttgart: Cotta, 1908), 180: “La fe cristiana no se preocupa, antes que nada, por la doctrina, sino más bien por un encuentro que impacte firmemente las vidas de las personas que son llamadas a la fe. A pesar de ello, el conocimiento es sin duda una condición previa para la fe”.

24. A. Ritschl, *Justification and Reconciliation*, 584: “La creencia en Cristo y en Dios entra en la esfera del... concepto del amor. Es la dirección continua de la voluntad de Dios y de Cristo, que forma parte del contenido de la propia fe”.

25. Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Ámsterdam: n.p., 1658), 710.

26. H. Bavinck, *Paedagogischen beginselen* (Kampen: Kok, 1904), 90–92.

27. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 569–70 (#148).

28. J. Calvino, *Institutes*, III.ii.6–8.

29. *Ibíd.*, III.ii.6.

30. Los católicos romanos rechazan expresamente la distinción entre la fe histórica y la fe salvadora, como hace Roberto Belarmino, “De justif.”, en *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Cologne: G. Gualtheri, 1617-20), I, cap. 4, pero distinguen radicalmente entre fe y amor, ibíd., cap. 15. Los remostrantes, por otro lado, niegan la distinción entre fe temporal y salvadora, e incluyen la obediencia en fe, etc. Confesión de fe remostrante, X; *Apologia pro confessione*, XVIII.

31. P. van Mastricht, *Theologia*, II, 1, 8-10.

32. Ibíd., II, 1, 11; A. Comrie, *The ABC of Faith*, trad. J. Marcus Banfield (Ossett: Zoar, 1978).

33. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, 8, 13.

34. Concilio de Trento, VI, c. 9, can. 13-15.

35. J. Calvino, *Institutes*, III.ii.17 y ss.

36. M. T. Cicerón, *Pro sexto Rosico Amerino*, en *The Speeches*, trad. John Henry Freese (Londres: W. Heinemann; Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1930), c. 24; F. F. K. Fischer, *De deo Aeschyleo* (Ámsterdam: J. A. Wormser, 1892), 62 y ss.; R. Mulder, *De conscientiae notione* (Leiden: Brill, 1908).

37. Para muchas grandes afirmaciones parecidas (de la antigüedad), ver R. Schneider, *Christliche Klänge* (Leipzig: Siegmund & Volkening, 1877), 272ff.

38. Por ejemplo, John Stuart Mill en 1826 fue librado de la depresión y el letargo por medio de la lectura de, entre otras cosas, la poesía de William Wordsworth; ver G. Jackson, *The Fact of Conversion* (Nueva York y Chicago: Revell, 1908), 140.

39. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 584-88 (#431).

40. Cf. Ibíd., III, 495-99 (#411).

41. Herm. *Vis.* 2; Herm. *Mand.* 3; Herm. *Sim.* 8.11; pero en otros lugares se expresa con menor generosidad.

42. Entre otros, entre los pecados veniales y mortales; una propensión a la culpa (*reatus culpa*) y la propensión al castigo (*reatus poenae*).

43. Concilio de Trento, ses. 25 cont., “Decretum de indulgentiis”.

44. En consecuencia, la definición de una indulgencia suele ser la siguiente: “La indulgencia es la remisión, en el tribunal divino (*in foro Dei*), de la pena temporal que merece el pecado, validada por la aplicación [del mérito] del tesoro de la Iglesia”. Cf. J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2ª ed., 2 vols. in 1 (Münster: Aschendorff, 1864), II, 201.

45. Tomás clarifica los términos “contrición” y “atrición” de esta manera: “En asuntos corpóreos, se dice que tales cosas son (*ì*) *attrite* que en algún sentido se ven mermadas, pero no perfectamente; mientras que la contrición se identifica cuando todas las partes son tomadas al mismo tiempo por una división como mínimo; y por este motivo la atrición en asuntos espirituales supone cierta insatisfacción con los pecados cometidos, pero no perfectamente, sino contrición perfectamente [significa insatisfacción]” (*Summa Theol.*, III, suplemento, preg. 1, art. 2). Cf. Concilio de Trento, ses. XIV, c. 4.

46. “Estas palabras (*IIIa*) ‘Yo te absuelvo’ manifiestan la remisión efectiva de los pecados por la administración de este sacramento” (Catecismo Romano, II, cap. 5, preg. 14). Nota del ed.: la edición posterior al Vaticano II titulada *The Roman Catechism*, trad. Robert I. Bradley, SJ, y Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985) = Bradley y Kevane abajo, elimina la enumeración de la introducción, de modo que el capítulo 1 comienza con la sección del bautismo. En esta anotación, la referencia correcta sería II, cap. 4, preg. 14.

47. J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre*, II, 102; cf. Concilio de Trento, XIV, c. 5: “Si un enfermo se avergüenza de mostrar su herida al médico, la medicina no la cura”.

48. Este concilio, celebrado bajo el papa Inocencio III en 1215, declaró en el canon 21: “Todas las personas fieles de ambos sexos, tras haber alcanzado la edad de la discreción, deberían confesar fielmente todos sus pecados, al menos una vez al año, a su propio sacerdote”. Cf. Concilio de Trento, XIV, c. 5, can. 6; Catecismo Romano, II, cap. 5, preg. 32 y ss. Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4, preg. 32 y ss., la Iglesia griega se refiere a la penitencia cuatro veces al año; ver la Confesión Ortodoxa, 164.

49. De entre la numerosa bibliografía sobre la penitencia, ver el libro que probablemente fue escrito en el siglo XI y que se atribuye equivocadamente a Agustín: *Sobre la verdadera y la falsa penitencia*. T. de Aquino, *Summa Theol.*, III, preg. 84-90; supl., pregs. 1-28; ídem, *Summa contra gentiles*, IV, c. 70-72; Concilio de Trento, XIV; Catecismo Romano, II, cap. 5. Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4.

50. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 517-19 (#417).

51. Nota del ed.: Bavinck no indica la fuente de esta larga cita en latín. Procede de *Leiden Synopsis purioris theologiae*, disp. 32, 2. El autor es Antonius Walaeus.

52. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520-22 (#418).

53. *Ibíd.*, III, 522-28 (#419).

54. A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover, 1609; Ginebra, 1617), 469.

55. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 556-64 (#427a).

56. G. S. Hall, *Adolescence*, 2 vols. (Nueva York: D. Appleton, 1904), II, 232-80.

57. Edwin Diler Starbuck, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (Londres: W. Scott; Nueva York: Scribner, 1901), 28.

58. En *Treatise concerning Religious Affections* (1746), en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. J. E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959). Cf. J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* (‘s Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907), 246 y ss.

59. En 1741, cuando Gilbert Tennent predicó un sermón ante el sínodo de Philadelphia sobre “el peligro de un ministerio inconverso”, provocó una división de la Iglesia presbiteriana entre “nuevas luces” o “nueva faceta” y “antigua faceta”.

60. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 569 n212 (#427b); W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Modern Library, 1902), 96 y ss.; Samuel McComb, "The Christian Religion as a Healing Power", *Hibbert Journal* 8 (octubre de 1909): 10-27.

61. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 129-36 (#329).

62. G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorinchem: Paul Vink, 1664), 228; Catecismo Romano, II, cap. 5, pregs. 23, 27 (Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4, pregs. 23, 27).

63. R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (Londres: John Murray, 1901), 19ff.; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 295-98 (#368), 370-73 (#384), 380-85 (#387), 399-402 (#390).

64. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520-28 (##418-19).

65. Concilio de Trento, ses. XIV, c. 4.

66. Reiterado en el Concilio de Florencia, 1439; Concilio de Trento, ses. XIV, cap. 5; Catecismo Romano, II, cap. 5, preg. 38 (Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4, preg. 38).

67. Catecismo Romano, II, cap. 5, preg. 39, 46 (Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4, preg. 39, 46).

68. Concilio de Trento, ses. XIV, c. 5; Catecismo Romano, II, cap. 5, preg. 40-41 (Nota del ed.: en Bradley y Kevane, II, cap. 4, pregs. 40-41).

69. Según J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 484: "Hay unas cien referencias directas y explícitas al sacramento de la penitencia en el Nuevo Testamento. Aunque sea así, este hecho no proporciona pruebas sólidas". Para afirmaciones semejantes de Duns Scoto y otros, ver C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), VII, 155 y ss., 161 y ss.

70. Concilio de Trento, ses. XIV, cap. 5.

71. J. Wilhelm y T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology*, 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nueva York: Benziger Brothers, 1909), IV, 3, 681. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 416.

72. Confesión de Augsburgo, arts. 11-12, en *The Book of Concord*, ed. Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 45; *Apology of the Augsburg Confession*, art. 11 (Kolb and Wengert), 185 y ss.; *Smalcald Articles*, part III, art. 8 (Kolb and Wengert), 321-23; "The Sacrament of Holy Baptism", art. 4 de El Catecismo Breve (Kolb and Wengert), 360-62; "A Brief Exhortation to Confession" (Kolb and Wengert), 476-80.

73. W. Caspari, "Beichte", en *PRE3*, II, 540 y ss.

74. J. Calvino, *Institutes*, III.iv.4-24.

75. Concilio de Trento, ses. XIV, c. 12-15; cf. VI, can. 30.

76. J. Calvino, *Institutes*, III.iv.31 y ss.

77. Concilio de Trento, ses. VI, c. 14 lo expresa de esta manera: la penitencia para los cristianos tras la Caída debía incluir "la satisfacción mediante el ayuno, la limosna, las oraciones y otros ejercicios devotos de la vida espiritual, no ciertamente para el castigo eterno... sino para el temporal" (H. Denzinger, ed.,

The Sources of Catholic Dogma, trad. de la 30ª ed. de R. J. Deferrari [Londres y St. Louis: Herder, 1955], #806); cf. T. de Aquino, *Summa Theol.*, preg. 15, art. 3.

78. Sobre la incertidumbre que produce la doctrina católica romana de la penitencia, ver J. Calvino, *Institutes*, III.iv.17, 22.

79. *Ibíd.*, III.iv.14.

80. *Ibíd.*, IV.xi.1.

81. *Ibíd.*, III.iii.9.

82. *Ibíd.*, III.iv.27; Cf. III.iv.2.

83. *Ibíd.*, III.iii.3.

84. Aquí Bavinck cita unas líneas de la liturgia clásica para el bautismo infantil usada en las iglesias reformadas durante siglos. Ver *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), p. 957.

20. LA JUSTIFICACIÓN, LA SANTIFICACIÓN Y LA PERSEVERANCIA

EL PERDÓN

[467] El nuevo nacimiento, la fe y la conversión son las condiciones para que los seres humanos reciban los beneficios del pacto de gracia y disfruten de ellos. De entre todos los beneficios de Dios dados en el pacto de gracia, el primer lugar lo ocupa la justificación, el perdón de los pecados. Todo gozo y paz, toda certeza de la comunión con Dios, descansan sobre este perdón, un beneficio que ninguna mente puede comprender o creer plenamente. El paganismo nunca pudo entender esto; al concebir a los dioses como humanos con pasiones, cuando se les ofendía había que aplacarlos mediante regalos y oraciones humanas. Esto, como mínimo, se toma el pecado más en serio que la idea superficial de que para Dios perdonar es natural, como pecar es normal para los humanos.¹ Por consiguiente, la oposición al sacrificio expiatorio de Cristo² nace de una negación total del valor de la justicia así como de la idea del perdón. El perdón, en el sentido auténtico de la palabra, no es fácil, y a menudo choca con nuestro sentido de la justicia, pero presupone precisamente la justicia y se sostiene o cae con ella. El cristianismo se distingue por vincular la justicia y el amor en la cruz. Dentro de las religiones orientales tradicionales y en el pensamiento occidental impera la ley férrea de la necesidad causal (karma). No hay perdón, solo retribución;³ la idea del

castigo eterno es completamente natural. La naturaleza no conoce el perdón.

En la Escritura hallamos un círculo diferente de ideas, porque el pacto de Dios se basa en la disposición de gracia por su parte, y por implicación en un acto histórico. Las ofrendas por el pecado, que presuponen el pacto de gracia, abrieron un camino para la expiación de pecados cometidos “por error” (Lv. 4:2 y ss.); estos, a su vez, se distinguen de todos los pecados que se cometieron “con soberbia” y que no estuvieran cubiertos por las ofrendas por el pecado (Nm. 15:30). Dado que Israel no suscribía a la norma del pacto y cometió reiteradamente pecados como la idolatría, la adoración a las imágenes, la profanación del día de reposo, etc. (pecados que transgredían el propio pacto y que, por implicación, no podían expiarse mediante los sacrificios del pacto), los profetas, hablando en el nombre del Señor, anunciaron a un pueblo apóstata el día de juicio venidero y el castigo del exilio. Israel es castigado precisamente *porque* es el pueblo de Dios (Am. 3:2). Como Dios es justo, será exaltado en justicia y se manifestará como santo en rectitud (Is. 5:16); debido a su amor sujeto al pacto, no puede olvidar a Israel (Os. 11:8); porque ha vinculado su propio nombre y su honra a ellos con un pacto, no puede abandonarlos, sino que salvará a una parte de su pueblo, el remanente que se arrepienta (Is. 4:3; 6:13; 7:3 y ss.; etc.). Con ellos establecerá un nuevo pacto, perdonará todos sus pecados, les dará un corazón y un espíritu nuevos y los hará andar según sus estatutos (Jer. 24:7; 31:31 y ss.; 32:37 y ss.; Ez. 11:19 y ss.; 36:24 y ss.). Para ellos preparará salvación, por medio del Mesías que también traerá justicia para los gentiles (Is. 42:1). Por lo tanto, la justicia de ellos viene de él (54:17); solo en él se hallan la justicia y la fortaleza (45:24). Él es el Señor, la justicia de ellos (Jer. 23:6; 33:16).⁴

El Antiguo Testamento usa muchas y variadas metáforas e imágenes para retratar a Dios como justo. Algunos ejemplos son נָשָׂא (*nāśā'*, suspender, aceptar, perdonar; 1 S. 15:25; Job 7:21; Sal. 32:1; 85:2; Is. 33:24), סָלַח (*sālah*, perdonar; Éx. 34:9; Lv. 4:20; Sal. 25:11; 103:3), צָבַר (*'ābar*, pasar por alto o a través; hif. dejar pasar, apartar; 2 S. 12:13; 24:10; Job 7:21), כָּפַר (*kipper*; pi. cubrir, expiar [Lv. 16:17; etc.], y, por lo tanto, perdonar; Sal. 65:3; 78:38; 79:9; Is. 6:7; Jer. 18:23; Dn. 9:24), מָחָה (*māhâ*, borrar, erradicar; Sal. 51:1; Is. 43:25; 44:22; Jer. 18:23) y כָּבַשׁ (*kâbas*, lavar, limpiar; Sal. 51:2), סָוּר (*sûr*, marchar, cesar; Is. 6:7), y muchos otros, y expresiones adicionales como “no ver” (Nm. 23:21), “no imputar” (Sal. 32:3), “no entrar en juicio” (Sal. 134:2), “no acordarse” (Is. 43:25), “ocultar el rostro” (Sal. 51:9), “echar a la espalda” (Is. 38:17) y “echar en lo profundo del mar” (Mi. 7:19). En estos sentidos, la naturaleza divina brilla al perdonar la iniquidad de su pueblo (Mi. 7:18), porque Él perdona solo por amor a su nombre y por su fama y honor entre los gentiles (Sal. 25:11; 79:9; Is. 43:25; Ez. 36:11, 23; Éx. 32:12; Nm. 14:13, 16; Dt. 9:28; 32:27). Actúa por pura compasión (Sal. 78:38), por amor a su pacto con Abraham y David, por amor al juramento que les hizo (Sal. 89:3 y ss.; 105:8-9; 111:5; Ez. 16:60; Mi. 7:20). Nunca debemos olvidar que es siempre Dios, y solamente Él, quien otorga perdón (Is. 43:2; 45:21-25; 48:9-12); no es nada que pueda ganarse.

[468] Después del Exilio, en lugar de esperar de Dios su justicia y su salvación, los judíos cada vez más intentaron elaborar una justicia propia basada en las obras (nomismo).⁵ Tanto Juan el bautista (Mt. 3:2-10) como Jesús trajeron el mensaje de que la circuncisión no era suficiente, que era necesario el bautismo de arrepentimiento por el perdón de los pecados y aceptar la justicia de Dios como regalo (Mt. 6:33). Además, Dios concede este beneficio a

publicanos y a pecadores, a los perdidos, a los cargados, a los hijos que esperan plenamente que todo su bienestar proceda de Dios. Es en su condición de Mesías del reino como Jesús distribuye los beneficios del perdón (Mt. 9:2 y ss.; Lc. 7:48 y ss.), entrega su vida en rescate por muchos (Mt. 20:28), establece el nuevo pacto en su sangre, permite que su cuerpo sea partido y su sangre derramada para el perdón de pecados (26:26 y ss.), y promete vida eterna a todos los que se conviertan en sus discípulos (10:37 y ss.; 16:24 y ss.). En toda la diversidad de la predicación apostólica, la constante es el perdón de pecados como el gran beneficio que Cristo ha obtenido y que se recibe por fe (Jn. 3:36; He. 8:12; 10:17, 22; Stg. 2:1; 1 P. 1:2, 19; 2:24; 3:18; 1 Jn. 1:9; 2:1-2, 12; 3:5). Si bien el Antiguo Testamento, particularmente los Salmos, retrata la naturaleza de Dios como misericordiosa, el Nuevo Testamento proclama a Aquel que vino a buscar y a salvar a los perdidos, a levantar las cargas de los que tienen el corazón cansado. El perdón, proclamado por todo el Nuevo Testamento de diversas maneras, se subraya en su dimensión forense como justificación, especialmente en los escritos de Pablo. Reflexionando sobre su experiencia de vida como fariseo bajo la ley, Pablo acentúa la justicia (o rectitud; gr. *δικαιοσύνη*, *dikaíosine*) de Cristo imputada a los creyentes solo por la fe. Esta justificación produce libertad, libera a los creyentes para el servicio y les garantiza la vida eterna (Ro. 1:17; 3:5, 21-22, 25-26; 10:3; 2 Co. 5:21; cf. Fil. 3:9; Stg. 1:20; 2 P. 1:1).

Pablo combate el nomismo y descarta toda jactancia humana al insistir en que ninguna carne puede justificarse por las obras de la ley (Ro. 3:20; 4:2, 5; 8:3; Gá. 2:16; 3:24-26; 4:1-7; cf. 1 Co. 1:29; 4:7); sin embargo, aun como cristiano, Pablo sigue siendo fiel al esquema forense y acepta que la salvación solo puede obtenerse mediante la rectitud (o la justicia; gr. *δικαιοσύνη*). La ley como tal es santa,

justa y buena (Ro. 7:12, 14; 1 Ti. 1:8; cf. también Ro. 3:31; 8:4; 13:8, 10; Gá. 5:14). A Dios le agradó manifestar (¡y mantener!) su *justicia* de otra manera, es decir, aparte de la ley (Ro. 3:21). La posición teocéntrica de Pablo preserva la dimensión forense, jurídica, que se exagera en el nomismo. La ley y la expectativa de la obediencia no se dejan a un lado. La cuestión no es si habrá o no habrá rectitud o justicia al respecto de la ley de Dios, sino si nos ganamos esa justicia o la recibimos como un don de la gracia; ¿es ley o evangelio, obras o fe, mérito o gracia? Todo gira en torno a cómo respondamos a esta pregunta. Si queremos que la comunión con Dios, la vida y la salvación sigan siendo sus dones, deben preceder a todas nuestras obras y ser el fundamento y el punto de partida. En este caso, la religión es la base de la moralidad. Amamos a Dios porque él nos amó primero (1 Jn. 4:19), y por su amor ofreció a Cristo por nosotros como sacrificio de expiación por el pecado. Dios preservó su justicia y también justificó a quienes tienen fe en Jesús (Ro. 3:25-26). Esta justicia no es externa al creyente ni se nos ha infundido, sino que nos ha conferido por medio del acto justo de absolución por parte de Dios. Fue necesario que Dios entregase a Cristo como sacrificio de expiación y produjese en él una justicia (1 Co. 1:30; 2 Co. 5:21; Fil. 3:9) que es diametralmente opuesta a la justicia que obtenemos al guardar la ley (Ro. 10:3; Fil. 3:9). Dios nos justifica sobre la base de la justicia de Cristo, que es nuestra por medio de la fe (Ro. 1:17; 3:22, 25, 28, 30; 10:6; Gá. 2:16; 3:8, 24, 26; Ef. 2:8; Fil. 3:9; 2 Ti. 3:15). Esta fe se nos cuenta por justicia (Ro. 4:3, 5, 9, 11, 22; Gá. 3:6), y consiste en una confianza sincera en la gracia de Dios en Cristo, una relación y una comunión personales con Cristo (Ro. 10:9; 1 Co. 6:17; 2 Co. 13:5; Gá. 2:20; Ef. 3:17). La justificación libera a los creyentes de todo temor, y les garantiza la seguridad de que son hijos adoptados y herederos (Ro. 8:15-17, 23; Gá. 4:5-7), la esperanza de justicia (Gá. 5:5). Después de todo, si Dios justifica, ¿quién puede condenar?

[469] Ya en tiempos de Pablo, esta doctrina se malentendió por ser antinomiana (Ro. 3:8, 31; 6:1, 15; etc.). Algunos necesitan claramente la advertencia de Santiago cuando dice que una fe muerta, inactiva, es insuficiente para la justificación (Stg. 2:14 y ss.). Otros, como reacción, empezaron a cultivar un estilo de vida nomista y ascético (Ro. 14:1 y ss.; Gá. 4:10; Col. 2:16; 1 Ti. 4:3-4). Viviendo con esta tensión, la Iglesia a menudo oscilaba entre extremos, y cada vez fue derivando más hacia una concepción de la vida cristiana como la obediencia a los mandamientos de Dios por medio de la penitencia, y las buenas obras como forma de erradicar los pecados cometidos después del bautismo. Aunque absueltos de la culpa del pecado y del castigo eterno, los creyentes siguen obligados a soportar castigos temporales y a realizar las buenas obras que les sean impuestas (la obra de satisfacción). Aquí la gracia se entiende como una infusión divina en el creyente por la vía de los sacramentos.

Según el desarrollo de la doctrina católica romana, los beneficios del perdón y la eliminación de la contaminación del pecado (justificación y santificación) se encuentran íntimamente relacionados, pero no son idénticos. El Concilio de Trento afirmó que la justificación “no es solo la remisión de los pecados, sino también la santificación y la renovación del hombre interior por medio de la recepción voluntaria de la gracia y de los dones”.⁶ A pesar de ello, la distinción estaba mejor en lo abstracto que en la práctica concreta. La justificación, según la idea de Roma, es por lo tanto un acto de Dios mediante el cual perdona la culpa del pecado y absuelve a las personas del castigo eterno y las regenera y renueva internamente; lo segundo produce lo primero. La gracia habitual es la causa formal tanto de la remisión de pecados como de la santificación. Dios perdona a las personas sus pecados porque, hablando lógicamente, primero las hace santas.⁷ Roma se equivoca claramente al

distinguir entre la justificación y la santificación. En toda justicia, Roma atribuye todo este esplendido beneficio exclusivamente a la misericordia de Dios, quien purifica, santifica y unge a las personas con el Espíritu Santo de la promesa solamente sobre la base de la obra meritoria de Cristo. Roma también atribuye un lugar importante a la fe (“el principio de la salvación humana, el fundamento de nuestra justificación”), pero, como la fe se entiende como un mero asentimiento a la verdad de la revelación y no podemos unirnos a Cristo sin esperanza y amor,⁸ los creyentes no pueden *solo por fe* tener la seguridad de que pertenecen a Cristo.⁹ Roma no niega que la justicia de Cristo se imputa a los creyentes, pero mantiene que la justificación también incluye la infusión ética de la justicia de Cristo.¹⁰

La Reforma comenzó con la oposición de Lutero a todo el sistema penitencial romano, concretamente el comercio de indulgencias. Lutero desarrolló esta oposición durante un periodo más largo, al enfrentarse con el significado de “justicia de Dios”. El gran descubrimiento de Lutero fue que esto no significaba “la justicia por la que Dios es justo por sí mismo, sino la justicia por la que somos justificados desde dentro de él mismo, algo que sucede por medio de la fe en el evangelio”.¹¹ Las semillas de las convicciones maduras de Lutero ya están presentes en sus discursos de 1515 y 1516 sobre la epístola a los Romanos.¹² El material original está orientado especialmente al contraste entre pecado y gracia, ley y evangelio, obras y fe, la justicia propia y la de Dios. En la Escritura, “justificar” significa “considerar justo, tratar a una persona como aceptada, no imputar pecado, remitir la impiedad, conceder justicia mediante la reconsideración sin obras, imputar justicia”. Además, los creyentes deben confiar en lo que dice Dios, admitiendo que la sanación es un proceso de toda una vida, y que somos justificados para hacer buenas obras. “No somos justificados

por hacer bien las cosas, sino que, al ser justos, hacemos bien las cosas. Por lo tanto, solo la gracia nos justifica”.¹³ “Pues el hecho de que una persona sea justa no es el motivo por el que Dios le considera como tal, sino que es justa porque Dios la considera así”; “primero la persona, luego las obras”.¹⁴ La vida cristiana es una vida de fe; al confiar en las promesas de Dios, ni desesperaremos ni nos sentiremos indebidamente seguros.

La fe incluye (1) creer que somos pecadores, y (2) creer que por gracia Dios nos justifica por amor a Cristo. Tenemos que aceptar que somos pecadores porque Dios lo dice.

Incluso si no reconocemos ningún pecado en nosotros, aun así hemos de creer que somos pecadores... Porque de la misma manera que la justicia de Dios está viva en mí por la fe, por esa misma fe el pecado está vivo en mí; es decir, solo por fe debemos creer que somos pecadores, porque no es algo evidente para nosotros... Por consiguiente, hemos de aceptar el juicio que hace Dios y creer las palabras con las que nos dice que somos injustos, porque él no puede mentir.¹⁵

Lutero distingue la justificación pasiva (fiarse de las palabras de Dios cuando dice que su juicio de nosotros es cierto) de la activa, donde por la fe creemos que él nos justifica.¹⁶ Pero como “Dios considera justicia la fe que justifica sus palabras”, la justificación pasiva y la activa coinciden. “Cuando es justificado, justifica, y cuando justifica, es justificado”. Ciertamente, “la justificación pasiva y activa de Dios y la fe o la creencia en él son una misma cosa. El hecho de que justifiquemos su mensaje es un don de él, y debido a ese mismo don nos considera justos, es decir, nos justifica”.¹⁷

Al vincular íntimamente la fe y la justificación, Lutero evita reducir la justificación a una mera frase que Dios pronuncia para sí mismo y que no tiene más consecuencias. Así, Dios “es justificado efectivamente en nosotros y digno de alabanza en tanto en cuando nos hace como a sí mismo”.¹⁸ Se nos considera justos y se nos justifica.

Mediante la muerte de Cristo, Dios hizo satisfacción por el pecado y por medio de su resurrección produjo esa justicia para nosotros. Sin embargo, Lutero no localizó en los creyentes la justicia que es el fundamento de la justificación. En lugar de eso, los creyentes, a lo largo de sus vidas, confiesan a Dios: “No hemos hecho lo que mandas, ni podemos hacerlo, pero danos lo que nos mandas; idanos tanto la voluntad como la capacidad de hacer lo que nos pides! La persona jactanciosa confía en una justicia que ha alcanzado; el creyente aspira a una justicia que debe alcanzarse”.¹⁹ Aunque los creyentes en principio son justos, la justicia que poseen se debe solamente a la gracia divina. A lo largo de sus vidas, los creyentes siguen creyendo que son pecadores y que su justicia se cimienta exclusivamente en la justicia de Dios. Mientras están en el mundo, los creyentes están tanto enfermos como sanos, son pecadores tanto como justos, tanto culpables como inocentes. “Intrínsecamente, los santos son siempre pecadores; por lo tanto, extrínsecamente, siempre son justificados”. Nuestra justicia viene “solo en virtud de la imputación de Dios. Porque la justificación no está en nosotros ni en nuestras fuerzas. Intrínsecamente, desde nuestro interior, somos y siempre seremos impíos”.²⁰ La justificación, en consecuencia, es siempre una obra en progreso. En su caso, es mejor hablar de “los justificados” (*justificati*) que de “los justos” (*justi*), porque solo Cristo “es justo, y nosotros siempre estamos siendo justificados, y en el proceso de justificación”.²¹

Guiado por este concepto de la justificación, Lutero se sintió inducido a advertir tanto contra la seguridad como contra la desesperación. Toda nuestra vida en la Tierra, dijo él, es “un momento para desear la justicia, pero no de alcanzarla plenamente en ningún sentido; se alcanza plenamente solo en una vida futura”. Aun así, no debemos caer en la desesperanza, porque no podemos apartar de

nosotros radicalmente el pecado de nuestro interior, porque en esta vida es imposible, y Dios perdona y no imputa pecado a quienes invocan su misericordia. La vida cristiana sigue siendo una vida de fe. Dios no abandona la obra de sus manos, sino que cumple lo que ha prometido.²² Los cristianos manifiestan esa fe en su obediencia a la Palabra de Dios. La obediencia no consiste en un aprendizaje intelectual ni en la acumulación de muchas obras buenas y grandes, sino que a menudo se manifiesta en la fidelidad a lo que es pequeño,²³ en actos libres de obediencia amorosa capacitados por el Espíritu Santo y medido según el baremo de la Palabra de Dios.²⁴

[470] Desde el principio, la Reforma fue un movimiento tanto religioso como ético, aunque el tiempo y las polémicas produjeron cambios en sus énfasis, además de aumentar la claridad. Esto demuestra la falsedad de la acusación de que la doctrina de la justificación que exponía Lutero procedía de su convicción de que el pecado original (que se dice que Lutero identificaba con el deseo sensual) era insuperable en los creyentes, y que, por consiguiente, la mera confianza en la misericordia de Dios y la justicia de Cristo imputada externamente era suficiente para la salvación.²⁵ Lutero no establece nunca una distinción radical entre la justificación (en un sentido forense) y la santificación; para Lutero, declarar justos y justificar son actos incluidos bajo el encabezado único de la justificación. Aunque expresado de formas distintas por los diversos reformadores, el interés religioso y ético combinado de la Reforma fue insistir en que la salvación es, de principio a fin, una obra divina y no humana.²⁶ El contraste entre la ley y el evangelio, la oposición a todos los méritos de la congruidad y la condignidad, el énfasis sobre la justificación aparte de los méritos, la glorificación de la gracia de Dios y los méritos de Cristo formaban parte de la polémica entre Lutero y Roma²⁷ e indujeron a los luteranos a seguir cada vez más a

Melanchtón y a atribuir a la justificación un significado exclusivamente jurídico. La Fórmula de Concordia²⁸ confesaba: (1) Solo la fe, que, sin embargo, “no es un mero conocimiento de las historias sobre Cristo”, sino “un don de Dios y una fe viva y verdadera”, es el medio y el instrumento por medio del cual reclamamos a Cristo como nuestro Salvador y así, en Cristo, nos aferramos a “esta justicia que es válida ante Dios”; (2) Dios perdona nuestros pecados por pura gracia, sin obras, méritos o dignidad por nuestra parte en el pasado, el presente o el futuro; que nos da y nos reconoce la justicia de la obediencia de Cristo; y que dada esta justicia, somos aceptados por Dios en gracia y considerados justos; (3) “Aunque la contrición que precede a la justificación y a las buenas obras que la siguen no pertenecen al artículo de la justificación ante Dios, aun así una persona no debería elaborar un tipo de fe que pueda existir y permanecer con y junto a la intención maligna de pecar y de actuar en contra de la conciencia... Las buenas obras siempre siguen a la fe que justifica y sin duda se hallan con ella cuando se trata de una fe genuina y viva. Y es que la fe nunca está sola, sino que siempre va acompañada del amor y de la esperanza”.

Durante el siglo XVII, bajo la presión del racionalismo y del pietismo, la Iglesia luterana y su teología experimentaron un cambio que las distanció de la predestinación, y los logros humanos y las buenas obras empezaron a tener un papel en la fe; el orden de la gracia dio paso al orden de la recompensa, el evangelio a la ley, la fe a las obras. La justificación se convirtió cada vez más en un asunto subjetivo, una experiencia de perdón y de renovación. Schleiermacher concebía la justificación como el reverso de la conversión y como parte de la regeneración, haciéndola depender de hecho de la nueva vida en comunión con Cristo. Sin embargo, Ritschl volvió a fijar la atención en la importancia objetiva de la justificación, y por

lo tanto la entendió como un juicio sintético que precedía a las buenas obras. Pero, al entenderla como una posesión de la fe que pone la Iglesia en el mensaje de Jesús sobre el amor de Dios que el individuo obtiene al unirse a la Iglesia, la desvinculó de la satisfacción de la muerte expiatoria de Cristo y redujo la justificación a una experiencia religiosa.²⁹

[471] Aunque no existe diferencia material entre la teología luterana y reformada al respecto de la doctrina de la justificación, en el segundo caso ocupa un lugar distinto y adquiere un acento diferente. Calvino convirtió la predestinación en el centro de su teología y veía la justificación bajo su luz. Quienes son justificados son los elegidos. “Cuando el Señor nos llama, nos justifica y nos glorifica, no declara nada más que su elección eterna”.³⁰ Como resultado, la justicia de Cristo se presenta más como un don que Dios nos concede que como un beneficio que aceptamos por fe.³¹ Además, Calvino sostiene que “somos justificados aparte de nuestros méritos”, gracias a que los méritos de Cristo son suficientes, la necesidad de seguridad por parte del creyente y la gloria de Dios. Se ataja toda arrogancia; los elegidos son justificados por Dios para que se gloríen en él y en nada más.³² Especialmente en su oposición a Osiander, Calvino distingue entre la justificación y la santificación, pero nunca las separa. A Cristo no se lo puede dividir, de igual manera que la luz del sol es inseparable de su calidez, aunque sin duda cada una de las dos produce efectos diferentes.³³ Cristo no justifica a nadie a quien al mismo tiempo no santifique. En consecuencia, no somos justificados por las obras, pero tampoco somos justificados sin ellas.³⁴ “Ciertamente, no contemplamos a Cristo desde lejos para que su justicia se nos impute, sino porque nos vestimos de Cristo y somos injertados en su cuerpo; en resumen, porque se digna hacernos uno con él. Por este motivo nos gloriamos de que tenemos comunión de justicia con él”.³⁵ Por lo tanto, según el pensamiento de

Calvino, mientras que la justificación era realmente importante, no se convertía en el elemento que opacaba todo lo demás en el orden de salvación. Se le daba un lugar entre la elección y el don de Cristo, por un lado, y la salvación y la glorificación por otro. Era “algo en medio de la transición entre la predestinación eterna y la gloria futura”.³⁶

Si bien Calvino mantuvo la justificación estrechamente vinculada con la elección y con la satisfacción, por un lado, y con la santificación y la glorificación por otro, quienes le siguieron no lo hicieron, hasta cierto punto porque no logró resolver todas las dificultades teológicas en este artículo de fe, especialmente la relación entre la justificación y la elección y la satisfacción, y entre la santificación y la glorificación. Si ponemos un énfasis excesivo en el carácter objetivo, forense, de la justificación y la vinculamos con la elección y la satisfacción, abrimos la puerta a reducir la fe a un transmisor pasivo de la justicia de Cristo eternamente imputada. Resulta difícil derivar de semejante concepto la nueva vida de la santificación, pero subrayar la comunión con la justicia de Cristo corre el riesgo de socavar el fundamento objetivo de nuestro perdón. Lo que Calvino mantuvo unido, lo separan a menudo quienes lo siguieron.

El racionalismo enfatizó la fe y la obediencia del sujeto humano, creando una forma nueva de nomismo o de legalismo; el pietismo y el metodismo, a pesar de sus diferencias con los anteriores, representaron también un giro hacia la subjetividad humana y la experiencia de la fe, insistiendo en un periodo dilatado de experiencia religiosa o en una conversión súbita como condiciones para la adquisición de la salvación. Como reacción, algunos teólogos reformados subrayaron excesivamente la objetividad de la justificación y fomentaron el antinomianismo al rebajar la importancia de la respuesta humana; de nuevo como reacción, surgió un

antinomianismo en el que la justificación precedía a la fe. Los teólogos reformados intentaron evitar ambos extremos y empezaron a distinguir cuidadosamente entre la justificación activa y la pasiva. Esta pretendía ser una distinción lógica, no temporal. Algunos objetaron a ella, porque el evangelio nunca dice a nadie personalmente “tus pecados te son perdonados”. Dado que los predicadores no saben quiénes son los elegidos, no pueden dar a nadie la seguridad de que sus pecados son perdonados; las personas que escuchan el evangelio pueden no creer esto tampoco, porque antes de la fe y sin ella no pueden ser conscientes de su elección. En la práctica, se exhorta a los individuos a humillarse penitencialmente, a buscar refugio en Cristo y, gradualmente, a entregarse más y más a él. Entonces, convencidos gracias al autoexamen, los individuos reciben el coraje necesario para considerarse seguros del perdón de sus pecados y de su salvación futura. Sin embargo, cuando este proceso se lleva hasta el límite, el foco recae de nuevo en la fe de la persona y en la “decisión” de entregarse a Cristo; la atención se aparta del Dios de gracia y se centra en el sujeto humano, se aleja de Dios y se pone en la acción humana. Dadas estas complejidades, la teología reformada, como la luterana, no logró alcanzar un consenso completo. Hasta día de hoy, los dos énfasis distintos (la objetividad de la promesa divina y la subjetividad de la respuesta de fe) siguen presentes en las iglesias reformadas.

LA JUSTIFICACIÓN ES FORENSE E IMPUTADA

[472-73] La justificación es la doctrina esencial para la Iglesia. O debemos hacer algo para ser salvos, o nuestra salvación es puramente un don de la gracia. Si nuestro trabajo, nuestra virtud, nuestra santificación es lo primario, entonces estaremos en duda y viviremos en la incertidumbre hasta nuestro último aliento; el oficio mediador único, exhaustivo y totalmente suficiente de

Cristo queda a un lado, y se arrebató a Dios su honra. La Reforma, impulsada por el motivo de preservar las tres cosas, se enfrentó a Roma, declaró que la gracia del Dios trino es la causa impulsora y eficiente de toda nuestra salvación y que la gracia no era alguna cualidad metafísica infundida a los humanos y que los elevaba a un estado sobrenatural (*gratia elevans*), sino más bien la misericordia perdonadora y el favor de Dios que precede a todo esfuerzo humano y recibe a las personas de nuevo, gratuitamente, en la comunión con él. El Padre justifica efectivamente; el Hijo, meritoriamente; el Espíritu Santo, aplicativamente. Para completar la imagen de inmediato: la fe aprehende, los sacramentos sellan y las obras declaran.³⁷

La justificación no es un acto ético, sino forense. Roma invierte el verdadero orden de las cosas cuando incorpora las buenas obras al concepto de la justificación, proceder que la Escritura contradice. El hebreo הצדיק (*hisdîq*) denota el acto de un juez, por medio del cual declara inocente a una persona, y es el antónimo de הרשע (*hiršîa*), condenar (Dt. 25:1-2; Job 32:2; 33:32). Se usa en referencia a Dios (Éx. 23:7; 1 R. 8:32; 2 Cr. 6:23; Is. 50:8). En el Antiguo Testamento, la palabra aún no sirve para expresar el perdón de los pecados, tal como se indica mediante los siguientes términos: librar (Sal. 39:8; 51:14), no imputar (Sal. 32:2), olvidar y no recordar (Is. 43:25; Jer. 31:34), echar a la espalda (Is. 38:17), borrar (Sal. 51:1, 9; Is. 43:25), perdonar (Éx. 34:9; Sal. 32:1). En el Nuevo Testamento, bajo la influencia del Antiguo, la palabra griega δικάιουν (*dikaïoun*, “considerar justo y recto”) adquirió un sentido coherentemente jurídico, opuesto al ético (Mt. 11:19; 12:37; Lc. 7:29; 10:29; 16:15; 18:14), y el sentido forense está claro en Pablo. El término no puede tener un sentido ético porque el sujeto es Dios, quien es justificado por sus palabras (Ro. 3:4). Además, se alterna con “ser contado por justicia” (4:3, 5), y se opone a las palabras “juzgar” (κρίνειν,

krinein), “presentar cargos contra” (ἐγκαλεῖν, *enkalein*) y “condenar” (κατακρινειν, *katakrinein*; 8:33-34), del mismo modo que δικαιωμα (*dikaiōma*, justificación) es lo opuesto a κατακριμα (*katakrima*, condenación, 5:16). Δικαιουν significa absolver a alguien, declarar justo a alguien (δικαιον καθισταναι, *dikaion kaziatanai*; 5:19). Si bien la palabra הַצְדִּיק (hisdîq), δικαιουν (*dikaion*), “justificar”, puede tener un sentido ético, hemos de recordar que la oposición entre Roma y la Reforma al respecto de la justificación no se formuló en términos de “ético” contra “jurídico”, sino en los de la justificación por obras (amor) contra la justificación por la fe sobre la base de la justicia de Cristo. A veces se afirmó que la palabra “justificación” podía tener un sentido más amplio y se apeló a pasajes como Isaías 53:11, Daniel 12:3, 1 Corintios 6:11, Tito 3:7 y Apocalipsis 22:11.³⁸ Un examen más profundo de estos pasajes deja claro que lo que es *posible* no tiene por qué ser probable. En cada caso, la lectura jurídica es la más probable o incluso definitiva. Así, brilla por su ausencia cualquier evidencia astringente de que la palabra δικαιουν se use en un sentido ético en la Escritura.

La ley de Dios está clara (Dt. 25:1): los justos deben ser absueltos y los impíos, condenados. Hasta Dios actúa según esta regla: no exculpa ni mucho menos a los malvados, ni condena a los inocentes (Éx. 20:5 y ss.; 34:7; Nm. 14:18). “El que justifica al impío, y el que condena al justo, ambos son igualmente abominación a Jehová” (Pr. 17:15; cf. Éx. 23:7; Pr. 24:24; Is. 5:23). Sin embargo, en aparente contradicción directa con esto y contrariamente a lo que ha dicho el propio Dios (Ro. 1:18; 2:13), Pablo dice que Dios justifica a los impíos (4:5). Por lo tanto, no nos coge totalmente por sorpresa que los pelagianos pusieran el fundamento para la absolución en la fe, es decir, en la buena disposición, las virtudes y las buenas obras de los

humanos, y que los considerasen perfectos dado que llevan en sí mismos la garantía de la perfección, o Dios los considera perfectos por amor a Cristo. Sin embargo, la Escritura contrapone nuestra justicia con la justicia de la fe (Ro. 10:3; Fil. 3:9); son mutuamente excluyentes como “obras” y “fe” (Ro. 3:28; Gá. 2:16), como “recompensa” y “gracia” (Ro. 4:4; 11:6). Dios, que es santo, no renunció a las demandas de la ley, sino que presentó a Cristo como medio de expiación o sacrificio por ella, demostrando así ser justo y, al mismo tiempo, capaz de justificar o absolver a quienes ponen su fe en Jesús (3:21-26).³⁹ La justicia de Cristo es inseparable de la fe en su nombre; la justicia de Dios se ha revelado en Cristo porque él fue puesto como sacrificio de expiación por su sangre, pero él es ese *δια πίστεως* (*día pisteōs*, por medio de la fe; 3:25), y las personas son justificadas gratuitamente por gracia, a través de la redención que es en Cristo Jesús (3:24). La justicia de Dios es la justicia de Dios por la fe en Jesucristo (3:22). Pero, ¿significa esto que la fe se vuelve el fundamento de la justificación de un creyente? Esta es, de diversas maneras, la postura de los católicos romanos, remonstrantes, racionalistas, místicos y numerosos protestantes modernos. A pesar de las diferencias entre ellos, todos sitúan la justicia, sobre la base de la cual Dios exculpa al pecador, en todo o en parte del sujeto humano. A pesar de que nuestra justicia es imperfecta, Dios la considera perfecta, ya sea por amor a Cristo o porque se trata de un tipo de obediencia a la voluntad de Dios expresada en el evangelio, de modo que hace que el agente humano sea aceptable a Dios, o porque es perfecta en su principio y lleva en sí misma la garantía de la perfección futura.

Esto no se sostiene cuando se examina a la luz de la Escritura. Primero, la justicia de Dios en términos de la cual absuelve a los creyentes se revela objetivamente en el evangelio, aparte de las obras de la ley y antes de la fe (Ro.

1:17; 2 Co. 5:19). Dios entregó a Cristo como sacrificio de propiciación (ἱλαστηριον, *hilasterion*; Ro. 3:25) por nuestras transgresiones (4:25a), y Cristo fue resucitado para nuestra justificación (4:25b), porque fuimos o teníamos que ser justificados en él. Este es un don de su gracia (Ro. 3:24; 5:15-17). El paralelismo entre Adán y Cristo (Ro. 5), que señala a la muerte para todos junto con el don de Dios, es decir, la justicia en Cristo, habla de δικαίωμα, es decir, un veredicto de absolución, por muchos (5:16). Mediante la obediencia de una persona, los muchos son tratados como justos (5:19). En segundo lugar, la fe nunca se presenta como el fundamento de la justificación. La justicia, o justificación, es ἐκ πίστεως (*ek pisteos*, por medio de la fe), δια πίστεως (*día pisteos*, por la fe) o πίστει (*pistei*, por fe; Ro. 1:17; 3:22, 26, 28, 30; Gá. 2:16; 3:8, 24; Fil. 3:9, y demás pasajes), pero nunca δια πίστιν (*día pistin*, gracias a la fe). La fe no justifica por su propia esencia o acto, dado que en sí misma es justicia, sino por su contenido, porque es la fe en Cristo, quien es nuestra justicia; la fe que justifica es precisamente la fe que tiene a Cristo como su objeto y contenido. En la justificación, la fe está tan lejos de ser considerada un fundamento que Pablo puede decir que Dios justifica a los impíos (Ro. 4:5). En tercer lugar, la expresión que “la fe fue contada por justicia” no puede significar que la propia fe fue aceptada por Dios como obra de justicia en lugar de o junto a “la justicia de Dios en Cristo”. La palabra λογίζεσθαι (*logizestai*) puede significar, sin duda, “juzgar o considerar a una persona por lo que es” (1 Co. 4:1; 2 Co. 12:6), pero aquí tiene el sentido de “acreditar a una persona algo que no posee personalmente”. Así, los pecados de aquellos que creen no son contados contra ellos, aunque los tienen (Ro. 4:8; 2 Co. 5:19; cf. 2 Ti. 4:16), y son contados contra Cristo, aunque él no tuvo pecado (Is. 53:4-6; Mt. 20:28; Ro. 3:25; 8:3; 2 Co. 5:21; Gá. 3:13; 1 Ti. 2:6). A quienes creen se les imputa una justicia que no tienen (Ro.

4:5), y por ese motivo ese acto de imputación es un regalo (*κατα χάριν, kata jarin*, conforme a la gracia; 4:4). Quienes creen tienen la justicia de Dios (*δικαιοσύνη θεου, dikaiosine teú*), que Dios les concede en Cristo. Por último, si la propia fe es el fundamento de la justificación, Dios acepta una justicia menor de la que exige en su ley, y el evangelio abroga la ley, no la confirma (Ro. 3:31). Entonces Dios renuncia a su propia justicia y se niega a sí mismo, o bien cuenta la fe como algo que no es, como justicia suficiente, de modo que no hace justicia a su veracidad. Aquí a los creyentes se les priva de toda consolación; si nuestra fe débil es el fundamento de nuestra justificación, la vida cristiana es una vida de temor y de incertidumbre constantes; nos fijamos en nosotros mismos en lugar de hacerlo en Cristo. Una auténtica vida cristiana vivida al servicio de Dios se vuelve algo imposible, porque antes de que podamos hablar de buenas obras el temor del individuo delante de Dios como Juez debe transmutarse en la consciencia de su amor paternal.

[474] Se han expuesto objeciones de peso contra el concepto de justicia imputada. Se sostiene, por ejemplo, que si la justicia de Cristo *solo* se nos imputa y permanece fuera de nosotros, no puede ser la forma esencial en la que somos justificados delante de Dios. Dios, cuyo juicio es verdadero, no puede declarar justa a una persona que de hecho no lo es. En la justificación, se afirma, la justicia que se imputa no puede ser nuestra auténtica forma; solo podemos ser justificados sobre la base de una justicia inmanente. Esta es la objeción a la doctrina de la Reforma que se repite entre sus críticos.

Como respuesta, cabe destacar que la objeción va dirigida en realidad contra el apóstol Pablo, quien dice en Romanos 4:5 y 5:16 que Dios justifica a los irreligiosos. En este caso, la mejor analogía humana es la adopción; un hijo adoptado es realmente un miembro de la familia, con

derecho a todos sus beneficios. Esto supone un cambio judicial en el estatus.⁴⁰ Dios declara justos a los pecadores, los adopta como hijos, les promete a Cristo y todos sus beneficios; por este motivo se les llama justos, y un día obtendrán la posesión de todos los tesoros de la gracia. Los críticos entienden mal la imputación cuando la describen como fruto de la imaginación, mientras que la gracia infundida es gracia “real”, pero la justificación es tan real y tan necesaria como la santificación, y la imputación no es menos real y necesaria que la infusión. La única diferencia es esta: en la justificación, la justicia se nos concede en un sentido *jurídico*, mientras que en la santificación es nuestra en un sentido ético. El acto judicial no una ficción aun cuando el propietario aún no haya tomado posesión de sus bienes. Si esto es así con los jueces terrenales, ¿cuánto más lo será para el Juez celestial? “Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará?” (Ro. 8:33-34).

La justicia que nos ha sido imputada legalmente aún debe volverse eficaz éticamente en la santificación. El hecho de que seamos hechos justos descansa sobre el decreto de Dios y sobre el *pactum salutis*. El pacto de gracia precede tanto a nuestro nacimiento como a nuestra conversión. Nuestra justicia es “foránea” solo en determinado sentido; es la justicia de la “cabeza”, que por consiguiente también es la de los miembros. Cuando Dios justifica al impío, lo hace sobre la base de una justicia que él ha proporcionado en Cristo.

[475] La Escritura postula la relación más estrecha entre la fe y la justificación. Es la fe la que se cuenta como justicia (Gn. 15:6; Ro. 4:3; Gá. 3:6). Los justos viven por la fe (Hab. 2:4; Ro. 1:17; Gá. 3:11). La justicia de Dios se manifiesta por la fe (Ro. 3:22), y somos justificados por la fe (3:26; 5:1; 10:4, 10; Gá. 2:16). Incluso está escrito que hemos creído en Cristo Jesús para poder ser justificados (Gá. 3:6-18, 22-24; cf. también Hch. 10:43; 13:39; He. 10:38, etc.). La

justificación, ¿se produce en la eternidad o dentro del tiempo y, si es lo segundo, se produce en la muerte o en la resurrección de Cristo, en la predicación del evangelio antes de la fe, al mismo tiempo que ella, junto con ella o bien después? Los antinomianistas, así como los antineonomianistas, defienden una justificación eterna; en el primer caso, nuestra fe supone solamente admitir lo que ha hecho Dios en la eternidad; en el segundo, buscando urgentemente impedir que el evangelio puro de la gracia se mezclase con la ley, entendían la justificación eterna como el principio y el fundamento de la justificación dentro del tiempo. Aunque es importante insistir en que el decreto de elección de Dios es eterno, hablar de que la justificación tiene lugar en la eternidad no es aconsejable ni escritural, y no elimina el problema de que es necesaria una explicación de su ejecución y su realización externa en el tiempo. Sabiamente, la teología reformada distingue entre el decreto eterno y su ejecución en el tiempo.

Cuando la justificación se vincula con la muerte y la resurrección de Cristo (Ro. 4:25), pisamos sólido terreno escritural. Nuestra justificación la ha obtenido Cristo; se ha alcanzado objetivamente. Dado que 2 Corintios 5:19 relaciona la reconciliación en Cristo con la no imputación de los pecados del mundo, los teólogos reformados discurrieron cómo vincular con precisión a la justificación la muerte y la resurrección de Cristo. El evangelio no dice: Dios os reconciliará consigo mismo si vosotros, humanos, creéis, os arrepentís y cumplís sus mandamientos. Lo que dice más bien es: Dios se ha reconciliado; ha perdonado al mundo sus transgresiones. Ahora, pueblos, creed este evangelio, entrad en la reconciliación, dejad a un lado vuestra hostilidad, reconciliaos con Dios.⁴¹ El perdón de pecados no llega a existir por fe, ni lo adquirimos mediante nuestras actividades, sino que está totalmente almacenado, por así decirlo, en Cristo, precede a la fe y solo la fe lo recibe y lo

aprehende. Tal como dice el Credo Apostólico: “Creo en... el perdón de pecados”.

Para clarificar las cosas, los teólogos reformados distinguieron entre la justificación activa y la pasiva; la justificación se adquiere y se aplica. Como Salvador, Cristo no solo aspira a una satisfacción objetiva, sino también a la redención subjetiva de los suyos del pecado. De nuevo, esta distinción no es temporal, sino lógica; concretamente, las dos coinciden y siempre van juntas; la adquisición y la aplicación están tan estrechamente vinculadas que ni la primera ni la segunda se pueden concebir o existen la una sin la otra; la adquisición conlleva necesariamente a la aplicación. La justificación activa ya se produjo en cierto sentido mediante la proclamación del evangelio, en el llamado externo, pero se produce especialmente en el llamado interno, cuando Dios, por medio de su Palabra y su Espíritu, llama eficazmente a los pecadores, los convence de pecado, los impulsa hacia Cristo y les induce a hallar en él perdón y vida. La distinción pretende conservar la convicción dual de que la fe es tanto necesaria para la justificación como que semejante fe es por sí misma el fruto de la obra regeneradora de Dios por medio del Espíritu Santo. Esta distinción nos ayuda a eludir el nomismo, a fortalecer la seguridad de los creyentes al distanciarlos del autoexamen introspectivo y llevarlos hacia Cristo, y para reconocer que la fe es al mismo tiempo un órgano receptivo y un poder activo. La fe no es la causa material o formal de la justificación; es el propio acto de aceptar a Cristo y todos sus beneficios. Por consiguiente, la fe no es un instrumento en el verdadero sentido, sino que es un conocimiento sólido y una confianza firme en que el Espíritu Santo obra en los corazones y mediante los cuales él [el Espíritu] convence y asegura a las personas de que, a pesar de todos sus pecados, participan de Cristo y de todos sus beneficios.⁴² Esta fe se halla activa junto a las obras, y “se lleva a su

perfección mediante las obras” (Stg. 2:22).⁴³ En este sentido, la propia fe es una obra (Jn. 6:29), la mejor obra, y el principio de toda buena obra. Calvino lo expresó de esta manera: “Es solo la fe la que justifica; a pesar de ello, la fe que justifica no está sola”.⁴⁴ Pablo y Santiago no se contradicen.

[476] Los teólogos reformados no siempre han coincidido en los diversos elementos de la justificación ni en sobre cómo se relacionan entre sí. Es mejor definir la justificación como la imputación al creyente de la obediencia de Cristo como un todo, y considerar que sus dos partes consisten en el perdón de los pecados y el derecho a la vida eterna.⁴⁵ En ocasiones, la adopción como hijos se mencionó como la segunda parte de la justificación, pero otros prefirieron considerarla un fruto de la justificación.⁴⁶ El perdón que forma parte de la justificación no es nada menos que la absolución total de toda la culpa y el castigo por el pecado, no solo de los pecados pasados y presentes, sino también de los futuros. El temor al antinomianismo no debe impedirnos hacer esta afirmación, pero sí nos llama a estar vigilantes para continuar orando y pedir perdón diariamente. Los teólogos reformados sostuvieron que, si bien el perdón elimina la “responsabilidad actual” del pecado, no erradica su “responsabilidad potencial”. Las consecuencias del pecado continúan, incluso las de los pecados perdonados. Para los creyentes sobre todo el pecado va acompañado de una sensación de culpa, sufrimiento, tristeza, alienación de Dios y remordimiento, y les arrebató la paz de su conciencia y la valentía y la seguridad de la fe. Incluso cuando los creyentes, habiendo recibido el perdón mucho antes, examinan con más profundidad la corrupción de sus propios corazones, sienten la necesidad de confesar sus pecados pasados (Sal. 25:7; 51:4-5). Por lo tanto, para que los creyentes conserven la seguridad, la confesión y la oración son los medios por los

que Dios Espíritu Santo despierta y refuerza nuestra consciencia del perdón. Cuando nuestra fe es débil, cuando caemos en el pecado, los creyentes siempre tenemos el derecho y la libertad de acudir con confianza ante el trono de la gracia y rogar basándonos en la fidelidad de aquel cuyo don de gracia y cuyo llamado son irrevocables (Ro. 11:29; He. 4:12; 1 Jn. 1:9). Los creyentes no oran por duda o por desesperanza; no oran como si ya no fuesen hijos de Dios y volvieran a enfrentarse a la condenación eterna; oran desde lo profundo de la fe como hijos e hijas del Padre que está en los cielos y que dice “Amén” a sus oraciones.

Aunque a veces la comprensión de la justificación está limitada al perdón, lo que no debemos pasar por alto es nuestra adopción como hijos y el derecho a la vida eterna (Gá. 4:5; cf. Dn. 9:24; Hch. 26:18; Ap. 1:5-6). Esta adopción *υιοθεσια* (*huiozesia*, adopción) es tanto jurídica (Pablo) como ética (Juan); el segundo aspecto lo abordaremos en la sección siguiente sobre la santificación. De igual manera que sobre la base de la justicia de Cristo los creyentes reciben el perdón de pecados, también son adoptados como hijos (*υιοι θεου*, *huioi zeú*; no *τεκνα θεου*, *tekna zeú*). Esta adopción, que por consiguiente descansa sobre una declaración de Dios, nos la ha conseguido Cristo (Gá. 4:5) y se vuelve nuestra por la fe (3:26). Quienes han sido declarados libres de la culpa y la pena del pecado son adoptados simultáneamente como hijos y contados como objetos del amor paternal de Dios. Así, los creyentes adquieren la misma posición de Cristo, que es el primogénito entre muchos hermanos (Ro. 8:29). Era el Hijo de Dios por naturaleza (8:32), y así fue designado en su resurrección (1:3); los creyentes se vuelven “hijos de Dios” por adopción. Igual que en su resurrección Cristo fue declarado Hijo de Dios conforme al Espíritu de santidad (1:3), los creyentes son justificados en el Espíritu de nuestro Dios (1 Co. 6:11), y se les garantiza su condición de hijos

por el mismo Espíritu (Gá. 4:6). Como hijos, entonces, son también herederos conforme a la promesa (Gá. 3:29; 4:7; Ro. 8:17), y dado que esta herencia aún les aguarda en el futuro, su adopción, en su plenitud, sigue siendo objeto de esperanza (Ro. 8:23).

Ya en el Antiguo Testamento a Dios se le llama el Padre de su pueblo y a Israel su hijo, pero en el Nuevo Testamento esta paternidad y esta filiación adquieren un sentido mucho más profundo. Ahora Dios es el Padre de los creyentes, no en un sentido teocrático, sino ético; y los creyentes son sus hijos, nacidos de él, y por la fe en Cristo obtienen el poder de convertirse en sus hijos (Jn. 1:12), hasta que un día, cuando lo vean como él es, sean perfeccionados como sus hijos (1 Jn. 3:2). Somos los hijos de Dios; recibimos nuestro estatus legal en Cristo y nos lo garantiza el Espíritu Santo como promesa hasta el día de la redención plena. El Espíritu se concede a los creyentes como arras y garantía de que su adopción está sellada para el día de su redención (2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13-14; 4:30), y guardada para su herencia celestial (1 P. 1:4-5). Mediante ese Espíritu son guiados constantemente (*ἀγονται*, *agontai*, como en Ro. 8:14; no *φερονται*, *ferontai*, como en 2 P. 1:21), seguros del amor que Dios siente por ellos (Ro. 5:5; cf. 5:8) y de su adopción (8:15-16; Gá. 4:6), y ahora son ya beneficiarios de la paz (Ro. 5:1; Fil. 4:7, 9; 1 Ts. 5:23), el gozo (Ro. 14:17; 15:13; 1 Ts. 1:6) y la vida eterna (Jn. 3:16). La justificación, que tiene su origen en la eternidad, se pone por obra en la resurrección de Cristo y en el llamado de los creyentes, y solo se completará del todo cuando Dios, en el juicio final, repita su sentencia de absolución para que la escuche todo el universo, y cuando toda lengua tenga que confesar que Cristo es Señor, para gloria de Dios Padre. La justificación puede producir todos estos frutos esplendidos porque, junto con la justificación activa, incluye la justificación pasiva, y mediante el testimonio del Espíritu Santo otorga a los

creyentes la consciencia y la seguridad de que sus pecados han sido perdonados personalmente (*fides specialis*).

Esta doctrina tendría que proporcionar el consuelo y la seguridad más grandes a los creyentes, y los prepara para las grandes obras, porque la fe, por su propia naturaleza, se opone a toda duda. La certeza no se añade a la fe; está implícita en ella desde el principio y a su debido tiempo es el fruto de ella, porque es un don de Dios, una obra del Espíritu Santo que da testimonio a nuestros espíritus de que somos hijos de Dios (Ro. 8:16; Gá. 4:6), y nos asegura que nada puede separarnos del amor de Dios en Cristo (Ro. 8:38-39). Si en la justificación se nos ha concedido la paz con Dios, el estatus de hijos, el acceso libre y seguro al trono de la gracia, la libertad de la ley y la independencia del mundo,⁴⁷ entonces, de esa fe fluirá de forma natural una corriente de buenas obras. No sirven para obtener la vida eterna, pero son la revelación, el sello y la prueba de la vida eterna que ya posee todo creyente. La fe incluye la certeza de que con Dios todo es posible, que da vida a los muertos, hace existir lo que no existía (Ro. 4:17) y permite siempre a las personas hacer grandes cosas. Esta fe dice a un monte “quítate y échate en el mar”, y sucede (Mt. 21:21).⁴⁸

LA SANTIFICACIÓN: LA SANTIDAD COMO DON Y RECOMPENSA

[477] Desde el principio, el plan de redención divino incluyó la santificación y la glorificación. Israel fue llamado a ser un pueblo santo (Gn. 17:7; Éx. 19:6; Lv. 11:44; 19:2; 20:7, 26); la meta era la pureza de corazón y de acto. Esta santificación se extendía a todas las personas, y se aplicaba a todas las facetas de la vida (religiosa y moral, civil y social), y según la dispensación del Antiguo Testamento tenía un carácter específicamente ceremonial.⁴⁹ Cuando Israel fracasó y no cumplió este requisito del pacto, y

mereció el juicio, los profetas anunciaron que Dios no incumpliría su pacto ni olvidaría a su pueblo, sino que establecería un nuevo pacto según el cual perdonaría todas sus iniquidades y les daría corazones nuevos (Jer. 31:31-34; Ez. 11:19). Igual que en el caso del perdón de los pecados, la santificación sería su obra y su don.⁵⁰

Después del Exilio, Israel fue optando cada vez más por el camino de la autojustificación, enfocando su relación con Dios desde un ángulo consistentemente nomista, juzgando toda la vida según el esquema del trabajo y la recompensa.⁵¹ Aquí Jesús recuperó el sentido espiritual de la ley, distinguiendo entre él y la justicia del reino de los fariseos (Mt. 5:20; Lc. 18:10-14). Dios desea misericordia, no sacrificios (Mt. 9:13). Este amor por Dios con todo el corazón, la mente, el alma y las fuerzas, y este amor por el prójimo como por uno mismo (Mr. 12:33) se obtienen solo mediante la conversión, la fe, la regeneración (Mr. 1:15; Jn. 3:3). Al poner su vida por sus amigos (Jn. 15:10 y ss.) en la muerte (Mt. 20:28; 26:26, 28), Jesús nos da un ejemplo a seguir en nuestro propio peregrinaje de llevar la cruz y seguirlo (Mt. 5:10 y ss.; 7:13; 10:32-39; 16:24-26). Aunque se marcha para ir con el Padre, sigue viviendo entre ellos (Mt. 18:20; 28:20), permanece en ellos (Jn. 14:16-17), los incorpora a sí mismo como pámpanos de la vid (Jn. 15:1-10), de modo que puedan dar fruto que glorifique a Dios (15:8), hacer las obras que él hizo (14:12), obedecer sus mandamientos y permanecer en su amor (14:15, 24; 15:5, 10).

Habiendo sido perdonado, el discípulo de Jesús es llamado a seguirlo, negarse a sí mismo y tomar una cruz. Quienes siguen a Jesús deben estar dispuestos a renunciar a todo (Mt. 19:10-12; 10:35-36; 19:21), incluso a sus vidas (10:39; 16:25). Pero Jesús no era un asceta; participaba en fiestas (Mt. 11:19; Jn. 2:2), no exigió a sus discípulos que se abstuvieran del matrimonio, determinada comida o bebida

(Mt. 6:16; 9:14), sino que consideraba que el amor era el cumplimiento de la ley (5:43-48; 22:37-40), exigió una mayordomía concienzuda (25:15-30) y, como aquel que un día sería juez de todos, insistió en la fidelidad y en la cautela (sabiduría, prudencia) en la vida (7:24; 10:16; 24:15-18). Jesús usa incluso la idea de la recompensa por las obras hechas: por soportar persecución (Mt. 5:10-12), amar a los enemigos (5:46), dar limosna (6:4), confesar el nombre de Jesús (10:32), servir a sus discípulos (10:41-42), la fidelidad a la vocación individual (24:45-47), la gestión cuidadosa de los bienes confiados a nosotros (15:14-30), la misericordia por los discípulos de Jesús (25:32-46), etc. Usa tales cosas como incentivos para inducirnos a la fidelidad. Pero Jesús también recordó a sus oyentes que aquellos que se jactan de sus obras pierden la recompensa de Dios (6:2, 5, 16), y que la recompensa del reino de Dios es desproporcionadamente mucho mayor que todo el trabajo y el esfuerzo que le hemos dedicado (5:46; 19:29; 20:1 y ss.; 25:21-23; Lc. 12:33). Es un *don* de Dios (Mt. 6:33; 20:14-15; 26:28; Mr. 10:30; Lc. 1:77; 24:47). Además, las bendiciones del reino no son antes que nada la felicidad consistente en bendiciones externas, sino el hecho de ser hijos de Dios y tener pureza de corazón (Mt. 5:8, 9, 45, 48, etc.).

Después de que Cristo acabó su obra en la Tierra, fue glorificado a la diestra de Dios y, mediante el Espíritu, se comunicó a su Iglesia el día de Pentecostés. Al principio el Espíritu concedió dones y poderes extraordinarios, pero también estableció y mantuvo la comunión entre Cristo y su Iglesia.⁵² Los creyentes son personas que, por la gracia de Dios, no solo han recibido el perdón de los pecados, sino que también, habiendo sido introducidos a la comunión con Cristo (Ro. 6:3-11) mediante el bautismo, fueron transferidos de las tinieblas a la luz (Col. 1:13), y ahora constituyen una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa (1 P. 2:9). Han recibido a Cristo no solo como justicia,

sino también como *ἁγιασμος* (*hagiasmos*) (no santidad, como *ἁγιότης* [*hagiotés*] o *ἁγιωσύνη* [*hagiosiné*]), sino la santificación, de manera que lo que se tiene a la vista no es el resultado, sino la progresión de la santificación o de la consagración a Dios (cf. Ro. 6:22; 1 Ts. 4:4; 1 Ti. 2:15; He. 12:14). Los creyentes son lavados y santificados en Cristo (1 Co. 6:11), son templos del Espíritu Santo (1 Co. 3:16; 6:19; 2 Co. 6:16), son hechos nuevas criaturas (2 Co. 5:17; Ef. 2:10). La santificación, por consiguiente, es en primer lugar una obra de Dios (Jn. 17:17; Fil. 1:6; 1 Ts. 5:23), más específicamente de Cristo y de su Espíritu (Ro. 8:4, 9-11; 1 Co. 1:30; 6:11; Ef. 5:27; Col. 1:22; 2 Ts. 2:13; He. 2:11; 9:14; 10:10, 14, 29; 13:12; 1 P. 1:2).

A pesar de todo, dado que Dios les permite tanto la voluntad como el hacer, los creyentes deben trabajar en su salvación con temor y temblor (Fil. 2:12-13; 2 P. 1:10) manteniendo su espíritu, alma y cuerpo sin mancha, en santificación, hasta el día del Señor Jesucristo (Ef. 1:4; Fil. 2:15; 1 Ts. 3:13; 5:23). Tienen que batallar constantemente contra la carne (1 Co. 3:1; Gá. 5:17), y son llamados a purificarse, crucificar la carne con todas sus pasiones y deseos, y presentar sus cuerpos como sacrificios vivos, santos y aceptables a Dios (Ro. 6:13; 12:1; 2 Co. 7:1; Gá. 5:24), vencer al mundo, guardar los mandamientos de Dios, purificarse y caminar en la luz (1 Jn. 1:7; 2:1; 3:6, 9; 5:4, etc.). Todo esto se condensa en la práctica del amor (Ro. 12:10; 13:8-10; 1 Co. 13; Ef. 1:4; 5:2; Col. 3:14; 1 Ts. 4:9; 1 Jn. 3:11 y ss.; 4:8, etc.). Aunque determinadas formas de abstinencia sean aconsejables en algunos momentos (p. e., del matrimonio, 1 Co. 7:8, 20 y ss.), la prohibición de casarse y la instrucción de abstenerse de ciertos alimentos es una enseñanza de aquellos que han abandonado la fe (1 Ti. 4:3). Porque nada hay impuro por sí mismo (Mt. 15:11; Ro. 14:14); toda criatura de Dios es buena; la gracia no suspende la naturaleza (1 Co. 7:20-23).

Los cristianos son llamados a seguir un estilo de vida sencillo (1 Ti. 2:9; Tit. 2:3; 1 P. 3:3) y a huir de los deseos mundanos (1 Jn. 2:15-17). Los cristianos están motivados a vivir santamente por gratitud (Ro. 12:1; 2 Co. 8:9; 1 Jn. 4:19), porque han muerto al pecado y han sido resucitados a una vida nueva (Ro. 6:3-14; 7:4; Gá. 2:19; Col. 3:1-2), no caminan conforme a la carne, sino conforme al Espíritu (Ro. 8:5; 1 Co. 6:15 y ss.), y porque son hijos de la luz y deben caminar en ella (Ro. 13:12; Ef. 5:8; 1 Jn. 1:6, etc.). A los hijos de Dios en Cristo se les manda que sean santos. Como creyentes, también anticipamos los gozos de la gloria futura, que son un don de la gracia (Ro. 6:23; 2 Co. 8:9; Ef. 2:8, etc.), pero estos son también un acicate para la paciencia y la perseverancia (Ro. 8:18; 1 Co. 15:19; 2 Co. 4:10, 17; Ap. 2:7, 10-11, 17, etc.). Dios recompensa a quienes lo buscan (He. 11:6, 26) son generosos (1 Ti. 6:19), confiados en su fe (He. 10:35) y fieles en su trabajo (1 Co. 3:8, 14; 9:18; Col. 3:24; 2 Ti. 4:8, etc.). Se menciona incluso una recompensa especial para quienes edifiquen sobre el cimiento de Cristo (1 Co. 3:12-15; cf. Pablo en 1 Co. 9:16-17). Aunque la salvación se garantiza a todos los creyentes, habrá diferencias en la gloria de cada uno, dependiendo de sus obras (Mt. 10:41; 18:4; 20:16; 25:14 y ss.). La conexión en la Escritura se establece entre la santificación y la glorificación; lo que se siembra aquí se cosecha en la eternidad (Mt. 25:24, 26; 1 Co. 15:42 y ss.; 2 Co. 9:6; Gá. 6:7-8). Sin santificación nadie verá a Dios (Mt. 5:8; He. 12:14). La gracia no anula la salvación, sino que la dota de utilidad. Los creyentes son hechura de Dios, creados en Cristo Jesús para buenas obras, que Dios preparó de antemano para que fuesen nuestra forma de vivir (Ef. 2:10). Como hijos, también somos herederos de Dios y coherederos con Cristo (Ro. 8:17). Precisamente porque trabajan con entusiasmo, también saben que recibirán del Señor la recompensa de su herencia, porque sirven al Señor Cristo (Col. 3:23-24).

[478] La Iglesia posapostólica, siguiendo la amonestación del Nuevo Testamento, siguió insistiendo en la santidad de la vida, mientras los cristianos se diferenciaban del mundo como una nueva raza, el nuevo pueblo de Dios. Sin embargo, con el tiempo, el contexto cultural de la Iglesia afectó a su conducta, y tuvo que contender con la realidad del pecado posbautismal. Dado que se creía que el bautismo solo cubría los pecados cometidos en el pasado, y la práctica rigurosa de excomulgar permanentemente a los pecadores parecía muy dura, la Iglesia empezó a distinguir entre pecados más y menos graves. Influida por creencias judías y estoicas, la Iglesia se comprometió con la idea de que el evangelio de la gracia solo tenía efecto hasta el bautismo; después de este, el pecador tenía que asegurarse el perdón haciendo buenas obras, mediante el arrepentimiento, la confesión (pública o privada), la oración, la paciencia, el ayuno, la limosna, etc.⁵³ Quienes pecaban después de recibir el bautismo caían bajo la ley, y tenían que trabajar en su propia salvación. Esta tendencia nomista, que entendía el evangelio como una nueva ley, quedó significativamente reforzada por el desarrollo de una Iglesia cada vez más autoritaria y jerárquica. La obediencia a la Iglesia se convirtió en la virtud que abarcaba a todas, y se fueron entendiendo tanto la religión como la moral como la observancia de los deberes impuestos por la Iglesia.

Vinculándose de forma lógica con este nomismo surgió una moralidad doble (una para los creyentes ordinarios y otra para los “santos”) que contribuyó al crecimiento de la vida eremítica y monástica. Los preceptos regulares se vieron complementados por “consejos de perfección”, a saber, las virtudes negativas de la castidad, la pobreza y la obediencia. Dentro del contexto del politeísmo grecorromano, la adoración al emperador, los teatros, etc., muchos cristianos se centraron en huir del mundo en lugar de ganarlo. Aunque puede que esto fuese unido a la

oposición al ascetismo basada en principios, la práctica de vida seguía por otros derroteros. La rigurosidad que se observó en incontables círculos fuera de la Iglesia cristiana (entre gnósticos, marcionitas, montanistas y sectas judías y paganas) fue imitada por muchos cristianos que los envidiaban. Hombres y mujeres que habían demostrado su grandeza al negarse a sí mismos y al sacrificarse (no solo los apóstoles, sino también los mártires y los confesores) se convirtieron en modelos admirados. La gente empezó a venerarlos, poniéndolos en una categoría aparte como “santos”, un término que en una época anterior se refería a todos los creyentes. En consecuencia, la observancia de determinados días de ayuno y de momentos fijos para la oración, la abstinencia de toda lujuria, la abstinencia especialmente del matrimonio, y la evitación del mundo en general (algo que queda plasmado en escritos cristianos tempranos) se glorificaron como virtudes cristianas especiales. Cuando en los siglos II y III aumentó la secularización de la Iglesia, muchos de sus miembros huyeron y practicaron sus creencias fuera de ella, dando comienzo primero a la vida eremítica y más tarde a la monástica.

Ahora la distinción entre los dos tipos de moral adquirió su terminología fija (“preceptos” y “consejos de perfección”) con Orígenes, que escribió que lo que Pablo recomienda en 1 Corintios 7:25 es “una obra que sobrepasa el precepto”, y con Tertuliano, que tradujo 1 Corintios 7:25 al latín con las palabras: “No tengo un precepto [*praeceptum*] del Señor, pero ofrezco [este] consejo [*consilium*]”. Aunque la Iglesia nunca la puso por obra formalmente,⁵⁴ la distinción constituye un elemento indispensable y ocupa un lugar de importancia suprema en la doctrina y en la práctica católicas. Gradualmente, los “consejos” (*consilia*), que sobrepasan a los “preceptos” (*praecepta*), se plasmaron en las tres virtudes de la castidad (abstención del matrimonio;

Mt. 19:11-12; 1 Co. 7:7 y ss.), la pobreza (Mt. 19:21; 1 Co. 9:14) y la obediencia (Mt. 16:24; Lc. 14:26 y ss.).⁵⁵ De este modo la Iglesia católica romana, además de sostener los deberes aplicables a todo el mundo, mantiene un lugar abierto para la práctica libre de la virtud, un área para cosas que son deseables y dignas de alabanza. Por encima de la vida práctica, atribuye un gran valor a la vida ascética y contemplativa. Si bien los preceptos son necesarios para que las personas obtengan la vida eterna, los consejos son libres y optativos, pero tienen la ventaja de que permiten a los humanos alcanzar esa meta “mejor y con mayor prontitud”.⁵⁶

Esta tendencia nomística (y semipelagiana) condujo de forma natural a la doctrina de la naturaleza meritoria de las buenas obras. Toda la relación entre Dios y la humanidad se encaja en el esquema de *do ut es* (te doy para que me des). Quienes sirven a Dios y guardan sus mandamientos pueden reclamar con justicia una recompensa.⁵⁷ Este punto de vista judío tuvo una gran influencia en círculos cristianos, especialmente como resultado de los libros apócrifos incluidos en la Septuaginta. Para Roma, la naturaleza meritoria de las buenas obras es un artículo de fe que incluye los siguientes elementos:

1. La voluntad, debilitada por el pecado, no queda privada de toda libertad y puede, bajo la providencia de Dios, seguir haciendo buenas obras de forma natural.⁵⁸
2. Quienes usan bien estos poderes naturales no pueden hacerse dignos de la gracia infusa, pero sí pueden, negativamente, prepararse para la gracia al eliminar los obstáculos en el camino que llevan a ella.⁵⁹
3. La preparación positiva requiere la gracia preveniente (actual), pero quienes se preparan son dignos de un mérito de congruo.⁶⁰

4. El bautismo confiere la gracia infusa, es decir, “una cualidad inherente en el alma”, la liberación de toda la culpa y la contaminación del pecado y la renovación interior. Sana y eleva a los bautizados al orden sobrenatural, el don superañadido concedido a Adán.⁶¹
5. A esta gracia infusa se añaden tres virtudes teológicas (la fe, la esperanza y el amor),⁶² que no son humanas, sino sobrehumanas, o divinas, y por consiguiente se diferencian de las virtudes humanas, que se dividen en intelectuales (sabiduría, ciencia, entendimiento, prudencia, arte) y morales o cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza). Todas tienen como objeto la meta final y suprema, un fin sobrenatural.⁶³
6. Por su gracia, los humanos reciben una capacidad sobrenatural para hacer buenas obras y, con ellas, merecer un aumento de la gracia, la vida eterna y la visión de Dios y, dentro de ese entorno, un grado más elevado o más bajo de gloria (corona o nimbo).⁶⁴ Según Trento, esto anula la gracia, porque descansa en el decreto de Dios y presupone los méritos de Cristo y el don de la gracia.⁶⁵
7. Las buenas obras que merecen una gran recompensa son especialmente aquellas que no se han ordenado estrictamente, y que van más allá de la letra exacta de la ley, como la oración y el ayuno, la renuncia a los bienes mundanales, el celibato, la vida monástica, la flagelación de uno mismo, el martirio. Quienes hacen tales cosas son “santos”, “religiosos” por excelencia;⁶⁶ sus actos de supererogación⁶⁷ añaden al “tesoro de mérito” que la Iglesia, por medio de indulgencias, puede dispensar a los fieles cuando sea necesario.

LA SANTIFICACIÓN Y LA CRÍTICA DE LA JUSTIFICACIÓN

[479] La Reforma rechazó todo este esquema, afirmando su posición en la doctrina de la justificación solo por fe. Esta fe es la confianza personal y sincera en la gracia de Dios en Cristo Jesús. La comunión con Dios no se obtiene por medio del esfuerzo humano, sino solamente por iniciativa de Dios, mediante el regalo de su gracia. Una vez más, la religión se antepuso a la moral. Es mejor pensar en la justificación en términos receptivos: decir que es por fe como el creyente recibe a Cristo el Salvador. También hay que decir que se trata de una fe viva, activa y firme, que renueva a las personas y produce un gozo sentido. Desde su principio, la fe fue dos cosas a la vez: un órgano receptor y una fuerza activa; una mano que acepta el don que se le ofrece, pero que también obra externamente en servicio de la voluntad; un vínculo con cosas invisibles y una victoria sobre el mundo visible; al mismo tiempo religiosa y ética.

Especialmente en la teología reformada, se pensaba que la fe nacía de la regeneración e iba acompañada del arrepentimiento constante. No es un asunto de obediencia extraordinaria con objeto de aumentar el mérito o la recompensa, sino una obediencia infantil, una obediencia de fe que consiste en hacer la voluntad de nuestro Padre celestial tal como se expone concisamente en los Diez Mandamientos. Junto con los mandamientos, la oración ocupa también un lugar prominente en la vida de gratitud cristiana. La religión y la moralidad, por lo tanto, se mantienen separadas. En la teología protestante, la disciplina del ascetismo emergió junto a la ética;⁶⁸ la teología iba unida a la ética. Calvino, por ejemplo, no se pierde en una amplia exposición de todo tipo de virtudes y de deberes, sino que concibe la totalidad de la vida como una unidad controlada por una regla universal⁶⁹ derivada de Romanos 12:1.⁷⁰ Toda la vida del cristiano está dedicada a la adoración de Dios; no somos de nosotros mismos, sino de Dios. Pertenece a Dios completamente y siempre, en la

vida y en la muerte. Partiendo de este principio, Calvino entonces imagina la vida cristiana como una expansión en tres direcciones, tal como se describe en Tito 2:12. Los cristianos que renuncian a la irreligión y a las pasiones mundanas tienen que vivir vidas sobrias, rectas y santas; sobrias en relación con nosotros mismos, rectas en relación con otros y devotas en relación con Dios.

Este entendimiento reformado de la fe como una fe viva enraizada en la obra regeneradora del Espíritu Santo experimenta una oposición procedente de dos lados. Los racionalistas humanistas intentaron emancipar las diversas áreas de la vida del dominio de la teología y de la influencia del cristianismo. Por el otro lado, los sectarios y los místicos de la Reforma se sintieron insatisfechos con la doctrina de la justificación solo por la fe e insistieron en un vigoroso aumento de la justificación con la santificación. Cuando las iglesias protestantes cayeron en el doctrinarismo, concretamente en las ideas anabaptistas místicas, que contrastaban radicalmente la carne con el espíritu, la Iglesia con el mundo, hallaron eco en muchos corazones. Entre los pietistas y los metodistas, la justificación tenía que ir seguida de la santificación para perfección, una comunión constante con Dios en amor y obediencia. El pietismo abogaba por un método específico de conversión, y luego reunía a los devotos en círculos reducidos y cerrados [conventículos] que eran “extramundanos” y se caracterizaban por una vida moral rigurosa, pero estrechamente definida.⁷¹ El metodismo no solo propaló un método concreto de conversión, sino que gradualmente llegó a una doctrina especial de la santificación. Los humanos no pueden hacer buenas obras después de la justificación, como no podían hacerlas antes. Pero, si después de que Dios justifique, proclama “¡Sé puro!”, y regenera y santifica, la raíz del mal es arrancada de nuestros corazones, y el pecado ya no existe. La perfección

santa es “un cambio real”, y la justificación solo “un cambio relativo”,⁷² una segunda bendición. Es la segunda de las “dobles curas” del pecado.⁷³ A pesar de algunos corolarios posteriores, la convicción más profunda de Wesley era que, después de la justificación, la santidad completa era obtenible de inmediato por la fe, porque Dios la quería, y Cristo era poderoso para concederla en un instante y estaba deseoso de hacerlo.⁷⁴

Esta doctrina de la perfección cristiana, junto a la de la conversión, es tan prominente que se puede considerar la idea más grande y controladora del metodismo. Básicamente se expresa de la siguiente manera:

1. La justificación o el perdón de los pecados, que se recibe por fe, debe ir seguida por la santificación porque Cristo es un Salvador completo, quien no solo nos libra de la culpa y de la pena del pecado, sino también de su contaminación y de su poder.
2. Aunque existen discrepancias sobre los detalles, esta santificación consiste en la liberación completa de la contaminación y el poder del pecado.
3. Esta perfección se obtiene por fe, pero esta fe es la convicción de que Dios es poderoso y está dispuesto a otorgar esta santidad completa *ahora*, en este mismo momento, *a mí* personalmente. Cuando nos entregamos total e incondicionalmente a Dios, él dice: “¡Hágase conforme a tu fe!”, y nos limpia de toda iniquidad. Pidamos lo que pidamos en oración, creyendo que lo hemos recibido (según una lectura alternativa), será nuestro (Mr. 11:24). “La fe no es *solo* expectación; existe una fe *que considera lo que pide como algo que ya ha recibido*”.⁷⁵
4. A menudo la recepción del Espíritu va acompañada de profundas emociones y de fuertes temblores físicos. El metodismo también concibe esta “segunda concesión”

del Espíritu como el principio de una nueva era en la Tierra en la que es inminente el regreso de Cristo, inaugurando así la era gloriosa del reino de la paz en el mundo. Aunque este énfasis puede llevar a excentricidades (el desprecio por los llamamientos terrenales, la devaluación de la Iglesia, la confesión, los oficios y los sacramentos), así como al legalismo ascético, también ha originado grandes obras misioneras y filantrópicas. El cristianismo activo, en la Iglesia y en la sociedad, en la filantropía y en las misiones, puede atribuirse directa o indirectamente al metodismo.⁷⁶

[480] El entendimiento correcto de la santificación empieza con la convicción de que Cristo es nuestra santidad en el mismo sentido de que es nuestra justicia. Es un Salvador completo, todo suficiente, que nos salva real y completamente. No descansa hasta que, después de pronunciar la absolución de nuestra conciencia, nos ha impartido también una santidad y una gloria plenas. Cristo no solo nos restaura al estado de los justos que escaparán del juicio de Dios para dejar luego que nos reformemos solos conforme a la imagen de Dios y merezcamos la vida eterna. Cristo es nuestra “sabiduría, justificación, santificación y redención” (1 Co. 1:30). Por lo tanto, la santidad que debe volverse completamente nuestra nos aguarda plenamente en Cristo. En él Dios nos concede, junto con la justicia, la santidad completa, y no solo nos la imputa, sino que la imparte interiormente mediante la acción regeneradora y renovadora del Espíritu Santo, hasta que hayamos sido plenamente conformados a la imagen de su Hijo.

Lógicamente, la justificación, que elimina nuestra culpa, precede a la santificación (Ro. 8:30; 1 Co. 1:30), que nos limpia de nuestra contaminación. Además, mientras que la

justificación es un acto jurídico, completado en un instante, la santificación es un proceso ético que se prolonga a lo largo de nuestras vidas. Aunque la justificación y la santificación son distintas,⁷⁷ nunca deben separarse. La obediencia hasta la muerte de Cristo apuntaba a la redención en su alcance completo (*ἀπολυτρωσις*, *apolytrosis*), no solo como redención del poder legal del pecado (Ro. 3:24; Ef. 1:7; Col. 1:14), sino también como liberación de su dominio moral (Ro. 8:23; 1 Co. 1:30; Ef. 1:14; 4:30). La distinción descansa sobre el hecho de que Dios es tanto justo como santo. Siendo el Justo, quiere que todas sus criaturas estén delante de él puras, incontaminadas por el pecado; siendo el Santo, demanda que acudan a su presencia puros e incontaminados por el pecado. Además, la justificación y la santificación se unen en el poder y en la obra del Espíritu Santo. El Espíritu preparó al propio Cristo para su obra, guiándolo desde su concepción hasta su ascensión, y por este mismo Espíritu él ahora da forma a la Iglesia y la prepara. El Espíritu que Jesús prometió a sus discípulos y que derramó sobre la Iglesia no es solo un Espíritu de adopción, que provee de seguridad, sino también el Espíritu de renovación y de santificación. El Espíritu Santo habita en los creyentes, y ellos caminan y hablan en el Espíritu Santo (Ro. 8:1, 4, 9-11; 1 Co. 6:19; Gá. 4:6, etc.). Con este fin, Cristo se entrega a ellos, no solo objetivamente en la redención, sino que también se imparte subjetivamente en la santificación y se une con ellos de un modo espiritual y místico. Así, Cristo vive y habita en los creyentes (Jn. 14:23; 17:23, 26; Ro. 8:10; 2 Co. 13:5; Gá. 2:20; Ef. 3:17), y están unidos a él como los pámpanos a la vid (Jn. 15), como los miembros a la cabeza (Ro. 12:4; 1 Co. 12:12; Ef. 1:23; 4:15), como marido y esposa (1 Co. 6:16-17; Ef. 5:32), como piedra angular y edificio (1 Co. 3:11, 16; 6:19; Ef. 2:21; 1 P. 2:4-5).

[481] La santificación, como la justificación, es un don, un fruto puramente de la gracia. En ambos casos, el beneficio que se nos concede es el propio Cristo; mediante la justificación nos convertimos en justicia de Dios en él; mediante la santificación él mismo viene a vivir en nosotros por su Espíritu y nos renueva conforme a su imagen. Aquí, como en nuestro comentario sobre la justificación,⁷⁸ hemos de distinguir entre una santificación activa y una pasiva. Cuando en la Escritura la santificación se atribuye al Padre (Jn. 17:17; 1 Ts. 5:23; He. 13:20-21), al Hijo como Espíritu vivificador (1 Co. 15:45; Ef. 5:26; Tit. 2:14), y concretamente al Espíritu Santo (Tit. 3:5; 1 P. 1:2), los creyentes son pasivos; son santificados en Cristo (Jn. 17:19; 1 Co. 1:2; 6:11), son hechura de Dios (Ef. 2:10); todo esto es de Dios (2 Co. 5:18). A los miembros del pueblo de Dios se los llama “santos” (Ro. 1:7; 1 Co. 1:2); son santos y están llamados a serlo, “linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios” (1 P. 2:9). Los creyentes son “santificados en Cristo Jesús” (1 Co. 1:2), regenerados, purificados, renovados por el Espíritu Santo (Jn. 3:3; 1 Co. 6:11; Tit. 3:5). Son personas nuevas (2 Co. 5:17; Gá. 6:15; Ef. 2:10; 4:24; Col. 3:10), cuya forma de vivir contrasta con su vida anterior en el pecado (1 Co. 6:10; Ef. 2:1), y se va conformando progresivamente a la imagen de Cristo (Ro. 8:29; Gá. 4:19). Aquí la santificación coincide con la glorificación: “Y a los que predestinó, a estos también llamó; y a los que llamó, a estos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó” (Ro. 8:30). Esta glorificación se prolonga durante toda la vida cristiana (2 Co. 3:18) hasta que se complete cuando Cristo regrese (1 Co. 15:49, 51 y ss.; Fil. 3:21; Col. 3:4).

La santificación también es un llamado al arrepentimiento activo y continuado por parte del cristiano. La santificación es un don y una tarea. Debemos morir al pecado y “presentar nuestros cuerpos como instrumentos

de justicia”, entregándonos plenamente a Dios (Ro. 12:1; 2 Co. 7:1; 1 Ts. 4:3; He. 12:14, etc.). Estamos injertados en Cristo, la vida, y se nos exhorta a que demos fruto (Jn. 15). La Escritura siempre expone ambas facetas: la actividad de Dios que todo lo abarca y nuestra responsabilidad (ver Fil. 2:12-13). La santificación activa coincide con lo que se llama “arrepentimiento activo”, que, conforme al Catecismo de Heidelberg, consiste en la muerte del viejo hombre y la llegada a la vida del nuevo.⁷⁹ Tanto nomistas como antinomistas han malinterpretado esta dualidad. Los primeros insisten en que las buenas obras son condiciones necesarias para la salvación; los segundos se muestran indiferentes ante el arrepentimiento, la oración que pide perdón y las buenas obras, dado que el sacrificio perfecto de Cristo las hizo superfluas. Los luteranos tuvieron dificultades especiales con esta tensión, que provocó amargos debates.⁸⁰ Los teólogos reformados tuvieron menos problemas, y hablaron de las buenas obras como algo necesario en el sentido de presencia, no en el de mérito. La presencia de buenas obras es una señal de la obra de gracia divina en el creyente. Esta es la enseñanza de la Escritura que insiste claramente en la santificación, tanto en sus aspectos pasivos como en los activos, y que proclama tanto los unos como los otros con el mismo énfasis, y no plantea contradicción o conflicto alguno entre ellos. Dios y la humanidad, la religión y la moral, la fe y el amor, la vida espiritual y la moral, la oración y las obras no son opuestos. Nuestra dependencia de Dios es precisamente lo que fundamenta nuestra libertad. No estamos bajo la ley, sino bajo la gracia, y por lo tanto el pecado no puede tener dominio sobre nosotros (Ro. 6:14); estamos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo (Ro. 6:11). Los creyentes viven en la libertad con la que Cristo los ha libertado; en Cristo, nada tiene poder, excepto la fe que obra a través del amor (Gá. 5:1, 6). Los cuerpos de los

creyentes son miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo; han sido comprados a un alto precio, y deben glorificar a Dios en sus cuerpos y en sus espíritus, que pertenecen a Dios (1 Co. 6:15, 20).

LAS BUENAS OBRAS, EL PERFECCIONISMO Y LA PERSEVERANCIA

[482] Las buenas obras en el sentido estricto son las que se hacen movidos por la fe genuina, en conformidad con la ley de Dios y para su gloria.⁸¹ Las virtudes de los paganos no son buenas obras, aunque los reformados las han admitido y valorado siempre⁸² como frutos de la gracia común de Dios.⁸³ Lo que es verdadera y espiritualmente bueno, en el sentido más alto dado que solo puede existir a ojos de Dios, solo pueden conseguirlo aquellos que conocen y aman a Dios y que, motivados por ese amor, guardan sus mandamientos. Mientras estemos en el mundo y no podamos ver a Dios cara a cara, la fe es el único medio para aceptar su revelación y conocerlo como es realmente; la fe no es necesaria solo en el principio, en la justificación, sino que debe acompañar al cristiano durante toda su vida, y desempeñar un papel permanente e irremplazable en la santificación. Además, en la santificación la fe es exclusivamente lo que nos salva, y es la única gran obra que deben hacer los cristianos en la santificación. La fe destruye toda confianza en nuestras propias fuerzas y se aferra a la promesa de Dios. Habiendo primero recibido, ahora la fe puede dar; habiendo abierto nuestros corazones a la gracia de Dios y experimentado el gozo de la comunión con Cristo en el poder del Espíritu Santo, la fe despierta nuestra gratitud y nos permite hacer grandes cosas. La fe induce al creyente a decir: “Todo lo puedo en Cristo que me fortalece” (Fil. 4:13). La fe permite la permanencia de la ley y se niega a rebajar el ideal moral, pero también se abstiene de todos los intentos de encontrar la salvación, la vida y la paz en su cumplimiento. Gracias a la fe que obra en amor,

los creyentes intentan hacer la voluntad de Dios como se expresa en los Diez Mandamientos. Tanto nomistas como antinomistas olvidan que la ley de Dios es rica y plena, y no puede reducirse a “un precepto tras otro, línea tras línea”. Hay que entender los mandamientos en su aumento y aplicación en manos de los profetas y de nuestro Señor. En nuestra época, el antinomianismo alcanzó su máximo triunfo con Friedrich Nietzsche, quien llamó mal al bien y bien al mal, y quien entronizó el anarquismo moral. Esta anarquía en la moral, precedida por la anarquía de pensamiento y seguida por la anarquía de acción, produce otra “doble moralidad”, y es una tentación particular para aquellos que “están al corriente” (γνωστικοί, *gnostikoi*) (intelectuales y artistas, genios y héroes), y que afirman estar por encima de “la moral común” de la “chusma”. Hasta Nietzsche consideraba que su moral era digna solo de “superhombres”. Sin embargo, el anarquismo moral dio un fruto tan pernicioso en la práctica que no se pudo recomendar como normal universal de vida.

Aunque el nomismo es diametralmente opuesto a este antinomianismo, manifiesta cierto parentesco con él, sobre todo porque ha conducido a un dualismo en la moral parecido, aunque expresado de otra manera. La distinción que hace Roma entre “preceptos” de la ley que son válidos para todos y “consejos evangélicos” que no son vinculantes para todos los cristianos, pero pueden seguirlos quienes desean merecer la “santidad”, y las distinciones similares en el pietismo, el metodismo y otros movimientos religiosos relacionados, parten todos del deseo de reformar la Iglesia y elevar su moralidad, pero acaban creando una pequeña iglesia (*ecclesiola*) de cristianos de elite dentro de la Iglesia (*ecclesia*) más amplia. La vida de santidad cristiana es solo para algunos.

En esta doble moralidad hay una verdad que el protestantismo no ha tratado lo suficiente. Por muchas

reservas teóricas que tengamos sobre los hombres y las mujeres que, con una negación total de sí mismos y una dedicación extraordinaria se entregan a la causa de Cristo, los admiramos de forma práctica y espontánea, y profundamente. Nos resulta demasiado fácil decir que la renuncia a todos los bienes materiales, la abstención del matrimonio, la sustracción del mundo y el hecho de soportar todo tipo de penurias y sufrimientos, nacen del deseo de obtener mérito y recompensas; es difícil de demostrar, y por consiguiente demasiado sencillo rechazar la instrucción de nuestro Señor en el Sermón del Monte, junto con exhortaciones similares en el Nuevo Testamento. Los creyentes individuales poseen la libertad cristiana de aplicar la vida más profunda del amor a sus propias circunstancias y contextos, pero también hay casos en los que lo que es permisible por sí solo se vuelve impermisible (Ro. 14:21, 23; 1 Co. 8:13; 10:23); y también hay circunstancias en las que abstenerse del matrimonio (Mt. 19:11; 1 Co. 7:7), rechazar la remuneración (1 Co. 9:14-19), renunciar a todos los bienes materiales (Mt. 19:21) o cosas semejantes son un deber. Tanto el ámbito de la libertad cristiana (adiáfora) como los “consejos de perfección” deben entenderse dentro de la unidad y de la universalidad de la ley moral. Cuando la doble moral se vuelve legalista, normalmente conduce al perfeccionismo y a la justicia por obras.

[483] Los defensores de una doble moral acaban llegando a la doctrina de la perfectibilidad de los santos, la capacidad de hacer méritos de las buenas obras y la transferibilidad de estos. El nomismo lleva de forma natural al perfeccionismo,⁸⁴ que es una herejía que ha vuelto a resurgir en nuestros días. Ritschl y otros afirman que el propio Pablo, después de convertirse, no tenía consciencia de ser imperfecto y no reflexionó sobre esa consciencia en los creyentes en general;⁸⁵ fue un idealista impráctico que,

bajo la impresión del regreso inminente de Cristo, pasó por alto absolutamente la presencia del pecado en las vidas de los creyentes.⁸⁶ El elemento de verdad en esta afirmación es que la Escritura apenas encuentra palabras suficientes para describir la gloria del pueblo de Dios: en el Antiguo Testamento a Israel se lo llama reino de sacerdotes, elegidos y amados por Dios, su posesión y herencia, su hijo y siervo, perfeccionados en la belleza por la gloria de Dios (Éx. 19:5-6; Dt. 7:7 y ss.; 32:6, 8-9, 18; Is. 41:8; Ez. 16:14, etc.); el Nuevo Testamento usa expresiones como sal de la tierra (Mt. 5:13), luz del mundo (v. 14), nacidos de Dios e hijos suyos (Jn. 1:12-13), pueblo elegido y real sacerdocio (1 P. 2:9-10), participantes de la naturaleza divina (2 P. 1:4), ungidos con el Espíritu Santo (1 Jn. 2:20), hechos reyes y sacerdotes por Cristo (Ap. 1:5), incapaces de pecar (1 Jn. 3:9; 5:18 y ss.), etc. La Escritura otorga una posición elevada a la Iglesia, la llama con apelativos esplendidos y le atribuye una santidad y una gloria que la asemejan a Dios. No se trata de una hipérbole, sino de una descripción que viene por fe. Sin embargo, Pablo conoce su pecado; a pesar de sus intenciones, el mal está cerca (Ro. 7:21); vive en la carne (Gá. 2:20), los deseos de la carne se oponen a los del Espíritu (Gá. 5:17), en su carne no habita nada bueno (Ro. 7:18), y no ha alcanzado la perfección (Fil. 3:12).

Romanos 7:7-25 es especialmente importante para rechazar el perfeccionismo y para mantener el entendimiento reformado que dice que la tensión entre el pecado y la gracia continúa en la vida de los regenerados. El motivo más sólido para mantener la interpretación reformada de Romanos 7 estriba en el propio texto, donde el tiempo presente que usa Pablo solo se puede entender en presente. “En realidad, si uno cree que solo podía hablar como lo hace aquí como si hablase de un recuerdo de un estado que dejó atrás años antes, convierte al apóstol Pablo en un comediante”, dice Clemente.⁸⁷ La Escritura siempre

parte de la idea de que el pecado sigue siendo una realidad en los creyentes durante todas sus vidas. Tienen la necesidad permanente de la oración de perdón (Mt. 6:12-13) y de la confesión de pecados (1 Jn. 1:9). Todas las admoniciones y las advertencias en la Escritura presuponen que los creyentes solo tienen un breve comienzo de la obediencia perfecta. Todos cometen muchos errores cada día (Stg. 3:2). Si dicen que no tienen pecado, se engañan a sí mismos (1 Jn. 1:8). Aun así, la Escritura nunca debilita las exigencias de la ley ni la recorta para adaptarla a la debilidad de los creyentes. Esto lo hacen los perfeccionistas nomistas; degradan la ley moral y hacen una distinción entre los pecados mortales y veniales, o entre cometer pecado y solo planteárselo, y de igual manera entre la perfección terrenal y celestial, la relativa y la absoluta. Pero la Escritura exige: “Sed santos, porque yo soy santo” (1 P. 1:16); “sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (Mt. 5:48; Stg. 1:4). Nos enfrentamos a una elección clara: si nuestras obras son imperfectas e incompletas, se esfuma todo mérito de nuestros actos. Esta es la respuesta de la Reforma a Roma. Además, todo concepto de la perfección posible en esta vida exige un debilitamiento de las demandas de la ley y una adaptación a la práctica existente. En ambos casos se pierde la unidad orgánica de la ley moral de Dios, y por consiguiente también la unidad de la obra de Cristo. La separación metodista entre santificación y justificación como un beneficio aislado obtenido mediante un acto de fe especial (la “doble cura”) malinterpreta la vida de fe. La fe en Cristo es un acto unitario que se apropia activamente de Cristo y de sus beneficios. En Cristo somos perdonados y santos; crecemos más y más para ser como Cristo, nuestra cabeza, hasta que alcancemos la plenitud de nuestra vida en él y le veamos cara a cara. Ahora podemos comprender las expresiones escriturales sobre la “recompensa”. Nuestras obras no son algo que ofrecemos a Dios por lo que

recibimos “la paga” de la vida eterna. Dios nos habla con el lenguaje de la “recompensa” para darnos incentivos escatológicos.⁸⁸ Dios, por su parte, expresa la salvación y la gloria que quiere dar a sus hijos usando las imágenes del pago y de la recompensa. Lo hace para estimular, para animar y para consolar a sus hijos, quienes, al serlo, son ya también sus herederos. Aquí debemos eludir todo literalismo; el ámbito económico no nos sirve de nada. Una analogía terrenal más acertada es la que hallamos en las relaciones humanas cuando los actos de servicio y de amor (un hijo que ayuda a un padre, un médico que sana a un enfermo, los artistas que crean belleza para otros, los inventores que benefician a la raza humana) reciben reconocimiento, honor e incluso recompensas tangibles. Pero la actividad no se interpreta bien cuando se entiende en términos estrictamente económicos como “mano de obra de alquiler”. ¿Qué hijo de Dios tendría la osadía de permitir que surgiera en su mente semejante idea, y menos expresarla ante el trono del juicio de Dios? Las “obras” que ofrecemos a Dios, cuando se hacen motivadas por la fe pura, se adaptan a la ley de Dios y se hacen para su gloria, para deleitar a nuestro Dios. Esta es también nuestra recompensa y, en sí mismo, un don de la gracia.

[484] La Escritura habla de la perseverancia de los santos como lo hace de la santificación: como un don y una tarea. El Nuevo Testamento amonesta reiteradamente a los creyentes a que se mantengan fieles, leales a su Salvador y Señor (Mt. 24:13; Jn. 15:1-10; Ro. 2:7-8; Col. 1:23; He. 2:1; 3:14; 6:11; 1 Jn. 2:6, 24, 27; 3:6, 24; 4:12 y ss.), incluso hasta la muerte (Ap. 2:10, 26). A veces habla como si la apostasía fuera una posibilidad: “Así que, el que piensa estar firme, mire que no caiga” (1 Co. 10:12); amenaza con un duro castigo a la infidelidad (Ez. 18:24; Mt. 13:20-21; Jn. 15:2; Ro. 11:20, 22; 2 Ti. 2:12; He. 4:1; 6:4-8; 10:26-31; 2 P. 2:18-22). Muchas tradiciones, basándose en algunos pasajes

que describen el acto de apartarse (Gá. 5:4; 1 Ti. 1:19-20; 4:1; 2 Ti. 2:17-18; 4:10), han enseñado la posibilidad de una pérdida completa de la gracia recibida. Agustín, por otro lado, llegó a la confesión de la perseverancia de los santos; solo los reformados mantuvieron esta doctrina y la vincularon con la seguridad de la fe.⁸⁹ La cuestión no es si los creyentes, por su cuenta, pueden conservar o perder su fe; la cuestión es si Dios preserva, continúa y completa la obra de gracia que ha comenzado, o si algunas veces permite que quede totalmente arruinada por el poder del pecado. La perseverancia no es una actividad de la persona humana, sino un don de Dios. Entre los reformados, la doctrina de la perseverancia se entiende como un don de Dios, quien garantiza que la obra de gracia se continúa y completa, algo que hace por medio de los creyentes. En la regeneración y la fe, asegura una gracia que, como tal, tiene un carácter inadmisibile; concede una vida que es por naturaleza eterna; otorga los beneficios del llamamiento, la justificación y la glorificación, que se hallan mutua e indisolublemente interconectados.

En el caso de aquellos pasajes que parecen sugerir que los verdaderos creyentes se apartan de la fe (1 Ti. 4:1; He. 6:4-8; 10:26-31; 2 P. 2:1, 18-22), debemos manifestar ignorancia; no sabemos si realmente habían recibido la gracia de la regeneración o si realmente la perdieron. Por lo tanto, es un craso error razonar partiendo de las amonestaciones de la sagrada Escritura que existe la posibilidad de una pérdida total de la gracia. La certidumbre del resultado no hace que los medios sean superfluos, sino que está inseparablemente conectado con ellos en el decreto de Dios. Pablo sabía con certeza que en el caso de un naufragio nadie perdería la vida, pero aun así declara: "Si estos no permanecen en la nave, vosotros no podéis salvaros" (Hch. 27:22, 31). Cuando la Escritura afirma expresamente que es *imposible* restaurar al arrepentimiento

a quienes se hace referencia en estos pasajes (He. 6:4; 10:26; 2 P. 2:20; 1 Jn. 5:16), no se puede negar que es una referencia a un pecado que conlleva un juicio de endurecimiento e imposibilita el arrepentimiento. Existe solo un pecado así, a saber, el pecado de blasfemia contra el Espíritu Santo.⁹⁰

Aquellos que niegan la perseverancia de los santos tienen sus propios problemas teológicos y pastorales. Se ven obligados a multiplicar las distinciones, como la que existe entre los pecados debido a los cuales se pierde la gracia de la regeneración y otros pecados que no provocan su pérdida; por ejemplo, la distinción católica romana entre pecados mortales y veniales. Entonces es necesario inventar casuísticas elaboradas y opresivas para que el creyente pueda probar si se ha perdido irrevocablemente la gracia o no. ¿Cómo puede un creyente encontrar seguridad y obrar en el gozo y la paz de la salvación para una mayor santificación? Si es posible la apostasía de los santos, además, las dificultades no desaparecen, sino que se multiplican. Si uno sostiene los decretos inmutables de Dios, ninguna voluntad humana puede deshacer el resultado; si uno niega la predestinación y la presciencia en algún sentido, todo se vuelve incierto e inestable, incluyendo el amor del Padre, la gracia del Hijo y la comunión del Espíritu Santo. En última instancia, hasta la hora de la muerte (incluso, ¿por qué no hasta el otro lado de la tumba?), la voluntad humana sigue siendo el poder decisivo y controlador. Todo será como esa voluntad determine que sea.

Sin embargo, la Escritura enseña una doctrina muy diferente: en el Antiguo Testamento, aunque el pacto de gracia lleva consigo la obligación de caminar en el camino del pacto, este no depende de la obediencia de los seres humanos. Depende exclusivamente de la fidelidad de Dios. Cuando Israel se vuelve infiel y adultera, los profetas no se

basan en esto para llegar a la conclusión de que Dios cambia, que su pacto fluctúa y que sus promesas se incumplen; por el contrario: Dios no puede transgredir su pacto porque se ha comprometido con Israel por medio de él, voluntariamente y con un juramento solemne. Cuando Pablo aborda el mismo hecho de la infidelidad israelita, con el corazón lleno de pesar, no llega a la conclusión de que la palabra de Dios ha fracasado, sino que sigue creyendo en la compasión divina, está seguro de que los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables y que no todos los descendientes de Israel pertenecen a Israel (Ro. 9-11). De igual manera, Juan da testimonio de los que se apartaron: no eran de nosotros, porque de serlo habrían permanecido con nosotros (1 Jn. 2:19). El pacto de gracia es firme y se confirma mediante juramento (He. 6:16-18; 13:20), inquebrantable como un matrimonio (Ef. 5:31-32), como un testamento (He. 9:17), y en virtud de ese pacto, Dios llama a sus elegidos. Inscribe la ley en lo más íntimo de su ser, pone su temor en sus corazones (He. 8:10; 10:14 y ss.), no les deja ser tentados más de lo que pueden soportar (1 Co. 10:13), confirma y completa la buena obra que empezó en ellos (1 Co. 1:9; Fil. 1:6), y los guarda para el regreso de Cristo para que reciban su herencia celestial (1 Ts. 5:23; 2 Ts. 3:3; 1 P. 1:4-5). Quienes son llamados también son glorificados (Ro. 8:30). Quienes son adoptados como hijos son herederos de la vida eterna (8:17; Gá. 4:7). Quienes creen tienen vida eterna ya aquí y ahora (Jn. 3:16). Esa propia vida, siendo eterna, no se puede perder. No puede morir, dado que no puede pecar (1 Jn. 3:9). La fe es un fundamento firme (He. 11:1), la esperanza es un ancla (6:19), y no nos decepciona (Ro. 5:5), y el amor no tiene fin (1 Co. 13:8). Dios no puede ni quiere abandonar a su pueblo. La fe nunca nos decepcionará.

1. Según Wernle, “si el pecado es idóneo para la humanidad, el perdón es idóneo para Dios”. Citado en W. Walther, *Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis*, 2ª ed. (Leipzig: A. Deichert, 1917), 33.

2. A. von Harnack, *What Is Christianity?* trad. Thomas Bailey Saunders, 2ª rev. ed. (Nueva York y Evanston, IL: Harper & Row, 1957), 142 y ss.

3. J. S. Speyer, *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 83 y ss.

4. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 223-24 (#206); III, 491-95 (#410).

5. *Ibíd.*, III, 495-99 (#411).

6. Concilio de Trento, ses. VI, c. 7. Según M. J. Scheeben y L. Atzberger, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (pub. orig. 1874-98; Freiburg i.B.: Herder, 1933), IV, 60, existe una diferencia real entre ambos.

7. Esta infravaloración del beneficio de la santificación está estrechamente vinculada con el debilitamiento del sentido de pecado como culpa. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 93-97 (#321).

8. Concilio de Trento, ses. VI, c. 7-8.

9. *Ibíd.*, c. 9, can. 13-16. Nota del ed.: algunas evidencias de la tensión inherente entre los paradigmas católico romano y protestante sobre este mismo punto se encuentran en el debate publicado de Juan Calvino con el cardenal Jacopo Sadoleto: *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvino's Reply*, ed. John Olin (Nueva York: Harper & Row, 1966; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1976).

10. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1902-10), V, 186.

11. Esta nueva comprensión se expresa en una nota marginal en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, datada en 1509/1510; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 517-19 (#417).

12. Johannes Ficker, ed., *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, 2 vols. (Leipzig: Dietrich, 1908). Nota del ed.: la edición precedente de los discursos de Lutero sobre Romanos que cita Bavinck fue preliminar; la edición definitiva se publicó como vol. 56, *Die Brief an die Römer*, en la edición de Weimar de *D. Martin Luthers Werke* (Weimar: Böhlau, 1938). Los dos volúmenes iniciales que contienen las “Glosas” de Lutero sobre el texto (vol. 1) y su “Scholia” (vol. 2) se combinaron en el único volumen de Weimar. Un año después (1939), Ficker también publicó los manuscritos estudiantiles existentes; estos aparecieron como el vol. 57 de la edición de Weimar. La traducción inglesa del comentario de Romanos (solo glosas y *scholia*) y de información concerniente a la historia del manuscrito se pueden encontrar en el vol. 25 de *Luther's Works*, ed. H. C. Oswald (St. Louis: Concordia, 1972). Aunque las traducciones de los pasajes de Lutero son nuestras, ofreceremos la referencia correspondiente en *Luther's Works* (ed. inglesa). Esto irá seguido por referencias parentéticas a *Luthers Werke* en la edición Weimarer Ausgabe (p. e., WA 56:35) así como la referencia original de Bavinck al texto preliminar de Ficker en dos volúmenes (p. e., Ficker, I, 32).

13. *Luther's Works*, 25:19n13 (WA 56:22n4; Ficker, I, 20); 25:35–36 (WA 56:40–41; Ficker, I, 38); 25:261–62, 277 (WA 56:274–75, 290; Ficker, II, 113, 119).

14. *Luther's Works*, 25:19 (WA 56:22; Ficker, I, 20); 25:256 (WA 56:268; Ficker, II, 103–4).

15. *Luther's Works*, 25:215 (WA 56:231; Ficker, I, 69); Cf. 25:239 (WA 56:252; Ficker, II, 89).

16. *Luther's Works*, 25:210 (WA 56:226; Ficker, II, 64).

17. *Luther's Works*, 25:211–12 (WA 56:226–27; Ficker, II, 65–66).

18. *Luther's Works*, 25:205–7 (WA 56:220–22; Ficker, II, 59–61).

19. *Luther's Works*, 25:251 (WA 56:264; Ficker, II, 99).

20. *Luther's Works*, 25:257 (WA 56:269; Ficker, II, 104–5).

21. *Luther's Works*, 25:43n2 (WA 56:265n2; Ficker, I, 45).

22. *Luther's Works*, 25:41–42n27 (WA 56:48n2; Ficker, I, 44); Cf. 25:267 (WA 56:279; II, 128).

23. *Luther's Works*, 25:420 (WA 56:427; Ficker, II, 253).

24. *Luther's Works*, 25:359 (WA 56:368–70; Ficker, II, 203); cf. 25:407–10 (WA 56:415–18; Ficker, II, 242–43).

25. El hecho de que las nuevas ideas en el pensamiento de Lutero surgieran no de una bancarrota moral, sino de un profundo sentido del pecado ha quedado documentado con sólidas evidencias en W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre* (Berlín: Trowitzsch, 1908). Tampoco, según el pensamiento de Lutero, la concupiscencia es lo mismo que la lascivia sexual, sino que se refiere a la raíz de toda una gama de pecados, incluyendo los espirituales. Cf. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ª ed. (Halle a.S.: M. Niemeyer, 1906), 696; K. Holl, “Luthers Rechtfertigungslehre 1516”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 265; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 98–100 (#322).

26. P. e., “significa que a partir de personas injustas se crean o se regeneran personas justas”, pero “también significa que se las declara o considera justas. [Pues la Escritura habla en dos sentidos]” (*Apology of the Augsburg Confession*, art. 4, pars. 79–120, en *The Book of Concord*, eds. Robert Kolb y Timothy J. Wengert [Minneapolis: Fortress, 2000], 133–40); la cita es del art. 4, párr. 72 (Kolb y Wengert, 132). Los intentos de reconciliar estas dos definiciones de la justificación no han menudeado en los últimos años: J. Kunze, *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908). Sin embargo, O. Ritschl (“Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der [Augsburg] Konfession”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 [1910]: 292–338), llama a esto un *tour de force* desesperado. Originariamente, Melanchtón consideraba que la *justificatio* no se refería solamente al perdón de los pecados, sino también a la regeneración. Gradualmente, de 1529 a 1532, llegó a darse cuenta de que en realidad este mundo incluía solo el primer beneficio... [En consecuencia] a la justificación en el sentido de “ser hecha una persona justa partiendo de una injusta, o como regeneración, aceptando el perdón de los pecados”, se le llama “justificación en consciencia” (más tarde, justificación

pasiva). La justificación en el sentido de “ser declarado justo o considerado justo” debería entenderse por lo que más tarde se denomina “justificación activa”, es decir, la justificación que tiene lugar según el juicio de Dios.

27. También en círculos luteranos en los conflictos con Osiander, Stancaro, Major y Amsdorf.

28. Las citas a continuación proceden de la Fórmula de Concordia, “Epítome”, art. 3, “Righteousness”, en Kolb y Wengert, 495–96.

29. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–53 (#425).

30. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, III.xiii.2 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:764–65); cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522–28 (#419).

31. J. Calvino, *Institutes*, III.xi.1, 7, 17–18; etc.

32. Ibíd., III.xii. Cf. Willy Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit* (Berlin: Reuther & Reichard, 1909), 76–82.

33. J. Calvino, *Institutes*, III.xi.6, 11, 24; III.xiv.9.

34. Ibíd., III.xvi.1.

35. Ibíd., III.xi.10; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522–28 (#419).

36. Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins*, 102. Lüttge refuta persuasivamente la interpretación ética y escatológica inválida de la doctrina de la justificación de Calvino defendida por Schneckenburger y M. Schulze (36, 56, 70, 85, 89) y restaura correctamente el rol idóneo de Bucero sobre Calvino (83).

37. B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), IV, 562.

38. A. Thysius, en H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6ª ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 33, 3. Curaeus entendía la santificación como la otra parte de la justificación; ver H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 312.

39. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 185 (#468).

40. Nota del ed.: la metáfora de la adopción es de Bavinck, pero la extrapolación de la metáfora de la adopción es del editor.

41. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 447–52 (#402).

42. J. Calvino, *Institutes*, III.xi.5; Catecismo de Heidelberg, P 61; Confesión Belga, art. 22; Confesión de Westminster, art. 14.

43. Sobre Pablo y Santiago, ver J. Calvino, *Institutes*, III.xvii.11; ídem, *Comentario de Santiago* 2.

44. J. Calvino, “Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto”, en *Calvinoi opera* (CR XXXV), VII, 477; ídem, *Institutes*, III.xi.20.

45. Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), V, 279 y ss.; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. George Musgrove Giger, ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVI, 4.

46. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVI, 6; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trad. H. R. Mackintosh y A. B. Macauley (Edimburgo: T&T Clark, 1900; reimpr., Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 93; Otto Pflleiderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*, 2ª ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 189; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols. (Freiburg i.B. y Leipzig: Mohr, 1897), II, 124. P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, ed. R. Massonius (Londres, 1576), 354; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summam descripta*, 6ª ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Mölemani, 1761-86), III, 324; cf. También J. Orr, *Sidelights on Christian Doctrine* (Londres: Marshall Bros., 1909), 157; R. S. Candlish, "Adoption", en *DB*, I, 41.

47. Sobre la libertad de la ley, ver el análisis en H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 443-60 (#519-22).

48. Sobre la certidumbre de fe, ver J. Calvino, *Institutes*, III.ii.14 y ss.; L. Ihmels, "Rechtfertigung", en *PRE3*, XVI, 482-83.

49. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 218-21 (#205).

50. *Ibíd.*, III, 493-95 (#410).

51. *Ibíd.*, III, 495-99 (#411).

52. *Ibíd.*, III, 499-506 (#412-13).

53. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 142 (#460).

54. Los "consejos de perfección" recibieron solo un respaldo anecdótico en el Concilio de Trento (ses. XXIV, can. 10), donde se sostiene que el celibato y la virginidad son mejores y más benditos que el matrimonio (H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. de R. J. Deferrari [Londres y St. Louis: Herder, 1955], #980).

55. Aunque frecuentemente este trío se amplió y aumentó con consejos derivados del Sermón del Monte (Mt. 5:16, 29-30, 34-37, 39-41, 44; 6:31; 7:1; etc.).

56. T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, pregs. 106-8.

57. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 496 (#411).

58. T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, preg. 109, arts. 2-5; Concilio de Trento, ses. VI, c. 1, can. 5-7.

59. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 514-17 (#416).

60. T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 1 preg. 109, art. 6; Concilio de Trento, ses. VI, c. 5-6.

61. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515-17 (#416).

62. Según el Catecismo del Concilio de Trento: "Esta gracia va acompañada de una corte espléndida de todas las virtudes, que son infundidas divinamente en el alma junto con la gracia" (Catecismo Romano, II, cap. 2, preg. 50). La edición posterior al Vaticano II titulado *The Roman Catechism*, trad. Robert I. Bradley, SJ, y Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985) elimina la enumeración de la introducción, de modo que el capítulo 1 da inicio a la sección del bautismo. En esta anotación, la referencia correcta sería II, cap. 1, preg. 51.

63. Sobre la doctrina de las virtudes en la teología católica romana, ver T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2.

64. El Concilio de Trento, en consecuencia, afirma que el justificado “por las buenas obras que realiza merece ciertamente un aumento de la gracia, la vida eterna, y en caso de que muera en la gracia, la consecución de la vida eterna y también un aumento de la gloria” (ses. VI, can. 32).

65. Concilio de Trento, ses. VI, can. 16; T. de Aquino, *Summa Theol.*, preg. 114. En la teología católica romana, la doctrina de la gracia suele abordarse en tres partes: la gracia actual (*gratia actuali*) se considera en primer lugar; luego la gracia habitual o justificadora (*gratia habituali [justificante]*); por último, el fruto de la gracia o en lo relativo a los méritos (*fructu gratiae seu de merito* [*Theologia Wirceburgensis*, VII, 467 y ss.]).

66. T. de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2 preg. 81, art. 1, ad.1; y preg. 180 y ss., donde Tomás aborda el tema de la vida contemplativa.

67. El término “supererogación” se deriva de Lucas 10:35, donde la palabra *προσδανησις* se tradujo al latín como *supererogaveris*.

68. G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorichem: Paul Vink, 1664); H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche* (Leiden: Brill, 1879), 23 y ss., menciona también otras obras.

69. J. Calvino, *Institutes*, III.vi-x.

70. Por el contrario, cuando Melanchtón regresó gradualmente a la filosofía, empezó a tratar la ética y la política bajo la guía de Aristóteles, y restringió el cristianismo a la vida interior del alma, la vida exterior del cristiano gobernada por la ley natural.

71. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 535-40 (#422).

72. Nota del ed.: “Cambio real” y “cambio relativo”, en inglés, son los términos que usa Bavinck, aunque no proporciona una cita directa o una fuente.

73. Nota del ed.: es una referencia al himno de Augustus Toplady, “Roca de la eternidad”: “Sé del pecado la doble cura: salva de la culpa y haz mi alma pura”. La referencia es una adición del editor.

74. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 536-40 (#422); R. Southey, *The Life of John Wesley* (Londres: Hutchinson, 1903), 234-64; F. Loofs, “Methodismus”, en *PRE3*, XII, 799.

75. R. A. Torrey, *The Holy Spirit: How to Obtain Him in Personal Experience, How to Retain Him* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1900-1928), 23.

76. J. L. Nuelsen, “Methodismus in Amerika”, en *PRE3*, XIII, 14; todas estas ideas sobre el metodismo se basan en J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (Nueva York: Methodist Book Concern, 1925). En Alemania, esta doctrina obtuvo una gran aceptación gracias a la obra de Theodor Jellinhaus, *Das völlige gegenwärtigen Heil durch Christum*, 5ª ed. (Berlín: Thormann & Goetsch, 1903). Cf. M. Schian, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (Stuttgart: Greiner & Pfeiffer, 1909); ídem, “Die moderne deutsche Erweckungspredigt”, *Zeitschrift für Religionspsychologie* 10 (1908): 11.

77. Quienes mezclan tales cosas socavan la vida religiosa, arrebatan el consuelo de los creyentes y subordinan a Dios a la humanidad. Quienes las separan socavan la vida moral y hacen que la gracia sirva al pecado.

78. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 186-95 (#469).

79. Catecismo de Heidelberg, P&R 88.

80. Algunos defendieron las buenas obras, pero otros las consideraron perjudiciales y llegaron al extremo de decir que son nocivas y perniciosas para la salvación. La Fórmula de Concordia condenó ambas posturas, y afirmó solamente que las buenas obras son “señales de la salvación eterna”, en tanto en cuanto es la voluntad de Dios y expresan el mandamiento de que los creyentes deben hacer buenas obras, que el Espíritu obra en sus corazones y que Dios acepta y recompensa por amor a Cristo en esta vida y en la venidera (Fórmula de Concordia, “Solid Declaration”, art. 4, “Concerning Good Works”, en *The Book of Concord*, eds. Robert Kolb y Timothy J. Wengert [Minneapolis: Fortress, 2000], 574 y ss.).

81. Catecismo de Heidelberg, P&R 91.

82. Los pelagianos borraron la distinción entre las virtudes y las buenas obras, entre las religiones paganas y la fe cristiana. Creían que la ley de la naturaleza, la ley de Moisés y la ley de Cristo eran en esencia la misma cosa. Los romanos distinguieron entre las buenas obras naturales y las sobrenaturales, y consideraron que incluso la humanidad caída era capaz de hacer estas últimas. Pero Tertuliano (*Apología*, c. 45-46) y Agustín (*Against Julian*, trad. M. A. Schumacher, vol. 16 de *Writings of St. Augustine* [Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984], IV, c. 3, §§17, 25, 33) discrepaban. Los pensadores reformados admitieron enseguida las virtudes de los paganos y los consideraron en su mayor parte un ejemplo que debiera avergonzar a los creyentes. Sin embargo, no perdieron de vista la diferencia fundamental entre estas virtudes y las buenas obras de los creyentes. Ver J. Calvino, *Institutes*, II.ii.12 y ss.; II.iii.3 y ss.

83. Incluso después de la Caída, las personas siguieron siendo humanas y siguen poseyendo internamente muchas virtudes y externamente muchas buenas obras que, vistas con los ojos humanos y evaluadas por estándares humanos, deben apreciarse grandemente y tienen un gran valor para la vida humana.

84. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 237-48 (##478-79); L. Lemme, “Vollkommenheit”, en *PRE3*, XX, 733; O. Zöckler, “Perfectionisten of Oneida-Kommunisten in Amerika”, en *PRE3*, XV, 130. Nota del ed.: notablemente, Bavinck no menciona la obra importante y exhaustiva de Benjamin B. Warfield, *Perfectionism*, en *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols. (Nueva York: Oxford University Press, 1929-1932; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), vols. VII y VIII.

85. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 365.

86. H. Scholz, “Zur Lehre vom ‘Armen Sünder’”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1896): 463 y ss.

87. Carl Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), I, 112, quien también hace referencia a W. C. van Manen, *De brief aan de Romeinen* (Leiden: Brill, 1891), 71.

88. Nota del ed.: la expresión “incentivo escatológico” no es de Bavinck, sino del editor; sin embargo, sí capta con precisión su pensamiento.

89. Catecismo de Heidelberg, P 1, 53-54; Cánones de Dort, V; F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §111; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §121.

90. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 155-57 (#334).

SEXTA PARTE:

EL ESPÍRITU CREA UNA NUEVA COMUNIDAD

- 21. LA IGLESIA COMO REALIDAD ESPIRITUAL
- 22. LOS MEDIOS DE GRACIA DEL ESPÍRITU

21. LA IGLESIA COMO REALIDAD ESPIRITUAL

LA ESENCIA ESPIRITUAL DE LA IGLESIA

[485] Aunque el término “iglesia” está restringido al cristianismo, existen analogías a la iglesia cristiana en otras religiones. Por naturaleza somos seres sociales, “animales políticos” (*ζῶον πολιτικόν, zoon politikon*);¹ nacemos de, en y para la comunidad, y no podemos existir fuera de ella ni por un instante. Dado que todos somos portadores de la imagen de Dios y nuestra relación con él se extiende a otros seres humanos, la religión incluye un poderoso elemento social.² El vínculo religioso es la forma más potente de toda comunidad humana; la religión no puede ser puramente individual y privada. Dado que en la religión lo que está en juego es el alma y la salvación de una persona, toda religión intenta propagarse y participa en la misión. La religión siempre produce un dogma común y una forma común de adoración, sustentada por así decirlo por la conciencia de que la humanidad como un todo es la imagen completa de Dios, su templo y su cuerpo. Sin embargo, en ausencia de la revelación especial, el sentido de la unicidad de Dios y de la humanidad se ha perdido universalmente; la unidad está limitada a los miembros de la propia tribu o pueblo en el que coinciden la comunidad civil y la religiosa. El propio Estado es una comunidad cultural. Aunque han surgido algunas formas independientes de sacerdocio, sacrificios, ceremonias y sociedades secretas, ninguna de las religiones paganas produjo una organización independiente como la Iglesia del cristianismo. El islam solo fundó un tipo de

Estado teocrático, mientras que el budismo creó sociedades de monjes que huyen del mundo y que ejercieron una presión paralizante sobre la sociedad civil y nunca obtuvieron la independencia del Estado.³

Los fundamentos de la Iglesia cristiana se echaron en el Antiguo Testamento, donde la comunidad federal de Israel era tanto nacional como religiosa, gobernada por una sola ley divina. Aunque no existía un culto común reglado (las familias de los creyentes eran comunidades religiosas, y los padres hacían de sacerdotes), Génesis 4:26 implica que los setitas (no los cainitas) empezaron a clamar y a proclamar el nombre de Yahvé, y después del Diluvio se produjo un cisma entre los semitas, los jafetitas y los camitas. Cuando Dios hizo un pacto con Abraham y su descendencia, separó externamente la Iglesia del mundo mediante el signo de la circuncisión. Al pie del monte Sinaí, esto se confirmó y se elevó a la condición de pacto nacional. Aunque en Israel la Iglesia y el Estado no eran idénticos, porque en esa nación el sacerdote y el rey, el templo y el palacio, las leyes civiles y religiosas siguieron diferenciándose,⁴ ambas esferas estaban tan estrechamente unidas que los ciudadanos y los creyentes, la nación y el pueblo de Dios, coincidían, y había una sola ley divina que controlaba toda la vida de Israel. Israel como pueblo era un יהוה עדה ('ēdâ YHWH) o un קהל יהוה (qāhāl YHWH). Ambas palabras se usan en el Antiguo Testamento para hablar de la asamblea o congregación de Israel sin ninguna distinción en su significado.

Sin embargo, tras el Exilio, el judaísmo se convirtió solo en una comunidad religiosa, reunida para adorar en el templo y, lo que es más importante, durante la diáspora, en la sinagoga, donde las asambleas de creyentes se reunían en el día de reposo (Sal. 74:8; Hch. 15:21) para leer la Torá e instruirse en ella. El componente primario del culto en la sinagoga era la enseñanza (Mr. 1:21; 6:2). Estas reuniones (συναγωγή, *sinagogue*) se convirtieron cada vez más en el

centro de la vida religiosa judía; el templo en Jerusalén siguió existiendo, y fue honrado como el lugar donde estaba la presencia especial de Dios, pero los judíos de la diáspora situaron su adoración en la predicación y la oración fuera del templo y del altar, el sacerdocio y los sacrificios. Los términos griegos συναγωγή (*sinagogue*) y ἐκκλησία (*ekklesia*) se usaron al principio de forma intercambiable para hablar de las asambleas religiosas de los judíos, pero gradualmente surgió una distinción, de modo que συναγωγή tendía a denotar la asamblea empírica (congregación, reunión) y ἐκκλησία se usó para referirse a la comunidad ideal definida como el número de los que Dios había llamado a su salvación (convocación, comunidad).⁵

[486] La Iglesia cristiana, que al principio se reunía a menudo en sinagogas, pronto comenzó a ser designada con la palabra ἐκκλησία (*ekklesia*). El propio Cristo aplicó pronto a la Iglesia la palabra ἑκκλησία, ἐκκλησία a la comunidad eclesial que reunió en torno a él (Mt. 16:18; 18:17). Las conjeturas de los críticos modernos de que esta palabra fue puesta más tarde en labios de Jesús⁶ carecen de fundamento. No tiene nada de inusual que Jesús emplease esta palabra en un sentido general y llamase ἑκκλησία (ἐκκλησία) al grupo de discípulos reunidos en torno a él. Por lo tanto, cuando Jesús usa el término en Mateo 16:18 y 18:17 con referencia a su “iglesia”, sigue empleándolo en un sentido muy general. Sin embargo, aquí hay algo más en juego; ¿era Jesús consciente desde el principio de su condición de Hijo, de Mesías, de su sufrimiento futuro,⁷ y pretendía formar un nuevo Israel mediante la restauración de la verdadera ⁸ἑκκλησία? Antes de la ascensión y de Pentecostés los discípulos no tuvieron plena consciencia de esto, porque el Espíritu aún no les había sido concedido (Jn. 7:39). Después de la ascensión, la comunidad de los creyentes en Cristo se convirtió en la Iglesia, una asamblea religiosa independiente que actuaba en

sustitución de Israel como el nuevo pueblo de Dios. En Hechos 5:11, 11:26, 1 Corintios 11:18, 14:19, 28, 35, la palabra *ἐκκλησία* se refiere claramente a la reunión o asamblea de la congregación; pero en otros lugares se refiere repetidamente a la propia Iglesia, aun cuando no está reunida, y por lo tanto uno puede hablar de *ἐκκλησία* (*ekklesia*) en plural (Ro. 16:4; 1 Co. 16:1; Gá. 1:2; 1 Ts. 2:14, etc.). La Iglesia, creada en Jerusalén, se extendió por Asia Menor, pero mientras la Iglesia crecía, muchos pasajes conciben todas las iglesias como una sola *ἐκκλησία*, y la describen como el cuerpo, la esposa o la plenitud (*πληρωμα*, *pleroma*) de Cristo (Ro. 12:5; 1 Co. 12:12-28; 15:9; Gá. 1:13; Ef. 1:22; 5:32; Fil. 3:6 y Col. 1:18, 24-25). La palabra subraya la unidad orgánica básica de las congregaciones individuales y la reunión local de creyentes en el cuerpo único y universal de Cristo. La *ἐκκλησία* es el pueblo elegido por Dios. La unidad de la Iglesia no existe *a posteriori* mediante el establecimiento de un credo, un orden eclesial y un sistema sinódico, ni tampoco es una asociación de personas individuales que primero se hicieron creyentes fuera de la Iglesia y posteriormente se unieron. La Iglesia es un organismo en el que el todo existe antes que las partes; su unidad precede a la pluralidad de iglesias locales y descansa en su cabeza, que es Cristo (Ef. 1:23; 4:16; 5:23; Col. 1:18; 2:19), quien la reúne y la gobierna (Jn. 10:16; 11:52; 17:20-21; Hch. 2:33, 47; 9:3 y ss.), permanece siempre con ella (Mt. 18:20), está íntimamente relacionado con ella (Jn. 15:1 y ss.; 17:21, 23; 1 Co. 6:15; 12:12-27; Gá. 2:20) y habita en ella mediante su Espíritu Santo (Ro. 6:5; 8:9-11; 1 Co. 6:15 y ss.; Ef. 3:17, etc.). Toda iglesia local es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, construido sobre el fundamento que es él (1 Co. 3:11, 16; 12:27), porque en ese punto es lo mismo que es la Iglesia en toda su totalidad, y para esa iglesia local, Cristo es lo que es para la Iglesia universal.⁹ En su sentido más amplio, la *ἐκκλησία* es la

reunión de todo el pueblo de Dios, no solo en la Tierra, sino también en el cielo (He. 12:23), no solo en el pasado y el presente, sino también en el futuro (Jn. 10:16; 17:20).

UNIDAD Y CATOLICIDAD

[487] La unidad espiritual de la Iglesia de Cristo sale siempre en primer plano también en el periodo posapocalíptico. Los cristianos son los santos, los elegidos; tienen un Dios, un Cristo, un Espíritu de gracia, un llamado.¹⁰ Los cristianos son el alma del mundo,¹¹ el verdadero Israel, el pueblo bendito de Dios;¹² todos son sacerdotes¹³ y han recibido el Espíritu Santo,¹⁴ y su unidad común se demuestra “por la relación en comunión, el nombre de hermanos y el compromiso mutuo de la hospitalidad”,¹⁵ etc. Frente a los desafíos planteados a la fe apostólica, surgió la pregunta natural: “¿Qué es la Iglesia verdadera?”. Cada vez más, la respuesta que se dio fue: “La Iglesia que permanece con el cuerpo como un todo; es decir, mantiene comunión con la Iglesia católica”. La verdadera Iglesia católica incluye a todos los creyentes de la Tierra en toda época y lugar, y fuera de ella no hay salvación.¹⁶ Así, la unidad y la catolicidad de la Iglesia se externalizaron cada vez más y se encarnaron en una forma institucional. El desarrollo de este concepto “católico” de la Iglesia fue fomentado por la oposición procedente de sectas heréticas como los novacianistas y los donatistas. Respondiendo a las pretensiones de las sectas de que tenían el Espíritu Santo, Ireneo escribió: “Pues donde está la Iglesia se halla el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y todo tipo de gracia, pero el Espíritu es verdad”.¹⁷ Según Cipriano, del mismo modo que solo hay un Dios y un Señor, solo existe una sola Iglesia, un rebaño, una madre de la que nacen todos los creyentes, y fuera de la cual no hay salvación.¹⁸

También Agustín, gracias sobre todo a sus controversias con los donatistas (393-411 d. C.), se vio obligado a reflexionar más intencionadamente sobre la naturaleza de la Iglesia. Aun así, fue la gracia, no la doctrina de la Iglesia, lo que se convirtió en el punto central de su pensamiento y de su vida. Agustín, aunque según él la Iglesia no es la dispensadora de la gracia, la defiende como la “madre” de los creyentes, el círculo dentro del cual Dios, como norma, otorga gracia, el lugar donde están presentes el Espíritu, el amor y la perseverancia, y fuera del cual no hay salvación. Así, no es un perfeccionista sobre la Iglesia y distingue entre ella como “el verdadero cuerpo” y la Iglesia como “el cuerpo mezclado” [de Cristo].¹⁹ “Hay cizaña entre el trigo; hay peces malos entre los buenos; hay muchas ovejas fuera y muchos lobos dentro”.²⁰ “Muchos que están dentro de la comunión de los sacramentos *con* la Iglesia no están a pesar de ello *en* la iglesia”.²¹ La Iglesia es “la madre devota”, “la esposa sin mancha ni arruga”, “la paloma preciosa”, “la Iglesia santa”, y sigue siéndolo aun cuando los impíos sean la mayoría, dado que para Agustín toda su santidad radica mucho más en la institución objetiva con su doctrina, medios de gracia y culto que en sus miembros. Quienes no tienen a la Iglesia como madre no tienen a Dios como su Padre.²² El efecto neto de todo esto es que la Iglesia universal aumenta en importancia; las iglesias locales ya no tienen prioridad histórica, porque son solo partes del todo, y son iglesias verdaderas solo mientras permanecen con ese cuerpo como un todo y se someten a su episcopado.

El punto culminante de esta doctrina de la Iglesia se alcanzó en el concepto medieval de “la Iglesia docente” (*ecclesia docens*), con sus estructuras jerárquicas y sus sacramentos que impartían gracia, que es anterior a la Iglesia oyente (*ecclesia audiens*) y está muy por encima de ella. La segunda está pasivamente subordinada a la

primera, y su máxima virtud (necesaria para la salvación) es la creencia en lo que cree la Iglesia, la obediencia a la jerarquía y el sometimiento al papa. “Donde está el papa, está la Iglesia” (*ubi papa, ibi ecclesia*). Por consiguiente, la naturaleza de la Iglesia no depende de la calidad de esta “Iglesia oyente”, dado que la “Iglesia docente” objetiva seguiría siendo la verdadera Iglesia, aunque todos sus miembros fueran incrédulos e impíos. La Iglesia jerárquica, institucional, es lo más importante, tan necesaria como el cuerpo lo es para el alma humana. La participación externa en sus sacramentos es esencial para la salvación. Y es que la Iglesia es “tan visible y palpable como la asamblea del pueblo de Roma o el reino de Galia o la república de los venecianos. Es una reunión de seres humanos vinculados por la profesión de la misma fe cristiana y la participación en los mismos sacramentos bajo el control de los pastores legítimos y, especialmente, del vicario de Cristo en la Tierra, el papa de Roma”.²³

[488] Fue a esta visión de la Iglesia a la que se opusieron movimientos sectarios como los albigenses y los valdenses, John Wycliffe y Juan Huss. En su caso, el criterio para identificar la verdadera Iglesia no radicaba en el ministerio objetivo de la Palabra y el sacramento, sino en la vida santa, en una vida vivida conforme a la ley de Cristo en amor, pobreza, etc. Por lo tanto, no existía la transición de la idea de la Iglesia a la realidad del mundo; los intentos de reformarla no se extendían hasta otras áreas, o acababan en el desencanto.²⁴ Hasta el siglo XVI, la Reforma no fue una visión fundamentalmente distinta de la Iglesia postulada como alternativa a Roma. Lutero hallaba paz para su alma no en el sacramento, que funcionaba *ex opere operato*, ni en las buenas obras, sino en el perdón de los pecados solo por la fe. Rechazando la importancia de elementos externos como el sacerdocio, los sacrificios, el monaquismo y la eficacia sacramental de la Iglesia

institucional, proclamó la libertad del cristiano y entendía la Iglesia como una reunión de creyentes, “una comunión de los santos”. Hizo una distinción entre la Iglesia visible y la invisible, esta última un objeto de fe. La genuina Iglesia visible se caracteriza por la pura administración de la Palabra y de los sacramentos; la Iglesia es la comunión de los santos, la congregación de los fieles. Donde se predica la Palabra y se administran los sacramentos conforme a ella, uno puede estar seguro de que está presente una iglesia, aunque sus miembros sean solo bebés en sus cunas. “La Palabra de Dios no puede estar sin el pueblo de Dios”. En contraposición a Roma, la distinción entre una Iglesia visible y otra invisible afirmaba que la esencia de la Iglesia consiste en lo invisible, en la fe, en la comunión con Cristo y sus beneficios por medio del Espíritu Santo. También se usó para admitir que “en esta vida muchas personas malvadas e hipócritas se mezclan con la Iglesia, personas que, aunque en la cuestión de los ritos de la Iglesia son miembros de la Iglesia verdadera, a pesar de ello no la constituyen y pertenecen más bien al reino del diablo”.²⁵

Para la teología reformada, la Iglesia invisible se caracterizaba especialmente por los elegidos, conocidos solo por Dios.²⁶ Mientras que Dios concede ordinariamente los beneficios de Cristo por medio de la Palabra y de los sacramentos, no está atado a este método, y muy infrecuentemente también concede la salvación fuera de la institución de la Iglesia.²⁷ Además de esto, las iglesias reformadas también abogaban por la vida santa y la disciplina de la Iglesia como características distintivas. Si bien la elección es el fundamento de la Iglesia, solo se manifiesta en fe y buenas obras. Los teólogos reformados usaron la distinción visible/invisible de diversas maneras cuando se enfrentaron a realidades como la presencia del quebrantamiento y de los hipócritas dentro de la Iglesia,

mientras intentaban eludir el elitismo espiritual, la ausencia de críticas o la separación entre doctrina y vida.

TANGENTES DE LA REFORMA: EL PUEBLO DE DIOS

[489] La Reforma trajo consigo la multiformidad de la Iglesia. Aprovechándose de esto, los remonstrantes, socinianos y racionalistas convirtieron la Iglesia en una sociedad religiosa limitada y dedicada a traer el reino de Dios al mundo;²⁸ no había mucho sitio para la Iglesia como la instituyó Cristo. Como respuesta, los movimientos sectarios místicos y pietistas buscaron la unidad en la experiencia religiosa y el separatismo, pero alcanzaron el mismo resultado: una separación dualista entre la gracia y el mundo creado, natural. Tanto si uno considera los excesos de los munsteritas como el anabaptismo más amable de Menno Simons, los impulsos sectarios de Jean de Labadie, Nicholas von Zinzendorf y los independentistas ingleses, o los cuáqueros, la Iglesia se entiende como una comunión de los espirituales que están separados del mundo mediante actos voluntarios de renuncia, que conllevan no formular juramentos, no hacer el servicio militar y no tomar determinados alimentos, ponerse ciertas prendas y mantener ciertos tipos de contacto social. Entre los metodistas, y más tarde el Ejército de Salvación, primaron los mismos conceptos. En este mundo de imaginación religiosa no es de extrañar que John Dabry, fundador del premilenialismo dispensacional moderno, rechazase abierta y decisivamente toda Iglesia y toda forma eclesiástica, considerándolas Babel, preparaciones para la venida del anticristo, totalmente corruptas y que debían ser rechazadas de plano por los verdaderos creyentes. La única misión de esos creyentes es apartarse del mundo, edificarse mutuamente en sus reuniones mediante sus dones respectivos y aguardar apaciblemente el regreso de Cristo.²⁹

Aunque estas tendencias parecen apuntar en dirección a la disolución de la Iglesia y a una modificación radical del concepto de Iglesia, también hay indicadores en contra. La Iglesia rusa, cuyo gobierno supremo descansa en el Santo Sínodo y está ligado al emperador [zar] por medio de un procurador, sostiene que es la única Iglesia ortodoxa, y se esfuerza, mediante la supresión de las sectas, a obtener la unidad de creencia por todo el imperio.³⁰ La Iglesia católica romana, en principio, no puede reconocer y tolerar iglesias ajenas a ella.³¹ A pesar de los intentos de imponer unidad, en el mundo moderno la Iglesia cada vez va perdiendo más su carácter uniforme. Al mundo protestante no le va mejor. “Los mismos motivos de piedad distintiva que condujeron en el catolicismo a la creación de nuevos órdenes, en el protestantismo producen nuevas sectas”.³² Cuando el protestantismo entiende la Iglesia como lo hizo Schleiermacher (“La Iglesia cristiana adquiere forma mediante la reunión de individuos regenerados para formar un sistema de interacción y de cooperación mutuas”),³³ también ha perdido, por mor de la historia, la visión de la Iglesia como institución divina. Ampararse en los términos Iglesia “visible” e “invisible” como esencia y apariencia, como ideal y realidad,³⁴ o hablar en lugar de ello del reino de Dios y de la Iglesia,³⁵ o de comunidad de creyentes e Iglesia,³⁶ como maneras de separar la comunidad eclesial humana, visible, de su esencia invisible, “espiritual” y “divina”, no resuelve nada. En todos los casos, la realidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo *en la Tierra* se sacrifica a una idea no histórica o a un ideal. No es de extrañar que muchos teólogos modernos piensen que la Iglesia es una institución que Cristo ni quiso ni planeó, y que constituye de hecho el motivo de la corrupción del cristianismo.³⁷

[490] La Escritura nos proporciona un rico lenguaje sobre la Iglesia. La palabra ἑκκλησία (*qāhāl*), ἐκκλησία (*ekklesia*), en virtud de su derivación de verbos que significan “convocar”,

ya denota una reunión de personas que se juntan por algún propósito, y que se unen mutuamente para realizarlo. En el Nuevo Testamento, el pueblo de Dios ha quedado sustituido por la Iglesia de Cristo, que es ahora “nación santa, pueblo escogido, real sacerdocio” de Dios. La palabra “iglesia” (*kirk, kerk, kirche, chiesa*), usada para traducir ἐκκλησία, no expresa con tanta claridad como el original este carácter de la Iglesia de Cristo. Probablemente se deriva de κυριακή (*kyriake*; completado con οἰκία, [*oikia*, casa] ser entendido) o κυριακόν (*kyriakon*; completado con οἶκον [*oikon*, casa], ser entendido), y por lo tanto originariamente no se refería a la propia congregación, sino al lugar donde se reunían sus miembros, el edificio de la iglesia.³⁸ En el término “iglesia” se ha oscurecido el significado de la palabra del Nuevo Testamento ἐκκλησία, y el sentido de que “iglesia” es el nombre para “el pueblo de Dios” se ha erosionado casi por entero.

Observaciones sobre la traducción de ἐκκλησία:³⁹ este es también el motivo por el que ἐκκλησία suele traducirse al idioma holandés (y al alemán) como *gemeente* (*Gemeinde*) en lugar de *kerk* (*Kirche*). Como sucede con la palabra “comunidad”, esto enuncia con mayor claridad que la Iglesia es una *comunión* de creyentes, una comunión de los santos. Sin embargo, dado que *gemeente* también es un término cívico que se refiere a entidades del gobierno local (*gemeentehuis* = ayuntamiento; *gemeenteraad* = concejo municipal; paralelo en idioma inglés: *Community centre* = centro comunitario), la palabra *kerk* se ha convertido en la traducción preferida y en el uso estándar. La ley holandesa, en un esfuerzo deliberado por separar del Estado a la Iglesia Reformada Holandesa en el siglo XIX, empezó a usar el término *kerkgenootschap* o “sociedad eclesial”. Esto subraya el carácter voluntario de la Iglesia y su rol como institución social, pero lo hace a expensas de su identidad y

de su unidad como el cuerpo de Cristo creado por el Espíritu Santo.

Quizá más importante aún es que la “Iglesia”, como pueblo de Dios, no debe confundirse o identificarse con el concepto escatológico del reino de Dios. El reino no está organizado en la Tierra como la Iglesia (¡como debe ser!); el reino es la posesión especial de los pobres en espíritu, los puros de corazón, los “hijos”, y consiste en paz, gozo y deleite generados por el Espíritu Santo. “Iglesia” es un término de este mundo, y su esencia característica es que es el pueblo de Dios, la puesta por obra del amor elector de Dios. Las bendiciones concedidas a la Iglesia tienen un carácter principalmente interno y espiritual, y consisten en el llamado y la regeneración, la fe y la justificación, la santificación y la glorificación. Son los bienes del reino de los cielos, beneficios del pacto de gracia, promesas para esta vida y, sobre todo, para la vida venidera. A pesar de todo, es cierto que los beneficios del reino, sobre todo los dones del Espíritu Santo, se conceden a la Iglesia en la Tierra para la misión del pueblo de Dios. Los dones del Espíritu Santo se distribuyen a los creyentes para beneficiar a otros, para llamar a hombres y mujeres a la fe en Cristo. Estos dones incluyen tanto los naturales como los sobrenaturales, dones naturales que el Espíritu Santo ha potenciado y santificado. El reino y la Iglesia son inseparables; Cristo ha sido nombrado cabeza de la Iglesia precisamente para que al final Dios pueda aparecer públicamente como rey de su pueblo y sea el todo en todos.⁴⁰

Sobre este fundamento, la Iglesia es el cuerpo de Cristo (1 Co. 12:27; Ef. 5:23; Col. 1:18), la esposa de Cristo (2 Co. 11:2; Ef. 5:32; Ap. 19:7; 21:2), el rebaño de Cristo, que pone su vida por las ovejas y a quien estas conocen (Jn. 10), el edificio, el templo, la casa de Dios (Mt. 16:18; Ef. 2:20; 1 P. 2:5), edificado con piedras vivas (1 P. 2:5) y con Cristo como

piedra angular, y sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas (1 Co. 3:17; 2 Co. 6:16-17; Ef. 2:20-22; Ap. 21:2-4), el pueblo, la posesión, el Israel de Dios (Ro. 9:25; 2 Co. 6:16; He. 8:10; 1 P. 2:9-10). Se usan imágenes orgánicas como la de la vid y los pámpanos (Jn. 15) para contrastar a los creyentes con aquellos que son paja (Mt. 3:12), pámpanos infructíferos de la vid (Jn. 15:2), llamados, pero no elegidos (Mt. 22:14). En su *esencia*, la Iglesia es una aglomeración de creyentes auténticos. Quienes no tienen una fe genuina pueden pertenecer externamente a la Iglesia, pero no constituyen su carácter esencial; están en la Iglesia, pero no son de la Iglesia.

Esto queda confirmado por el modo en que la Escritura habla de la comunión de los santos. Los creyentes tienen un Señor, un bautismo, un Dios y Padre de todos, y de la misma manera tienen un Espíritu (Ef. 4:4-6), en cuya comunión viven, por quien son regenerados, bautizados en un cuerpo y unidos con Cristo (Jn. 3:5; 14:17; Ro. 8:9, 14, 16; 1 Co. 12:3, 13; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13; 4:30; 1 Jn. 2:20). En esta unicidad, el Espíritu no deshace la diversidad que existe entre los creyentes, sino que la mantiene y la confirma. Los *charismata* incluyen los beneficios de la gracia impartida a todos los creyentes (Ro. 5:15-16; 6:23), pero en un sentido más restringido denotan esos dones especiales que son concedidos a los creyentes en una medida y un grado variables para beneficio unos de otros (Ro. 1:11; 1 Co. 1:7; 2 Co. 1:11; 1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6; y especialmente Ro. 12:6-9 y 1 Co. 12:12 y ss.). El Espíritu Santo, que los toma a todos para Cristo (Jn. 16:13-14; Ef. 4:7), es el distribuidor de todos esos dones. Es difícil clasificar las listas de dones en el Nuevo Testamento. Algunos tienen claramente un carácter sobrenatural, mientras otros tienden a ser más como dones naturales que el Espíritu Santo ha potenciado y santificado. Los primeros fueron más prominentes en los primeros tiempos de la Iglesia; los segundos son más

característicos de la Iglesia durante su desarrollo histórico normal. Deben compartirse⁴¹ y usarse “voluntariosa y alegremente para beneficio y enriquecimiento de los otros miembros”,⁴² para la edificación de la Iglesia (1 Co. 14:12; Ef. 4:12). Los dones están subordinados al amor, que es el don más excelente (1 Co. 13). Este amor, mayor que el amor universal por el prójimo, es el amor hacia los hermanos y las hermanas, los miembros de la casa de la fe. Jesús llama a este amor “un nuevo mandamiento” (Jn. 13:34-35; 15:12; 17:26), porque, a diferencia del amor entre aquellos que están relacionados mediante vínculos de sangre, como Israel, Jesús llama a sus discípulos a practicar un amor puro, exento de otras cosas, libre de todo apego terrenal. En Cristo somos hermanos y hermanas (Mt. 12:48; 18:15; 23:8; 25:40; 28:10; Jn. 15:14-15; 20:17; Ro. 8:29; He. 2:11, etc.), hijos de una familia, con Dios como nuestro Padre (Ef. 4:6), y Jesús como nuestro hermano mayor (Ro. 8:29). La Iglesia es una comunidad o comunión de santos.⁴³

[491] Por lo tanto, en su sentido más amplio, la Iglesia incluye a todos los que han sido salvos por la fe en Cristo o serán salvos por ella. Cuando se define de esta manera, Adán y Eva *antes* de la Caída aún no pertenecían a la Iglesia, porque aún no necesitaban un Salvador. Los ángeles tampoco pueden considerarse miembros de ella, como han dicho muchos teólogos; porque si bien Cristo es ciertamente el Señor de los ángeles y mediante su cruz ha reconciliado todas las cosas, incluyendo a los ángeles y a los humanos, con Dios y unos con otros, los ángeles no fueron creados a imagen de Dios, no cayeron y no han sido redimidos por Cristo, de modo que no son miembros de la Iglesia que Cristo reúne para vida eterna.⁴⁴ Los miembros de la Iglesia son solo personas que han sido salvas por la fe en Cristo. Todos los creyentes que vivieron en la Tierra desde el momento de la promesa paradisíaca hasta este mismo instante son miembros, así como aquellos que más

adelante, hasta el fin de los tiempos, creerán en Cristo. Así, la Iglesia como la reunión de los creyentes que en un momento dado viven en la Tierra (la Iglesia militante) es solo una pequeña parte de la Iglesia entendida en su sentido más amplio. Pero sigue siendo una sola comunidad, una ἐκκλησία (*ekklesia*), compuesta por aquellos cuyos nombres están escritos en los cielos y que un día estarán delante de Dios como una esposa sin mancha ni arruga alguna. Nuestro sentido de esa unidad dota de coraje a la Iglesia militante; formamos parte de una enorme compañía de testigos (He. 12:1) que empezó en el paraíso (Gn. 3:15) (o, por lo que respecta a la época del Nuevo Testamento, en Jerusalén, Hch. 1:8), y que permanece hasta el retorno de nuestro Señor. En este sentido, la Iglesia universal antecede a la iglesia particular o local; es un organismo en el que el todo es anterior a las partes.

Desde los tiempos más remotos, la Iglesia se ha enfrentado con el problema de los incrédulos en su interior. En el Antiguo Testamento, toda la nación era llamada pueblo de Dios, aunque ni mucho menos todo lo que se llamaba Israel era de Israel. En las iglesias del Nuevo Testamento, aunque en un grado mucho menor, también había paja entre el grano y cizaña entre el trigo. La teología, como la Escritura, admite este hecho y siempre afirma que la naturaleza básica de la Iglesia está determinada por los creyentes, no los incrédulos.⁴⁵ A pesar de que las iglesias después del periodo apostólico, repetidamente, se volvieron mundanas, corrompidas y divididas, aún podemos llamarlas a todas iglesias. Desde Agustín hasta el Catecismo Romano, la Iglesia ha reconocido que conforme a la Escritura hay malas hierbas en el campo y paja en la era, vírgenes insensatas entre las prudentes y animales impuros en el arca.⁴⁶ El problema de Roma aquí es que también fomenta constantemente la idea de que la membresía externa, una fe histórica, el cumplimiento de los mandamientos de la

Iglesia y el sometimiento al papa constituyen la esencia de la Iglesia. En contraposición, la Reforma planteó la distinción entre la Iglesia visible y la invisible. Esta distinción solo puede aplicarse a la Iglesia militante, y entonces significa que la Iglesia es invisible al respecto de su dimensión espiritual y a sus verdaderos miembros. No la llamamos “invisible” porque no podamos ver a todos sus miembros, porque se oculte en las épocas de persecución o porque a veces se vea privada del ministerio de la Palabra y de los sacramentos. Ningún ser humano ha recibido de Dios el estándar infalible por el que pueda juzgar la vida espiritual de otros. “La Iglesia no emite juicios relativos a las cosas más privadas”.⁴⁷ Solo el Señor sabe quiénes son suyos. El hecho es que la Iglesia es y sigue siendo un objeto de fe. La palabra “iglesia” se aplica al pueblo de Dios en términos de los creyentes que constituyen su elemento esencial y determinan su naturaleza. Hay algo metafórico en la palabra “iglesia”; el todo se llama por la parte; una iglesia es y sigue siendo la compañía reunida de los verdaderos creyentes en Cristo.

[492] Otra dificultad conceptual es que la Iglesia es tanto un organismo vivo, reunido por el Espíritu Santo y guiado carismáticamente, como al mismo tiempo una institución estructurada por una forma de gobierno específica. Aquí podemos detectar dos errores: (1) la indiferencia hacia la institución terrenal a favor de una membresía puramente espiritual en el cuerpo de Cristo, el error del entusiasmo; y (2) la identificación de la Iglesia con su estructura institucional, jerárquica, el error de Roma. En el primer caso, la Iglesia en el mundo se define en términos de una idea o un ideal, su elección o su perfección; la dificultad es que la elección, tal como existe en la mente y en el decreto de Dios, es una abstracción y no se corresponde con personas que son miembros reales de una Iglesia en la Tierra, y la perfección no describe una comunidad real en el mundo. La

Iglesia se vuelve totalmente invisible. En el segundo caso, donde la esencia de la Iglesia se define en términos de la institución jerárquica, la “Iglesia docente” (*ecclesia docens*), no tanto la “Iglesia oyente” (*ecclesia audiens*), no logra admitir que la membresía externa, el llamado y el bautismo no son prueba de una fe genuina; muchos son llamados que no son elegidos; muchos son bautizados, pero no creen. No todos los que están en Israel son de Israel. Así que, mientras que el primer grupo no logra llegar a una Iglesia visible, el segundo ignora la Iglesia invisible. Estos errores no se corrigen al identificar la Iglesia visible con la institución y la Iglesia invisible con el organismo. La institución y el organismo son aspectos de la Iglesia visible en la Tierra, y ambos tienen un trasfondo espiritual invisible. La única resolución es admitir que el viejo Adán que sigue existiendo en los creyentes no pertenece a la Iglesia, y que la Iglesia está en el proceso de convertirse en otra cosa. La verdadera y plena medida de la identidad de la Iglesia no se alcanzará hasta la consumación. La visible y la invisible no son dos Iglesias (los elegidos y los hipócritas), sino dos caras de una misma Iglesia. A los mismos creyentes se les contempla en un caso desde la perspectiva de la fe que habita en sus corazones y que solo conoce con certidumbre Dios; y en el otro caso se les ve desde la perspectiva de su testimonio y su vida, la cara que mira hacia nosotros y que podemos observar. Dado que la Iglesia en la Tierra está en proceso de llegar a ser, estas dos caras nunca son idénticas (ni siquiera en la iglesia más pura). Aunque siempre hay incrédulos dentro y creyentes (que por el motivo que fuere viven fuera de la comunión de las iglesias organizadas [“instituidas”], pero tienen verdadera fe), fuera de la Iglesia, la esencia de la Iglesia consiste solo en los creyentes. La Iglesia es y siempre será (hasta la consumación) un artículo de fe.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA IGLESIA

[493] Aunque a la verdadera membresía de la Iglesia solo la conoce Dios, no carecemos de una guía con la que discernir a la verdadera Iglesia. Roma afirma más de lo que tiene derecho a hacer cuando pide una certeza absoluta sobre este tema. Las “pruebas” externas que proclama, como su antigüedad, la sucesión de sus obispos, los milagros, la unidad de sus miembros y la prosperidad terrenal de la Iglesia,⁴⁸ son igual de subjetivas que la apelación protestante a la administración pura de la Palabra. Incluso con su entendimiento matizado de las “evidencias creíbles”, Roma sigue insistiendo que debe existir “la ayuda eficaz del poder de lo alto”.⁴⁹ El fundamento más sólido para la fe, también en el caso de Roma, no es la Escritura o la Iglesia, sino la “luz interior”. El Espíritu de Dios es el único que puede convencer internamente a una persona, con plena seguridad, de la verdad de la revelación divina. Roma, con su Iglesia infalible y su papa que también lo es, fundamentalmente no tiene ninguna ventaja sobre las iglesias de la Reforma, porque la Iglesia y el papa, por muy visibles que sean, siguen siendo “artículos de fe”.⁵⁰ La Iglesia genuina, en realidad, solo tiene una característica: la Palabra de Dios, que se administra de diversas maneras y se confiesa en la predicación, la instrucción, la confesión, el sacramento y la vida. La Palabra, y solo la Palabra, es realmente el alma de la Iglesia.

Roma celebra su unidad y su catolicidad y expresa cierta satisfacción propia frente a las divisiones presentes en el protestantismo, pero por hacerlo paga un alto precio. Dado que Roma define la esencia de la Iglesia en términos de la jerarquía y del papado (“Donde está el papa, está la Iglesia”, *ubi papa, ibi ecclesia*), es fácil pasar por alto el hecho de que dentro de la Iglesia católica romana hay tantas divisiones como en el protestantismo. Dentro de la Iglesia romana estas suelen manifestarse en la formación de órdenes religiosos a las que se permite existir

paralelamente. Además, Roma paga el alto precio de afirmar que fuera de la Iglesia no hay salvación (*extra ecclesiam nulla salus*). El IV Concilio Laterano (1215) declaró en su capítulo introductorio que existe una Iglesia católica de creyentes “fuera de la cual nadie en absoluto es salvo”.⁵¹ Trento confirmó esto en su quinta sesión [17 de junio de 1546], afirmando que sin la fe católica es imposible agradar a Dios,⁵² y Pío IX, en su alocución del 9 de diciembre de 1854, declaró que “debemos mantener sobre la base de la fe que fuera de la Iglesia apostólica romana ninguna persona puede ser salva”.⁵³ Por lo tanto, por su propia naturaleza, Roma tiene que ser intolerante. Sin embargo, también aquí el hecho de millones de cristianos fuera de la Iglesia católica ha demostrado ser demasiado contundente como para ignorarlo; incluso a los católicos romanos les es difícil permanecer fieles a esta doctrina, y muchos se sienten inclinados a hacer concesiones. Roma repudió la tesis de Miguel Baius (1513-89) quien decía que “la infidelidad puramente negativa en aquellos entre quienes no se ha predicado a Cristo es un pecado”,⁵⁴ y en su alocución Pío IX añadió inmediatamente esto a la afirmación *nulla salus*: “Debe tenerse por seguro que aquellos que obran en ignorancia de la verdadera religión, aunque semejante ignorancia sea invencible, no pueden ser acusados por ello”.

[494] Para el protestantismo, la doctrina relativa a las señales de la verdadera Iglesia funcionó de otro modo. Para justificar el acto de la Reforma, los reformadores tuvieron que argüir que la Iglesia de Roma no era la verdadera Iglesia, y que las iglesias de la Reforma eran fieles a la enseñanza de las Escrituras. Su alejamiento de Roma presupuso que la Iglesia no era digna de confianza en y por sí misma (*αὐτοπιστος*, *autopistos*), que podía alejarse de la verdad y que por encima de ella había una autoridad superior que solo podía ser la sagrada Escritura. Siguiendo

los estándares de la propia Escritura (y permitiendo la gran variedad expresiva entre ellos), al final concluyó que la Palabra de Dios es la señal distintiva de la Iglesia. Cristo reúne a su Iglesia (Mt. 28:19), que se fundamenta en la enseñanza de los apóstoles y de los profetas, mediante la Palabra y el sacramento (Mt. 16:18; Ef. 2:20). La Palabra es verdaderamente el alma de la Iglesia;⁵⁵ todo ministerio en la Iglesia es un ministerio de la Palabra. Las diversas objeciones presentadas contra el concepto protestante de las señales no lograron hacer blanco, porque afirmaban más cosas sobre esas señales de las que están justificadas. Por ejemplo, los criterios no son absolutos ni infalibles; no contraponen iglesias totalmente falsas con otras totalmente verdaderas, sino que nos ofrecen criterios por los que podemos emitir juicios informados. Aunque existen incrédulos dentro de un cuerpo de creyentes, y quedan elementos impuros en la doctrina o en la práctica, esto no descalifica al cuerpo eclesial por completo. La administración pura de la Palabra no es un baremo para determinar la fe sincera de miembros individuales, sino [una señal] de la Iglesia como reunión de creyentes. Los reformados también enfatizaron que la Iglesia como reunión de creyentes se manifiesta no solo en la institución, sino también en la fe, la evitación del pecado, la búsqueda de la justicia, el amor por Dios y por el prójimo y la crucifixión de la carne.⁵⁶ La administración pura de la Palabra incluye también la aplicación de la disciplina eclesiástica. En la Tierra es imposible que exista una Iglesia verdadera en un sentido absoluto. Ya puestos, tampoco puede existir una Iglesia totalmente falsa; para merecer esa descripción ya no sería Iglesia en absoluto. Los protestantes, aunque rechazando firmemente la jerarquía eclesial de Roma, siguieron reconociendo plenamente los elementos cristianos presentes en la Iglesia romana. Por corrupta que sea Roma, aún quedaban en ella “vestigios de la Iglesia”, “ruinas de

una Iglesia desordenada”; en el papado aún quedaba “cierto tipo de Iglesia, aunque medio demolida”.⁵⁷ Por eso los reformadores advirtieron contra el absolutismo y contra la separación arbitraria: según Calvino, uno tiene el deber de marcharse solo cuando “los puntos elevados de la doctrina necesaria” o “las doctrinas principales de la religión” han sido sustituidos por una mentira.⁵⁸ Más tarde, frente a la degeneración de las iglesias estatales y la presión para marcharse, la mayoría de ministros fueron impulsados a oponerse al separatismo sobre ese mismo fundamento.⁵⁹ En consecuencia, surgió una distinción importante entre una Iglesia “verdadera” y una “pura”,⁶⁰ donde la primera no se entendía en ningún sentido exclusivo, sino como una descripción de una serie de iglesias que defendían los artículos fundamentales de la fe cristiana,⁶¹ aunque discrepando entre sí por su grado de pureza. “Falsa Iglesia” se convirtió en la etiqueta para el poder de superstición o de incredulidad jerárquico que se insertó en las iglesias locales y que confería a sí mismo y a sus ordenanzas una autoridad superior a la de la Palabra de Dios.⁶²

[495] La “verdadera” Iglesia de la historia no es perfecta, sino que sin duda alguna tiene una cara oscura. La Iglesia está separada por cismas y divisiones, algunas de los cuales se remontan a la era apostólica. Estas ofrecen al mundo la posibilidad de complacerse y burlarse, le da un motivo para su incredulidad y son un pecado contra Dios, en conflicto con la oración [por unidad] de Cristo [como sumo sacerdote], y provocadas por la oscuridad de nuestras mentes y la ausencia de amor en nuestros corazones.⁶³ Como cristianos nunca podremos humillarnos lo suficiente por los cismas y la discordia que han existido a lo largo de los siglos en la Iglesia de Cristo. Trágicamente, los cristianos también han permitido que los descarriase el intento de producir o conservar esta unidad de la Iglesia,

fervientemente deseada, recurriendo a medios violentos (usando el Estado), o bien artificialmente, mediante el sincretismo y la fusión.⁶⁴ Aun así, dado que la historia, como la naturaleza, es una obra de Dios y no adquiere su forma fuera de su providencia, que gobierna también las divisiones y los cismas de su Iglesia en la Tierra, podemos aprender de ella. La oración en la que Cristo pidió unidad no nació del desconocimiento de la historia del pueblo de Dios ni de su incapacidad para gobernarlo. Su oración es la garantía de que la unidad ya existe en él, y de que, a su debido tiempo, conseguida por él, se manifestará también en todos los creyentes.

Teniendo esto en mente, consideramos que la siguiente pauta permite la concepción correcta de las divisiones dentro de la Iglesia de Cristo.

1. Básicamente, todas las divisiones y cismas que se producen en la Iglesia de Cristo hunden sus raíces en la era apostólica. Los apóstoles de Jerusalén y Pablo, las iglesias judeocristianas y gentil-cristianas, discreparon al respecto de muchos temas importantes (Hch. 15:39; Gá. 2:11); allí se produjeron también herejías y cismas de diversos tipos (1 Co. 1:10; 11:18-19, etc.).
2. Estas divisiones y cismas en la era apostólica no dejaron una impresión tan profunda porque en el Nuevo Testamento siempre tenemos que tratar primariamente con iglesias locales. Cuando las iglesias pasaron de un vínculo de unión puramente espiritual a un cuerpo jerárquico, institucional, que se consideraba “la esencia” de la Iglesia, fue este paso el que alienó a muchos creyentes genuinos y provocó herejías y cismas. El protestantismo niega su propio primer principio si pretende mantener la unidad de la cristiandad mediante cualquier tipo de coacción jerárquica.

3. Precisamente porque la Palabra [la Escritura] es la señal de la Iglesia y no existe ninguna interpretación infalible de esa Palabra, Cristo dio a todo el mundo libertad para comprender esa Palabra personalmente, tal como la interpreta él o ella, y para separarse de grupos humanos considerados infieles. A pesar de que este derecho de interpretación se puede usar terriblemente mal, como ha sucedido, debemos respetarlo y evitar la tentación de abolir semejante libertad.
4. No cabe duda de que las divisiones de la Iglesia de Cristo son fruto del pecado; al mismo tiempo, dado que a Dios le gusta la diversidad en la unidad, es un error rechazar toda diversidad en la Iglesia. Como paralelo, creemos que, aunque la división de la humanidad en pueblos e idiomas fue ocasionada por el pecado, también tiene algo de bueno. Partiendo de muchas razas, idiomas, pueblos y naciones, Cristo reúne a su Iglesia en el mundo.
5. Por consiguiente, si de nuevo entendemos por iglesias las iglesias locales repartidas por el mundo en todos los puntos en que ha arraigado el cristianismo, entonces no existen iglesias verdaderas y falsas en un sentido absoluto. Aunque existen grandes diferencias en la pureza de las confesiones y de las iglesias, y debemos aspirar a lo más puro y luchar por alcanzarlo, hemos de distinguir entre artículos de fe fundamentales y no fundamentales. Con esto no pretendemos fomentar la indiferencia y el sincretismo; nada es indiferente en relación con “el conocimiento de la verdad que es según la piedad” (Tit. 1:1).
6. Por lo tanto, cabe ser precavidos con los términos “herejía” y “cisma”. El primero rompe la unidad de la Iglesia sobre cuestiones de doctrina, el segundo en la comunión. Sin duda, ambas cosas son grandes

pecados. Al mismo tiempo, en la práctica, disponemos de una inevitable elasticidad gracias a la multiformidad *de facto* de la Iglesia que nos obliga a buscar su unidad en el vínculo espiritual de la fe y no en la forma externa de su gobierno.⁶⁵

LOS ATRIBUTOS DE LA IGLESIA

[496] Estamos obligados, antes que nada, a atarnos con vínculos espirituales de unidad, no externos, institucionales. Es aquí, cuando intentamos comprender los atributos clave de la Iglesia como son la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad, donde el protestantismo adopta una visión distinta de la de Roma. Los protestantes no buscan estos atributos, antes que nada, como lo hace Roma, en una institución específica con un orden jerárquico. La *unidad* no se encuentra en la jerarquía y el papado, sino en la unidad *espiritual* de la Iglesia con su cabeza (Ef. 1:10; 5:23); y además, con la unidad de fe, esperanza y amor, y del bautismo, etc. (Ef. 4:3-5). Esta unidad espiritual no es simplemente invisible, sino que se expresa en aquello que todos los cristianos tienen en común a pesar de sus divisiones. La *santidad* no consiste principalmente en la santidad litúrgica, ceremonial, alcanzada por el uso salvífico de los sacramentos y, solo de forma secundaria, por la santidad personal de algunos de sus miembros,⁶⁶ sino debido a la comunión *espiritual* de los *santos*, aquellos que, habiendo nacido de nuevo del agua y del espíritu en el ser interior, desean, con toda seriedad de propósito, vivir no solo conforme a algunos de los mandamientos de Dios, sino a todos ellos⁶⁷ (Jn. 17:19; Ef. 5:25-27; 1 Ts. 4:3; Tit. 2:14; He. 12:14; 1 P. 2:9). La *catolicidad* no es solo una cuestión geográfica, espacial y temporal (extendida por toda la Tierra y que existe según una línea inquebrantable desde los apóstoles), sino también un indicador de la plenitud de la gracia y de la verdad que Dios desea para todo el mundo.

En la catolicidad, los cristianos católicos romanos buscan una señal esencial de la verdadera Iglesia, y su apelación a los Padres de la Iglesia en busca de apoyo tiene su mérito. Sin embargo, igual que ellos, Roma tiende a exagerar el crecimiento de su propia comunidad, y a subestimar el de la protestante. Las estadísticas no lo dicen todo; existe una contradicción fundamental entre los términos “romano” y “católico”. El nombre “Iglesia romana” o “Iglesia papal”, por lo tanto, expresa su naturaleza con mucha más precisión que “católica”. En el Credo Apostólico, todos los protestantes confiesan “creo en... la Iglesia católica”.⁶⁸ Aquí simplemente siguen la enseñanza del Antiguo y del Nuevo Testamento cuando dice que Dios quiere la salvación para todos los pueblos (Gn. 12:3; Sal. 2:8; Is. 2:2; Jer. 3:17; Mal. 1:11; Mt. 8:11; 28:19; Jn. 10:16; Ro. 1:8; 10:18; Ef. 2:14; Col. 1:6; Ap. 7:9, etc.). El cristianismo es una religión mundial y la Iglesia más católica es la que expresa más claramente en su confesión, y aplica en su práctica, el carácter internacional y cosmopolita de una fe idónea y deseada para todo pueblo y época, para toda clase y rango, para todo momento y lugar. Los reformadores tenían esto en mente cuando confesaron su fe en diversos países, y cuando en el Sínodo de Dort invitaron a delegados procedentes de toda la cristiandad reformada.⁶⁹

En el pensamiento romano, la catolicidad se halla estrechamente relacionada con el cuarto atributo de la apostolicidad. Roma afirma este atributo porque lo fundaron los apóstoles y encaja en su doctrina, organización y ministerio con aquellos de los apóstoles, pero especialmente porque los portadores del oficio [oficiantes] son los sucesores, en una línea ininterrumpida, de los apóstoles, y recibieron su poder y autoridad de aquellos que, a su vez, los recibieron mediante legítima sucesión de los apóstoles. Sin embargo, la Escritura no dice nada de esta sucesión apostólica, y la propia sucesión por sí misma

no es garantía de pureza doctrinal. Por consiguiente, los protestantes se apartaron de la “sucesión de lugares y personas” (*successio locorum et personarum*) adoptando “la sucesión de doctrina” (*successio doctrinae*) como señal distintiva de la verdadera Iglesia.

Por último, los atributos de la indefectibilidad e infalibilidad surgen de la promesa de nuestro Señor cuando dijo que las puertas del infierno no prevalecerían contra la Iglesia, y que él la preservaría hasta el fin del mundo (Mt. 16:18; 28:20; Ef. 4:11-13; 1 Ti. 3:15). Esto no conduce a la pretensión de infalibilidad papal promulgada por el [I] Concilio Vaticano,⁷⁰ ni promete a la Iglesia el éxito y la seguridad terrenales. Más bien, el Nuevo Testamento habla de sufrimiento y de persecución, sobre todo en “los últimos tiempos” (Mt. 24:21-22; Lc. 18:8; 2 Ti. 3:1). La promesa de Jesús es simplemente una garantía de que siempre habrá una comunidad de creyentes en la Tierra. Cristo, como rey de su Iglesia, se ocupará de que en el mundo siempre haya una comunidad de creyentes, por pequeña y poco impresionante que sea, que confiese su nombre y encuentre su salvación en él. Todos los atributos son dimensiones escatológicas de la Iglesia; son nuestros en Cristo, son verdad ahora, pero solo se cumplirán plenamente en la eternidad. Así, los atributos son llamados que debemos aspirar a cumplir con el poder del Espíritu Santo.

LA IGLESIA COMO ORGANISMO E INSTITUCIÓN

[497] La Iglesia no puede vivir sin gobierno; como otras entidades, es impensable sin una autoridad que la sustente, guíe, cuide y proteja. Aunque toda autoridad final descansa en Dios, él nombra a Cristo como mediador desde la eternidad, y este cumplió con su oficio profético, sacerdotal y real desde el momento del paraíso, lo continuó en tiempos del Antiguo Testamento y durante su vida en el mundo, y ahora lo cumple en el cielo, donde está sentado a la diestra

de Dios.⁷¹ Sin embargo, complació a Cristo utilizar a las personas en el ejercicio de su soberanía, sin transferirla a ellas de ninguna manera. Cristo usa a la Iglesia, en su calidad de congregación de los creyentes, como instrumento para traer a otros a su redil, en parte porque la Iglesia está en proceso de transformación hacia algo mejor, y por lo tanto es una comunidad u organismo, pasivamente, y activamente la madre de todos los creyentes, una institución. Esta es una distinción dentro de la Iglesia visible que nos recuerda su dualidad en la era presente: vemos la Iglesia en los oficios y en los medios de la gracia (institución) y en una comunidad de fe y de vida (organismo). Aunque los teólogos han hecho afirmaciones y contra afirmaciones sobre cuál tiene la prioridad, no deben contraponerse entre sí; ambas son obra de Cristo. Los esfuerzos de algunos (Schleiermacher, J. Möhler) de usar esta distinción como vía para separar la eclesiología protestante (el individuo precede al organismo invisible) de la católica romana (la Iglesia visible, institucional, precede al individuo) malinterpretan la historia de la Iglesia por diversos motivos.

La Reforma se enfrentó a Roma no al respecto de la importancia de la Iglesia institucional, sino por el modo en que Roma vinculaba la salvación con los sacerdotes y los sacramentos como medios de la gracia. Los protestantes, incluyendo a Calvino,⁷² están de acuerdo con los católicos romanos en que la Iglesia es tanto una comunidad reunida (*coetus*) como la madre de los creyentes (*mater fidelium*), simplemente porque Cristo lo dispuso de esta manera. La comunidad no produjo la Iglesia; lo hizo Cristo al reunir a la comunidad. La Iglesia no llega a existir como la reunión de los creyentes “por medio de la congregación de individuos regenerados”.⁷³ ¿De dónde vendrían? El verdadero problema entre Roma y la Reforma es si Cristo está atado a la administración de la gracia sacramental por parte de los

sacerdotes o bien reúne por gracia a su pueblo mediante su Palabra proclamada y su Espíritu. Los reformadores insistieron en que el pueblo de Dios está donde esté su Palabra, pero que la Iglesia puede estar presente incluso donde no hay sacerdote ni papa, pastor o presbítero. A pesar de ello, la Iglesia como reunión de creyentes no toma su forma sin el recurso de unos medios; la comunión con Cristo pasa por la comunión con la Palabra de los apóstoles (Jn. 17:3; 1 Jn. 1:3). Como sucede en el mundo natural, todo ser humano es un producto de la comunión, y el creyente individual nace del vientre de la comunidad de fe. La Iglesia universal es anterior a la iglesia particular y a los creyentes individuales, de la misma manera que en cada organismo el todo precede a las partes. Los creyentes son simultáneamente productores y productos. En otras palabras, Cristo reúne a su Iglesia por medio de la iglesia. Al entender así la Iglesia, la Reforma eludió tanto la jerarquía de Roma como el entusiasmo de los anabaptistas, pero haciendo justicia a la verdad presente en ambos. La marca distintiva de la Iglesia es la administración pura de la Palabra y la confesión y la conducta de los creyentes. Los oficios y los dones, el gobierno y las personas, la institución y el organismo, todas estas cosas están unidas. Son inseparables.

[498] La Sagrada Escritura deja muy clara esta idea. La Iglesia es creación de Dios, desde el principio de la historia de pecado humana (Adán, Abram, Israel, la Iglesia primitiva) todos están organizados tanto religiosa como civilmente por medio del tabernáculo y el altar, el sacrificio, el sacerdocio. Abraham y sus descendientes inmediatos recibieron la señal de la circuncisión y sirvieron a sus familias como sacerdotes que transmitieron a sus hijos las promesas y ofrecieron a Dios sacrificios de adoración y de acción de gracias. En el Sinaí el pueblo de Israel recibió una organización tanto civil como religiosa, y se hizo manifiesto (por el sacerdocio y los

sacrificios, en el tabernáculo y en el altar, en una amplia gama de leyes y ordenanzas) como el pueblo de Dios. Juan el bautista predicó el bautismo del arrepentimiento para perdón de los pecados, y llamó al pueblo de Dios a apartarse del Israel pecador. Jesús retomó este mensaje y este bautismo de Juan, añadió la Cena del Señor, reunió a su alrededor una ἐκκλησία (*ekklesia*),⁷⁴ la gobernó directamente mientras estuvo en el mundo, y nombró a doce apóstoles para que fueran sus testigos. La entidad conocida como “los doce apóstoles” se estableció mucho antes de que Pablo se uniese a ellos (Mt. 26:33; 28:18-20; Lc. 24:47; Jn. 20:19, 21; 1 Co. 15:5, 7; Ap. 21:14); los había designado el propio Jesús (Lc. 6:13; cf. 11:49; Mt. 10:2; 23:34; Mr. 3:14; 6:30; Lc. 9:10; 17:5; 22:14; 24:10). La palabra “apóstol”⁷⁵ fue desde el principio la descripción de un oficio, hasta el punto de que pudo crearse la expresión “falso apóstol” (ψευδοαποστολος, *pseudoapostolos*) (2 Co. 11:13). Aun así, no está claro con exactitud quién debe contarse como perteneciente a este grupo de doce, como demuestran las variaciones en las listas (Mt. 10:2-4; Mr. 3:16-19; Lc. 6:14-16; Hch. 1:13). Sabemos que Matías sustituyó a Judas (Hch. 1:15-26), pero la relación de Pablo con los Doce no está nada clara. Él es el apóstol a los gentiles (Hch. 9:15; 13:47; 22:21; Ro. 11:13; Gá. 1:16; 2:7-9; Ef. 3:8; 1 Ti. 2:7; 2 Ti. 1:11), aunque en su predicación del evangelio siempre acudió primero a los judíos (Hch. 13:5, 14, 46, etc.), y tras la resurrección se mandó a los Doce predicar el evangelio a todos los pueblos (Mt. 28:19; Hch. 10:42). Sin embargo, el apostolado de Pablo es único; él defiende vigorosamente el origen divino, la independencia y la autenticidad de su oficio apostólico (Gá. 1-2; 1 Co. 1:10-4:21; 2 Co. 10:13), pero su “testimonio” apostólico del Cristo resucitado no es como el de aquellos que estuvieron a su lado durante su peregrinaje terrenal. A pesar de ello, su contribución consistió en confirmar y ampliar el apostolado

al trasladarlo al mundo de los gentiles, de modo que pudiera convertirse en el cimiento permanente de la Iglesia. Su ministerio ayudó a la Iglesia a despojarse de su exclusividad judía e injertar a los gentiles como ramas naturales en el olivo cultivado de Israel (Ro. 11:24). Los judíos y los gentiles se unieron y formaron un nuevo pueblo de Dios, con Cristo como piedra angular y los apóstoles como fundamento.

El papel de Pablo como “apóstol” y el sentido más amplio del término en el Nuevo Testamento (Hch. 13:2-3; 14:4, 14; Ro. 16:7; 1 Co. 4:6, 9; 9:5; 15:7; 2 Co. 8:23; 11:3, 5, 13; 12:11; Gá. 1:19; 1 Ts. 2:7; Ap. 2:2), y en el periodo posapostólico (como en la *Didache*), que incluye a ayudantes apostólicos llamados “evangelistas” o “profetas”, nos enseña cosas importantes sobre la estructura de la Iglesia. Los evangelistas son siervos (1 Ts. 3:2; 1 Ti. 4:6; 6:11; 2 Ti. 2:24); además de su carisma (1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6), son llamados y nombrados para un *oficio*, con un nombre (Hch. 21:8), un rango propio (Ef. 4:11) y una labor especial (2 Ti. 4:5). Su oficio no está restringido a una iglesia local, sino que se extiende a todas las iglesias, a la Iglesia universal (Hch. 13:4 y ss.), con poder y autoridad en todas las iglesias (Tit. 1:5). Son “colaboradores” (1 Ts. 3:2), “compañeros” de viaje (Hch. 19:29), “compañeros de milicia” (Fil. 2:25), “consiervos” (Col. 1:7; 4:7) de los apóstoles y sujetos a ellos (Hch. 19:22; 1 Co. 4:17; 1 Ti. 1:3; Tit. 1:5, etc.). En el periodo posapostólico, el oficio desaparece, y el nombre “evangelista” se aplica a los autores de los cuatro Evangelios, haciendo que, por así decirlo, las personas de los evangelistas sean superfluas.⁷⁶

Junto a los evangelistas también encontramos “profetas” (Ro. 12:6; 1 Co. 12:28-29; Ef. 2:20; 3:5; 4:11). Los profetas, prometidos por Jesús (Mt. 23:34; Lc. 11:49), levantados por el Espíritu Santo (Hch. 2:17-18; 1 Co. 12:11; Ap. 1:10), aparecen en gran número en casi todas las iglesias (Hch.

6:5, 8; 11:27; 13:1; 21:9-10; Ro. 12:6; 1 Co. 12; Ef. 2:20; 3:5; 4:1-11; 1 Ts. 5:20). El último de ellos es el apóstol Juan (Ap. 1:1), y después, como clase, desaparecen de la Iglesia, aunque el montanismo y otros movimientos entusiastas de fechas tempranas y tardías intentaron reavivar la profecía, e incluso Zwinglio y muchos tras él introdujeron supuestas “profecías” que sirvieron para explicar al pueblo la Escritura.⁷⁷ Estas no se corresponden con lo que el Nuevo Testamento llama “profecía”. Podemos considerar a los profetas personas que desempeñan un oficio, pero ni Cristo ni su Iglesia los llaman ni los nombran; en cambio, reciben un carisma especial del Espíritu Santo y su misión tiene una naturaleza *ad hoc*. A diferencia de los evangelistas que ayudan a los apóstoles en su obra misionera, los profetas les asisten en la edificación y la instrucción. Aunque la profecía se valora más que la glosolalia (1 Co. 14:5, 32), aun así es momentánea y extraordinaria, fruto de la revelación (14:30). A pesar de las similitudes que existen entre los profetas del Nuevo Testamento y oficios posteriores, en los apóstoles originarios hay algo distintivo y único; la Iglesia universal de todos los tiempos está sujeta a su testimonio; compartieron el Espíritu Santo en un grado extraordinario; su testimonio fue sellado por Dios Espíritu Santo con señales y prodigios, y con ricas bendiciones espirituales. Sin duda alguna, la apostolicidad es un atributo y una señal distintiva de la Iglesia de Cristo.⁷⁸

Pedro destaca entre los apóstoles, siendo el primero entre iguales. Ya en su primer encuentro con Jesús recibió el compromiso de que más adelante sería llamado Κηφας (Kefas, Cefas; la forma hebrea del hebreo כִּי [kēp], con el artículo arameo [añadido al final de la palabra כִּיפָא [kēpa]), la roca, ἡ πέτρα (*he petra*) como nombre propio masculino, Πέτρος (*Petros*; Jn. 1:44). Su osada confesión de Jesús como Mesías (Mt. 16:13-20) indujo a Jesús a llamarle a él y a su confesión “la piedra” sobre la que Cristo edificaría su Iglesia

con tanta solidez que las puertas del Hades no prevalecerían contra ella. Pedro es el fundador principal de la Iglesia, el ejemplo y líder de todos los confesores de Cristo a lo largo de los tiempos. Contrariamente a Roma, el fundamento apostólico de la Iglesia y su gobierno no implican un apostolado continuado. Para nosotros sobrevive no como una institución, sino solo en el mensaje apostólico, que sigue siendo el fundamento de la Iglesia. Cuando los apóstoles fundaron iglesias en distintos lugares, instituyeron oficios que difirieron esencialmente de los propios, oficios que llegaron a existir también mediante la cooperación de las iglesias. Existe una diferencia entre el oficio apostólico extraordinario (como el de evangelista y el de profeta) y los oficios ordinarios de los presbíteros y los diáconos instituidos dentro de las iglesias y por ellas.

[499-500] El propio Cristo nombró a los apóstoles; quienes les siguieron fueron nombrados en y por las congregaciones que surgieron tras la predicación eficaz de los apóstoles. A medida que la Iglesia se extendía y los creyentes se reunían en casas, unas personas designadas hicieron disposiciones para la comunidad, quizá basándose en el modelo de la sinagoga judía. Si bien el apostolado fue un oficio extraordinario y temporal, un oficio fundacional precedente incluso a la existencia de la Iglesia como reunión de creyentes, los oficios de maestro, anciano/obispo y diácono presuponen la existencia de la Iglesia, una Iglesia que como cuerpo local tiene derecho a designar y a elegir a los portadores de esos oficios. Partiendo de una situación en la que las tareas y oficios eran bastante fluidos, con el tiempo se diferenciaron, y se añadió el oficio distintivo de diácono (Hch. 6). Este oficio como administrador de misericordia surgió de la necesidad; *διακονία* (*diakonia*) es el término neotestamentario para todo oficio y don que, habiendo sido dado por el Señor, se usa en el servicio de la comunidad eclesial y para su beneficio. Todo miembro de la

Iglesia es un *δουλος* (*doulos*, esclavo) de Cristo y un *διακονος* (*diakonos*, siervo) de sus hermanos en la fe. El oficio de diácono se regularizó para que, aparte del ministerio de la Palabra (Hch. 6:4; 20:24; 1 Ti. 1:12), la Iglesia mantuviera siempre el ministerio de la misericordia para con los pobres, los enfermos, el extranjero, etc. (Ro. 12:7; 1 Co. 12:28; 1 P. 4:11). El término “anciano” (*πρεσβυτερος*, *presbíteros*), usado para describir el oficio de supervisor, se describió posteriormente con mayor precisión y fue sustituido por el de “obispo” (*ἐπισκοπος*, *episkopos*; Hch. 20:28; Fil. 1:1; 1 Ti. 3:2; Tit. 1:7; 1 P. 2:25). Pablo, después de hablar de los oficios en 1 Timoteo 3, describe aun así en 1 Timoteo 5 la actitud que debe adoptar Timoteo hacia diversos miembros de la iglesia, tanto ancianos como jóvenes, hombres y mujeres (cf. 1 P. 5:5), y los Padres apostólicos hablan claramente de una clase de ancianos aparte de los detentadores del oficio en la iglesia.⁷⁹ La única manera de encontrar sentido a 1 Timoteo 5:17 (“Los ancianos que gobiernan bien, sean tenidos por dignos de doble honor”) es distinguir *ἐπισκοπος* de *πρεσβυτερος*; no todos los *πρεσβυτεροι* sirven como *ἐπισκοποι*, pero quienes lo hacen merecen un respeto doble. Los ancianos o presbíteros constituían una clase o un grupo en la Iglesia, mientras que los obispos o supervisores eran oficiantes que gobernaban. Según este pasaje, existe una distinción clara entre los supervisores encargados del gobierno y otros encargados de enseñar y predicar, y por consiguiente de la administración de los sacramentos. Por supuesto, como suele pasar, los ancianos y los obispos pueden ser las mismas personas y desempeñar el mismo oficio (Hch. 20:17, 28; 1 Ti. 3:1; 4:14; 5:17, 19; Tit. 1:5, 7; 1 P. 5:1-2). El nombre “presbítero” no arroja luz sobre su oficio, y por este motivo dejó paso a otros nombres, sobre todo “obispos” (Hch. 20:28; Fil. 1:1; 1 Ti. 3:2; Tit. 1:7); “los que presiden” (Ro. 12:8; 1 Ts. 5:12); “los que administran” (1 Co. 12:28); “pastores” (He. 13:7,

17, 24; Ef. 4:11). Teniendo presente el requisito de que gobiernen bien en sus propios hogares (Hch. 20:28; 1 Ti. 3:1-7; Tit. 1:5-9; 1 P. 5:1-3), es evidente que el oficio de anciano se centraba primariamente en la supervisión, gobierno y guía de la iglesia. La responsabilidad de los ancianos en el Concilio de Jerusalén (Hch. 15:4, 22-23) también demuestra que es esencial que tengan cierto conocimiento de la verdad. Sin embargo, originariamente, el oficio de supervisor no se centraba en enseñar, sino en dirigir la iglesia. En los primeros años de la Iglesia, aún no había una necesidad imperiosa de un oficio docente separado; los apóstoles, evangelistas y profetas servían como maestros (Hch. 13:1; 1 Co. 14:3; 1 Ti. 1:11), y la actividad de la enseñanza (*διδασκαλία*, *didaskalia*), como en la sinagoga (Lc. 4:16), fue encomendada libremente a muchos que no tenían un oficio especial (Ro. 12:7; 1 Co. 12:8, 28-29; 14:26).

La organización descrita en el párrafo anterior, una organización que puede llamarse aristocrático-presbiterial, pronto se convirtió en otra monárquica-episcopal. Esto comenzó pronto en Oriente; Occidente pronto siguió la pauta. Buena parte de esto es comprensible; a medida que la Iglesia se expandía y el periodo de los apóstoles quedaba atrás, cesaron los dones extraordinarios, dentro y fuera de la Iglesia se dieron errores y herejías, y fueron necesarios maestros competentes no solo para instruir y amonestar, sino también para refutar a quienes rechazaban la verdad (1 Ti. 3:16; Tit. 1:9). Era necesaria la escolarización y una estructura eclesiástica más permanente. Siguiendo el patrón de los escribas judíos y del propio Jesús, se puso en manos de personas confiables el mensaje del evangelio, y ellas a su vez debían cualificarse para enseñar a otros (2 Ti. 2:2). Estos obreros son dignos de su salario, según Jesús (Mt. 10:10; Lc. 10:7), una norma que también observó Pablo (Ro. 15:27; 1 Co. 9:6, 11, 14; 2 Co. 11:7-9; Gá. 6:6; 1 Ts. 2:5;

1 Ti. 5:17-18; 2 Ti. 2:6). La necesidad de escolarización y la provisión de una forma de ganarse la vida fueron los motivos por los que el ministerio de la Palabra no fue asignado a todos los supervisores, sino solo a unos pocos. Inicialmente, la selección para tareas y oficios concretos involucró también a las congregaciones (Hch. 13:1-3; 1 Co. 2:15; 12:10; 14:29; 2 Co. 8:19; cf. v. 23; 1 Ts. 5:19-21; 1 Ti. 1:18; 4:14; 6:12; 2 Ti. 1:6; 2:2; 1 Jn. 2:20, 27; Ap. 2:2, 6, 14-15, 20; 3:1 y ss.).⁸⁰ Sin embargo, con el transcurso del tiempo, con objeto de estabilizar el carácter institucional de la Iglesia, sus actividades evangelísticas, proféticas y didácticas se vincularon al oficio de los obispos: *ellos* se convirtieron en los auténticos evangelistas, profetas y maestros.⁸¹ Frente a las herejías y los movimientos sectarios, la pregunta importante fue: “¿Dónde está la Iglesia verdadera?”. La respuesta: la verdadera Iglesia es aquella que se adhiere al cuerpo como un todo, la Iglesia católica, y esta Iglesia es donde se halla el obispo.⁸² Aquí al obispo no se lo considera el primero entre iguales, sino aquel con una prioridad y una autoridad definidas. El patrón según el cual se eligió a los obispos y a los diáconos con el consentimiento de la comunidad se invirtió; los obispos se vieron como los sucesores del apostolado, atribuyéndoles por tanto una autoridad especial como portadores de la tradición. Un elemento central para este sistema episcopal es la distinción entre la Iglesia docente, o clero, y el laicado, o Iglesia oyente.

Este cambio en el gobierno no se produjo en todas las iglesias al mismo tiempo, al menos en Occidente. No se encuentra en la *Didache*,⁸³ el Pastor de Hermas,⁸⁴ o *1 Clemente*.⁸⁵ Es en Oriente donde el episcopado monárquico se desarrolló en un momento muy temprano; Ignacio ofrece evidencias indiscutibles de esto cuando habla repetidamente (hasta trece veces) de obispos (*episcopoi*), presbíteros y diáconos como tres tipos distintos de

oficiantes. A pesar de ello, en las obras de Ignacio la idea episcopal aún se encuentra en el inicio de su desarrollo. El *episcopus* es un hombre enviado por Cristo, un don de Dios (*χαρις θεου*, *jaris zeú*), una semejanza de Dios o de Cristo⁸⁶, y es importante conservar la unidad con él, evitando toda herejía y cisma. Pero no es el portador de la tradición, ni un sacerdote del Nuevo Testamento, ni un sucesor apostólico; está siempre rodeado por el concilio de presbíteros y diáconos, como lo estuvo Cristo por sus apóstoles. Es un oficiante en una iglesia local, y no tiene autoridad fuera de ella. Ignacio aún vincula firmemente este *episcopus* con los presbíteros y los diáconos, pero también lo eleva muy por encima de ellos en su estatus; lo compara regularmente con Dios o con Cristo, y exige una obediencia casi ilimitada a él por parte de los miembros de la Iglesia. Aquí, Apocalipsis 1:20-3:22 es importante, porque describe al obispo con un rol tan prominente que se le podría describir como un mensajero (*ἄγγελος*, *angelos*) y considerarlo el representante de toda la congregación.⁸⁷ Es probable que el desarrollo del episcopado monárquico tuviera sus raíces aquí. Al final, en comunidades con varias congregaciones, la iglesia a la que estaba asociado el obispo adquirió una cierta prioridad. Esto ayuda a explicar por qué el obispo era el único autorizado a realizar determinados ritos eclesiásticos como la eucaristía, la ordenación de oficiantes y la absolución.

[501] En este proceso somos testigos de una inversión de toda la relación anterior. Apartándonos de la participación congregacional en el apartamiento para un oficio llegamos, en la segunda mitad del siglo II, a la distinción entre el clero (*κληρος*, *kleros*, *clerus*) y el laicado (*λαος*, *laos*), contrastados como “la Iglesia docente” y “la Iglesia oyente”, que ya no tenía nada que decir y cuyo único papel era escuchar y obedecer.⁸⁸ El sistema episcopal del gobierno eclesial con el obispo como sucesor legítimo de los apóstoles y gobernante espiritual de los creyentes funcionó

entonces como la manera y el medio de la gobernanza eclesial. Este es el sistema según el cual se han organizado diversas iglesias cristianas, como la ortodoxa griega y muchas otras iglesias y sectas orientales.⁸⁹ Dentro del catolicismo romano, el episcopado se transformó en un sistema papal, en el que el obispo de Roma tenía una autoridad preeminente. Fue en Roma, a mediados del siglo II, cuando se elaboró la primera lista de obispos; fue allí donde surgió la idea sobre la sucesión episcopal y donde se aumentó la dignidad apostólica de los obispos. Sin embargo, en el periodo temprano, esta primacía de la Iglesia de Roma tenía solo un carácter moral-religioso; Roma era la primera entre iguales en relación con las demás iglesias cristianas.⁹⁰ Cipriano también mantiene la misma concepción: todos los obispos son iguales, conservan una cierta independencia, comparten la misma dignidad episcopal, son por así decirlo un solo obispo, son juntos la cabeza de la Iglesia, y deben conservar “el amor de [nuestro] corazón, el honor de [nuestros] colegas, el vínculo de la fe y la concordia del sacerdocio”.⁹¹ No obstante, la nueva visión del episcopado, en la naturaleza del caso, tenía que ser la ventaja de Roma; el prestigio y la eminencia de la Iglesia romana y de su obispo parecían convertir la primacía en el resultado natural. Así, los términos “romano” y “católico” estuvieron unidos desde el principio y evolucionaron juntos.⁹² La iglesia de la gran urbe se convirtió en el centro de la Iglesia cristiana. La importancia crucial que tuvo Roma en el imperio pagano se transfirió a su iglesia, convirtiéndola en la cabeza de toda la cristiandad. Fue León I (440-461) quien claramente, y con toda deliberación, desarrolló en diversas epístolas esta primacía de la sede romana, elevándola al rango y al valor de dogma religioso, que tiene su fundamento en Mateo 16:18.⁹³

Sin embargo, Oriente siguió resistiéndose firmemente a la dominación agresiva de la primacía del obispo romano, y

afirmó los derechos del obispado de Constantinopla. Así, los Cánones del Concilio de Nicea (cánones 2 y 3) restringieron el poder del obispo de Alejandría a Egipto, añadiendo: “El obispo de Constantinopla tendrá toda la primacía de honor tras el obispo de Roma, porque la misma es la nueva Roma”. El Concilio de Calcedonia (451), canon 28, admitió la prioridad (τα πρεσβεια) de la Roma más antigua, porque era la ciudad imperial (“porque la ciudad era imperial”), pero asignó la misma prioridad (τα ισα πρεσβεια, *ta isa presbeia*) a “la más santa sede de Roma”. En consecuencia, el obispo de Roma nunca ha sido el pastor de toda la cristiandad. Solo se convirtió en la cabeza de la cristiandad occidental (latina). El poder papal también fue aumentando políticamente, concretamente durante el movimiento conciliar entre los siglos IX y XV. Antes de esta época, los concilios eran sínodos imperiales, convocados y guiados, oficialmente o no, y validados por el emperador. A medida que se amplió el poder del papa, fue más allá de convocar y dirigir sínodos provinciales y nacionales (como lo hicieron otros obispos), para convocar sínodos ecuménicos de toda la Iglesia occidental, como había hecho el obispo de Constantinopla para la Iglesia griega con sus sínodos regionales. Los concilios ecuménicos del cristianismo occidental, por lo tanto, evolucionaron a partir de sínodos romanos y en consecuencia fueron convocados, dirigidos y validados por los papas. Además del poder de primacía, a Roma se le atribuyó la indefectibilidad. Gregorio VII, en su Dictado Papal, declaró que “la iglesia de Roma nunca se ha equivocado; tampoco, como testifica la Escritura, errará jamás”. Bonifacio VIII, en su bula *Unam Sanctam* de 1302, decretó: “Declaramos, definimos, proclamamos que es absolutamente necesario para la salvación que toda criatura humana se sujete al Pontífice romano”.⁹⁴ La afirmación final y plena de la supremacía de Pedro la hizo el I Concilio Vaticano el 18 de julio de 1870. El concilio declaró que esta

primacía de jurisdicción sobre toda la Iglesia le fue prometida, inmediata y directamente, a Pedro por Cristo, quien se la confirió; se perpetúa en el obispo de Roma como su sucesor; y consiste en “el poder pleno y supremo de jurisdicción sobre toda la Iglesia, y esto no solo en cuestiones de fe y de moral, sino también en las relativas a la disciplina y al gobierno de la Iglesia dispersa por todo el mundo”, de modo que él es “el juez supremo de los fieles”, tiene la decisión final en todos los asuntos relativos a las iglesias, está por encima del juicio de todos y no está sujeto a concilio alguno.⁹⁵

[502] La Reforma adoptó una postura radicalmente opuesta al concepto de una Iglesia jerárquica y a la separación entre clero y laicado. Si bien la Escritura distingue entre pastores y rebaño, constructores y templo, sembradores y mies, maestros y discípulos, líderes y seguidores (etc.), no dice nada de una clase especial de personas eclesiásticas que constituyen un grupo único de “clérigos” que sirven al laicado como mediadores necesarios, incluso indispensables, de la salvación.⁹⁶ Incluso en el Antiguo Testamento el pueblo, en su conjunto, era el *κληρος* (*kleros*), la posesión y herencia del Señor, un reino sacerdotal, una nación santa (Éx. 19:5-6; Dt. 7:6; 14:2; 26:18-19; 32:9; 1 R. 8:51, 53; Sal. 135:4; Is. 19:25; 41:8; Jer. 12:7-8; Jl. 2:17, etc.). El Nuevo Testamento enseña que el Espíritu Santo es derramado sobre todos los creyentes y llama al servicio (*diakonia*). El oficio dentro de la Iglesia de Cristo no es un *magisterium*, sino un *ministerium*, no una jerarquía sino una *hierodulia*, un ministerio (*διακονια*, *diakonia*) o administración (*οἰκονομια*, *oikonomia*), que descarta por completo todo dominio sobre la herencia del Señor (*τως κληρων*, *ton kleron*; 1 P. 5:3; es decir, las iglesias confiadas al cuidado de los presbíteros: Mt. 20:25-26; 1 Co. 3:5; 4:1; 2 Co. 4:1-2; Ef. 4:12).⁹⁷

Desde un punto de vista escritural, el presbítero y el obispo/supervisor son prácticamente idénticos; no hay fundamento para el ordenamiento jerárquico de los oficios. Los reformadores rechazaron categóricamente el sistema papal, en especial el concepto de sucesión apostólica, y se separaron también de los ortodoxos griegos y de los anglicanos, no solo de los católicos romanos. El Nuevo Testamento no conoce ninguna distinción oficial entre supervisor (ἐπισκοπος, *episkopos*) y anciano (πρεσβυτερος, *presbíteros*); no reconoce una institución especial del episcopado junto al presbiterio. Aparte de los oficios extraordinarios de apóstol, profeta y evangelista, hay solo dos oficios ordinarios, el de los diáconos y el de los πρεσβυτεροι (Fil. 1:1; 1 Ti. 3:1, 8): pastores y ancianos (Ef. 4:11; 1 Ti. 5:17), los que tienen el don de la administración (1 Co. 12:28), los que ocupan puestos de autoridad (Ro. 12:8; 1 Ts. 5:12) y los líderes (He. 13:7, 17). No existe ninguna jerarquía en la Iglesia de Cristo (Lc. 22:25-26; 2 Co. 1:24; 1 P. 5:3). Por este motivo, los reformadores siguieron a muchos Padres de la Iglesia como Teodoreto, Crisóstomo, Epifanio y otros, junto con los valdenses y Wyclif, quien admitió que en el Nuevo Testamento los términos “presbítero” y “epíscopo” se usan como sinónimos. Incluso en las ocasiones en que el término “obispo” se conservaba y se transfería al gobernador civil, o cuando un miembro del círculo de ministerios recibía el título “obispo” o “superintendente”, y se le encargaba la supervisión de un grupo de iglesias locales,⁹⁸ esto es algo esencialmente distinto al oficio episcopal en la Iglesia católica romana. Según la Escritura, el apostolado fue un oficio excepcional, temporal y no renovable en la Iglesia del Nuevo Testamento. Los apóstoles habían sido testigos (visuales y auditivos) de las palabras y los actos de Jesús. Llamados directamente por él a este oficio, recibieron una medida especial del Espíritu Santo, y fueron llamados a una labor única para

echar los cimientos de la Iglesia y ofrecer mediante su mensaje el medio permanente de comunión entre Cristo y su Iglesia. Su oficio abarcaba la Iglesia entera, y de hecho el mundo entero (Mt. 28:20). Incluso los teólogos católicos romanos admiten que nada de lo que nos dice la Escritura sobre la primacía de Pedro sobre los apóstoles (Mt. 16:18; Lc. 22:32; y Jn. 21:15-17) demuestra su primacía jurisdiccional sobre ellos.⁹⁹ La confesión de Pedro es la roca sobre la que Cristo edifica su Iglesia; más concretamente, el propio Cristo es la roca que los apóstoles, por medio de su predicación, echaron como fundamento de la Iglesia (Hch. 4:11; Ro. 9:33; 1 Co. 3:10-11; Ef. 2:20; 1 P. 2:5-6; Ap. 21:14). El poder de las llaves que se dio a Pedro (Mt. 16:19) se extendió a todos los apóstoles en Mt. 18:18 y Juan 20:23. La capacitación y la guía especiales del Espíritu Santo fueron el privilegio por igual de todos los apóstoles (Mt. 10:20; Jn. 14:26; 15:26; 16:13; 20:22; Hch. 1:8; Ef. 3:5).

Por último, aun si concediéramos a Pedro una primacía jurisdiccional, no queda claro cómo se transfiere esta al obispo de Roma. Los motivos históricos que suelen aducirse para la primacía de Pedro y de Roma son espurios. Demostrar (1) que Pedro estuvo en Roma; (2) que ocupó el cargo de obispo primado en esa ciudad; y (3) que consciente e intencionadamente transfirió esos dos oficios a un sucesor específico es más de lo que nadie puede demostrar con cierto grado de confianza histórica. Como mucho, los datos vinculan a Pedro y a Pablo en Roma; la tradición más antigua menciona coherentemente a Pedro y a Pablo en una misma frase, y nos dice que *juntos* iniciaron la iglesia de Roma y la edificaron. Aquí cabe destacar que Pedro no solo no tenía ninguna jurisdicción sobre Pablo, isino que este llegó a reprenderlo! (Gá. 2:6, 9, 11). Partiendo de las listas de obispos en Hegesipo, Ireneo, el Fragmento Muratorio, Hipólito, Tertuliano y Epifanio, queda claro que a finales del siglo II, e incluso a principios del III, a

Pedro aún no se lo consideraba obispo de Roma, y el concepto común era que Pedro y Pablo fundaron la iglesia y encomendaron a Lino al ministerio del episcopado.¹⁰⁰ No fue hasta la época de Víctor I o Zefirino (180-217) cuando se modificó esta antigua tradición de modo que Pablo fue perdiendo progresivamente su participación en la fundación y el establecimiento de la iglesia en Roma, y se presentó a Pedro exclusivamente como el iniciador del episcopado y, posteriormente, como el primer obispo de Roma.¹⁰¹ En esta época empezó a circular la leyenda del ministerio de Pedro como obispo, de entre veinte y veinticinco años. Todo el edificio de la primacía de Roma, la autoridad papal y, por consiguiente, la veracidad de la Iglesia católica romana y la salvación de sus miembros se basan en una probabilidad histórica que en cualquier momento puede ser anulada gracias a nuevos testimonios. En este caso, la eternidad pende de un hilo de araña. La llamada Iglesia católica es, en realidad, la iglesia romana: ese es su nombre y su esencia.

CRISTO ES EL REY DE LA IGLESIA

[503-4] Nunca debemos olvidarlo: los apóstoles fueron y siguen siendo los fundadores de la Iglesia. Por medio de su testimonio son el fundamento de ella. ¡No hay comunión con Cristo excepto por la comunión con el testimonio de ellos! Por eso la oposición y la resistencia a la jerarquía romana durante la Edad Media, que fue aumentando proporcionalmente al incremento de la jerarquía, no debe seguirse en su repudio de todas las instituciones eclesiásticas, o considerarlas como una creación meramente gratuita y arbitraria de la comunidad de la fe. Dado que Lutero consideraba en gran medida la política eclesial como un asunto externo e indiferente, la tradición que le siguió asignó tácitamente todo el gobierno de la Iglesia a las autoridades civiles cristianas.¹⁰² Los reformados consideraron problemático esto por varios motivos. El

pueblo de Dios neotestamentario es diferente al Israel del Antiguo Testamento, que entremezclaba la vida civil y la religiosa. Pentecostés separó la Iglesia de todas las identidades tribales y le confirió un estatus independiente. El origen de la Iglesia es un don milagroso del Espíritu Santo; no puede ser una creación de la voluntad humana. Por este motivo, debe tener un gobierno propio; el gobierno no supone una adiáfora total. Aunque la Escritura no es un libro sobre el orden eclesial, sí proporciona principios importantes que no podemos ignorar sin perjuicio espiritual. Aunque las circunstancias afectan a puntos concretos del orden eclesial, las iglesias no tienen la libertad de abolir los oficios o de entregar su labor a la autoridad civil. Aunque una sociedad cristiana concordará más con un magistrado cristiano que con uno que no lo sea, las labores de la Iglesia y del Estado son diferentes. El mismo pecado se castigará de una manera en la Iglesia y de otra en el Estado; la disciplina que practica la primera difiere inmensamente del castigo que impone el segundo. El cuidado de los pobres, la supervisión del rebaño, la administración de la Palabra y del sacramento, el llamado y la elección de los ministros; tales cosas siguen siendo el derecho inalienable y el deber solemne de la congregación local. Los reformados comprendieron todo esto gracias a su profunda percepción de la soberanía de Dios. Quienes proceden unilateralmente desde la bondad, el amor o la paternidad de Dios no comprenden esto.

Dios es soberano siempre y en todas partes, en la naturaleza y en la gracia, en la Creación y en la recreación, en el mundo y en la Iglesia. Sus estatutos y sus leyes son la norma de nuestras vidas, porque los humanos son sus criaturas, sujetas a él y obligadas a responder en obediencia completa. Este concepto condujo de forma natural, dentro de la Iglesia, a la confesión de Cristo como rey. Aunque Cristo fue ungido rey desde la eternidad, gracias a su

humillación, Dios le exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre. Mediante su resurrección se le declaró con poder de ser el Hijo de Dios, se hizo Señor, recibió toda potestad en el cielo y en la tierra, y ahora reina hasta que haya completado el reino y puesto a todos sus enemigos como estrado de sus pies.¹⁰³ Esta condición monárquica de Cristo es doble: un reinado de poder (Sal. 2:8-9; 72:8; 110:1-3; Mt. 28:18; 1 Co. 15:27; Ef. 1:21-22; Fil. 2:9-11; He. 1:6; 1 P. 3:22; Ap. 17:14) y un reinado de gracia (Sal. 2:6; Is. 9:5-6; Jer. 30:9; Ez. 37:24; Lc. 1:33; Jn. 18:33 y ss.; Ef. 1:22; 4:15; 5:23; Col. 1:18; 2:19). El primero está subordinado al segundo y a su servicio; el Padre ha dado a Cristo el derecho de gobernar todas las cosas por amor a los suyos (Sal. 2:8; He. 1:2). El reinado de Cristo sobre su Iglesia (como su “cabeza”, Ef. 4:16; Col. 2:19) es radicalmente distinto al de los reyes de la Tierra; es un gobierno por la Palabra y el Espíritu. Como nuestro Mediador, siempre está activo en el cielo y presente por su Espíritu en la Tierra por la Iglesia y por los oficios, la Palabra y el sacramento. Todos estos son instrumentos en su mano con los que *aplica* la obra de salvación. Este reinado de Cristo fue el principio material del gobierno en la Iglesia reformada, está incluido en sus confesiones y, desde el siglo XVI, ha sido la fuerza impulsora para combatir todo dominio humano en la Iglesia de Cristo y para recuperar y preservar su libertad y su independencia.¹⁰⁴

El gobierno monárquico de Cristo sobre su Iglesia comienza con su edificación de esta sobre la roca de los apóstoles confesantes (Mt. 16:18), quienes como instrumentos suyos edifican la Iglesia sobre él como su fundamento (1 Co. 3:11). Él los equipa y los nutre como la vid sustenta a los pámpanos (Jn. 15). En tanto en cuanto la Iglesia es un organismo, la cabeza antecede a los miembros, y la Iglesia universal antecede a la iglesia local [particular]. Mientras que cada iglesia particular [local] es

una manifestación de la Iglesia universal, del pueblo de Dios, en el lugar donde se manifiesta en acción, cada iglesia posee su propia plenitud y es independiente. No hay iglesias madre (incluyendo a Jerusalén y a Roma) en el sentido de que una Iglesia pueda tener libertad de señorear sobre otras iglesias. Todas son iguales porque todas (aun si una ha sido plantada por otra) dependen de la misma manera, es decir, directa y absolutamente, de Cristo y están sujetas a su Palabra. Por esta razón los reformados abolieron también la diócesis y la parroquia, estructuras donde las iglesias locales están vinculadas a la iglesia catedralicia y a su obispo y controladas por ellos. En la Escritura toda iglesia es independiente, totalmente igual en sus derechos a todas las demás. Sin embargo, la eclesiología reformada no es independentista; dado que las iglesias locales son una espiritualmente, y están históricamente vinculadas, tienen la obligación impuesta por el Señor de mantener comunión con todos los que comparten la misma fe. Por consiguiente, cada iglesia local es al mismo tiempo una manifestación independiente del cuerpo de Cristo y parte de un todo más amplio. Al enfrentarse a los problemas y a la persecución de las autoridades, incluyendo las religiosas, los creyentes reformados no se dividen arbitrariamente en conventículos y congregaciones, ni deciden por su cuenta con quién desean reunirse para la adoración y la comunión. Cristo constituye su Iglesia y, de igual modo que Dios determina periodos establecidos y los límites de la morada de cada uno (Hch. 17:26), Cristo reúne a los creyentes localmente, haciendo que actúen como una *ecclesia* independiente. Aquí la gracia y la naturaleza no son antitéticas entre sí; más bien, la gracia restaura la naturaleza, y el evangelio es el cumplimiento de la ley.

En estas iglesias locales Cristo derrama una amplia diversidad de dones, no solo los dones salvadores del renacimiento, la conversión, la fe, etc., sino también los

dones espirituales conocidos como *charismata*. Aun alterados en parte en su naturaleza y su operación desde la era apostólica, el Espíritu Santo sigue impartiendo a los creyentes de hoy, de modo que por ellos puedan servirse unos a otros y manifestarse como un único cuerpo. La congregación tiene “la unción del Santo” (1 Jn. 2:20), consiste en muchos miembros que se necesitan unos a otros y que no pueden descuidar los dones que se les han dado. Toda iglesia local es y debe ser un ejército de salvación que bajo el liderazgo de Cristo combata al diablo, al mundo y a la carne, y que no tenga soldados jubilados o desactivados. Es una comunión de los santos en la que todos sufren y se gozan con los demás, usando sus dones especiales “de buena gana y con alegría para el servicio y el enriquecimiento de los otros miembros” [Catecismo de Heidelberg, P&R 55]. De la misma manera que todos los creyentes tienen un don, todos desempeñan un oficio. No solo en la Iglesia como organismo, sino también como institución, tienen un llamado y una misión que les ha impuesto el Señor. Antecediendo a todos los oficios especiales en la Iglesia se encuentra el oficio universal del creyente. Cristo está presente donde dos o tres se reúnen en su nombre (Mt. 18:19-20); adquirió para todos el Espíritu Santo, quien habita en todos los creyentes, que son su templo (Hch. 22:17; 1 Co. 6:19; Ef. 2:22, etc.), de modo que ellos, siendo ungidos con ese Espíritu, son [hechos] un sacerdocio santo y real (1 P. 2:5, 9). Son profetas que declaran las excelencias de Dios, confiesen su nombre y conocen todas las cosas (Mt. 10:32; 1 Jn. 2:20, 27); sacerdotes que ofrecen sus cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (Ro. 12:1; He. 13:16; 1 P. 2:5, 9; Ap. 1:6; 5:10); reyes que libran la buena batalla, vencen al pecado, al mundo y a la muerte, y que un día reinarán con Cristo (Ro. 6:12-13; 1 Ti. 1:18-19; 2 Ti. 2:12; 4:7; 1 Jn. 2:13-14; Ap. 1:6; 2:26; 3:21; 20:6); y por consiguiente llevan el

nombre de cristianos, “ungidos” (Hch. 11:26; 26:28; 1 P. 4:16).

A esta actividad profética, sacerdotal y real de los creyentes se le puede llamar acertadamente el desempeño de un oficio. Dios nos creó conforme a su imagen para sí, de modo que pudiéramos conocerlo, amarlo, glorificarlo y servirle como profetas, sacerdotes y reyes. Seguimos a Cristo, a quien el Padre señaló específicamente como mediador, siervo del Señor, profeta, sacerdote y rey, para cumplir nuestro oficio, y es a esta misión a la que también son llamados los creyentes. Como personas ungidas, somos llamados a la misma obra, ministerio y lucha (Jn. 12:26; 14:12); a partir de ese momento pertenecemos a Cristo. Somos la sal de la tierra, la luz del mundo; y en la Iglesia y al respecto de ella, se nos encomienda una misión triple. Los creyentes están obligados a unirse a la Iglesia y a tener comunión con ella. También son llamados a usar sus dones para servir al cuerpo, sufrir y gozarse con sus hermanos en la fe de la Iglesia, asistir a las reuniones de los creyentes, proclamar la muerte del Señor, ejercer supervisión unos sobre otros, participar en el ministerio de la misericordia, etc. Por último, están obligados, cada uno a su propia manera y en un grado distinto, a estar activos en la formación y en la reforma de la Iglesia.

[505] Sobre la base de estos dones y este oficio de todos los creyentes, Cristo también ha instituido oficios especiales dentro de la Iglesia. Ciertamente los apóstoles realizaron un servicio ministerial en este sentido, pero a pesar de ello es Cristo quien encomienda estos oficios y equipa y elige a las personas que deben realizarlos. A veces los escritores reformados expresan la opinión de que en realidad el poder de los ministros pertenece a la congregación, pero ellos lo ejercen en nombre de ella.¹⁰⁵ En la época moderna, la idea común es que el oficio es un órgano de la Iglesia. Todo esto es correcto, pero solo en parte. Es cierto que en Mateo

18:17-18 Jesús concede el poder de las llaves a toda la Iglesia, pero aun así usa este término en un sentido muy general, sin mencionar la organización que se introduciría más tarde. Nos damos cuenta de que, en cuanto existe esta organización, el poder de las llaves recae en los apóstoles y luego en los obispos. En general, podemos decir que el poder de las llaves se ha dado a la Iglesia; “sin duda va destinado a la edificación de toda la Iglesia, pero su uso correcto solo está en manos de los ministros”.¹⁰⁶ Los oficios dentro de la Iglesia de Cristo no son una fuerza gobernante, sino sirviente. Existen para beneficio de la Iglesia (1 Co. 3:22; 2 Co. 4:5; Ef. 4:12). Aunque en ese sentido los oficios existen *para beneficio de la Iglesia*, no son funciones de la Iglesia, y la autoridad de un oficio no la otorga ella. Los sacerdotes y los profetas del Antiguo Testamento fueron llamados por Dios (Is. 6:8; Jer. 1:4-5; Os. 1:1); los apóstoles del Nuevo Testamento fueron elegidos y preparados por Cristo (Ro. 1:1; Gá. 1:1, etc.). Por el contrario, los falsos profetas y apóstoles vienen solo en su propio nombre (Jer. 23:21, 32; Jn. 5:43). Los verdaderos siervos son “ministros de Cristo” (διακονοι χριστου, *diakonoi Kristu*; Hch. 20:24; Col. 1:7; 1 Ti. 1:12), “siervos de Cristo” (δουλοι χριστου, *douloi Kristu*; Ro. 1:1; Gá. 1:10; 2 P. 1:1; ὑπηρεται χριστου, *hypēretai Kristu*; Hch. 26:16; 1 Co. 4:1); “siervos de Dios” (δουλοι θεου, *douloi zeu*; Hch. 16:17), y “colaboradores de Dios” (συνεργοι θεου, *synergoi zeu*; 1 Co. 3:9). Por este motivo se los ha puesto como obispos (ἐπισκοποι, *episkopoi*) y cuidadores (προισταμενοι, *proistamenoι*) de la Iglesia. Son sus supervisores (*episkopoi*), quienes la gobiernan (*proistamenoι*), sus líderes (ἡγουμενοι, *hegumenoι*), responsables de su bienestar espiritual, y pueden exigir la estima y la obediencia de sus miembros. Nadie puede arrogarse el honor excepto quienes han sido llamados por Dios (Jn. 10:1-2; He. 5:4). Aunque todos los creyentes son

llamados a predicar el evangelio (Hch. 8:4; 13:15; 1 Co. 14:26), hacer esto con el poder y la autoridad en el nombre del Señor, “a estos ciertamente olor de muerte para muerte, y a aquellos, olor de vida para vida” (2 Co. 2:16), requiere una misión y un mandato especiales.

El oficio de la Iglesia incluye enseñar y gobernar, pero siempre se centra en el servicio y nunca en el poder. Los oficiantes son ministros de Cristo que sirven a su Iglesia. La ruta mediante la cual Cristo pone a sus siervos en un oficio pasa por tres etapas: vocación, examen y ordenación. El llamado interno, que conlleva la evaluación de los dones y los deseos personales, debe quedar confirmado por el llamado externo de la iglesia, hecho por amor a Cristo. Con el examen de los ancianos docentes o de los ministros, aunque los propios doctores docentes de la Iglesia (profesores de teología) pueden ser encargados por esta y sin duda ayudarla en su examen, el derecho y la responsabilidad finales pertenecen a la Iglesia (Hch. 1:23-26; 6:2-6; 2 Co. 8:19).¹⁰⁷ Cuando una congregación elige a alguien, lo hace bajo el liderazgo de aquellos que ya desempeñan un cargo, apóstoles, evangelistas y demás (Hch. 1:15; 6:2; 14:23; Tit. 1:5), y más tarde de los obispos vecinos. Además, esta elección no es absolutamente libre, sino que está supeditada a las condiciones y a los criterios que puso Cristo para el oficio en cuestión (Hch. 1:21; 6:3; 1 Ti. 3). El último paso de la ordenación, que conlleva la imposición de manos (Hch. 6:6; 13:3; 1 Ti. 1:18; 4:14; 5:22; 2 Ti. 1:6, etc.), no es un sacramento y no confiere, pero presupone, los *charismata* requeridos para el oficio. La Escritura señala otros casos de la imposición de manos que no tienen nada que ver con la ordenación: las bendiciones del Antiguo Testamento (Gn. 48:14; Lv. 9:22) y los sacrificios (Éx. 29:10; Lv. 1:4), una condena (Lv. 24:14), y la sanación que hizo Jesús de varias personas (Mt. 8:15; 9:18; Mr. 5:23; cf. 2 R. 4:34; 5:11), y su bendición sobre ellas (Mt. 9:15; Lc.

24:50). El nombramiento de Matías, Pablo, Bernabé, Silas, Lucas y otros no menciona la imposición de manos. Este acto es un componente adecuado, pero no esencial de la ordenación. Además, la ordenación no constituye el oficio; lo hace más bien la solemne declaración pública ante Dios y su congregación, quienes afirman que la persona ha sido realmente llamada por Dios y debería ser recibida, reconocida y honrada como oficiante.

[506] Dentro de la Iglesia cristiana hay escaso consenso acerca del número de oficios que Cristo ha instituido. En el periodo apostólico, los límites entre los oficios ordinarios y los extraordinarios, y por lo tanto entre los oficios y los dones, fueron fluidos, pero el desarrollo jerárquico que comenzó con el auge del episcopado privó a la iglesia local de toda libertad e independencia, y separó de ella los oficios mediante un verdadero abismo. El laicado se volvió dependiente del clero, que constituye una clase distinta, se propaga por sucesión e incluye a quienes pertenecen a la clase clerical, aunque no tengan un ministerio específico en la iglesia local. Se hizo una distinción entre “las ordenes menores” (no consagradas) y “las ordenes mayores” (consagradas), y entre las segundas se contaban el oficio episcopal y el diaconal. El carácter del diaconado se transformó totalmente, pasando a ser el servicio levítico de asistir al sacerdote-obispo que posee el único oficio verdadero en la iglesia. Donde está el obispo, está la Iglesia. Solo el obispo puede ordenar a otros sacerdotes; el obispo es el propagador del sacerdocio, y por implicación, de la Iglesia. Frente a esta jerarquía, Lutero se contentó con la restauración del oficio originario del predicador. Es cierto que, con un propósito disciplinario, admitió la necesidad de un consejo de ancianos y, para el cuidado de los pobres, un consejo de diáconos, pero no restauró el oficio de estos.

Es a Calvino a quien debemos la restauración de una forma de gobierno eclesial presbiterial y fundamentada en

la Biblia. Admitiendo la necesidad de que los ancianos ejercieran la disciplina en la Iglesia, Calvino hizo que el oficio de anciano fuera una señal distintiva del gobierno de la Iglesia reformada.¹⁰⁸ El sistema presbiterial de gobierno eclesial no se derivó de algún concepto abstracto, sino de la Palabra de Dios, y se introdujo en la Iglesia por la autoridad de aquella. Al restaurar el oficio de anciano y de diácono junto con el de ministro de la Palabra, la tradición reformada interpretó con precisión la idea de la Escritura, reconociendo muy firmemente los derechos de la iglesia local. En los tiempos modernos, los teólogos han hablado del “principio de la congregación local” (*Gemeindeprinzip*), y sobre este fundamento han levantado todo tipo de oficios presbiteriales y diaconales. Por supuesto, Calvino y la tradición reformada también admitieron la necesidad de que todo pueblo o sociedad tuviera un gobierno ordenado,¹⁰⁹ pero su pasión era que la Iglesia fuera fiel a la propia institución de Cristo. El orden eclesial debe estar gobernado por la Escritura. Sin duda, la Escritura es la Escritura, y no un libro de estatutos, ni tampoco entra en detalle al respecto de muchísimos temas concretos, dejando un alto grado de discreción a las iglesias.¹¹⁰ Los reformados siguieron discrepando al respecto del número de los oficios. Lo que hicieron los reformados, al restaurar los oficios de anciano y de diácono junto con el ministerio de la Palabra, es entender el concepto escritural del oficio y reconocer los derechos de la iglesia local.

Solo Cristo es el rey de la Iglesia. Sigue cuidando de ella por medio de su oficio triple de profeta, sacerdote y rey, no exclusivamente, sino también por medio de los tres oficios que instituyó para su Iglesia. Para ese cuidado utiliza a las personas, a todos los creyentes y también a oficiantes concretos. Desde el punto de vista de su faceta invisible, su gobierno no es democrático, ni monárquico ni oligárquico, sino aristocrático y presbiterial. Los oficiantes son los *ἀριστοι*,

los mejores, no respecto al dinero y las posesiones, sino a los dones espirituales, a quienes el propio Cristo prepara y que permite que la Iglesia aparte para su servicio como rey. Mediante ellos cuida de los intereses espirituales y materiales de su Iglesia. Mediante el oficio docente, instruye; mediante el de anciano, dirige; y mediante el diaconal, cuida de su grey. Por medio de la conjunción de los tres demuestra ser nuestro principal profeta, nuestro rey eterno y nuestro sumo sacerdote misericordioso. Seguimos al siervo del Señor en un servicio fiel y amoroso.

EL PODER ESPIRITUAL DE LA IGLESIA

[507] La Iglesia no pertenece a las instituciones originales de la raza humana ni tampoco al Estado. La familia es la forma básica de comunidad humana, que combina la vida civil y la religiosa bajo el liderazgo de un solo profeta, sacerdote y rey patriarcal. Tras el pecado, Dios instituyó básicamente el gobierno cuando ordenó la pena de muerte por un homicidio (Gn. 9:6); en consecuencia, tras la construcción de la torre de Babel, y por la providencia divina, pronto el gobierno apareció en todas las naciones en que se dividió la humanidad. El pecado originó también divisiones sociales institucionales, aunque en Israel todas las esferas estaban bajo el mandato teocrático de Dios. La división entre vida civil y religiosa crea una situación dual y la posibilidad siempre presente de una confrontación; junto a los gobernadores civiles, en la vida pública vemos a sacerdotes, y la delimitación entre las autoridades civiles y religiosas se reconstruye de formas diferentes en cada nación. En general, en Oriente el poder de los gobernantes estaba sujeto al sacerdocio; en Occidente, entre los griegos y los romanos, la religión era un tema político, y los sacerdotes eran funcionarios del Estado. En la antigüedad no era posible hallar una separación total entre ambas esferas; sencillamente, no había un estado neutro.

La división genealógica, diseñada originariamente como sociedad patriarcal, y dividida en casas, familias extendidas, clanes y tribus, siguió existiendo bajo la monarquía, y los jefes de las tribus (etc.) dirimían cuestiones importantes en reuniones tribales. Esto proporcionó una cierta pátina democrática al gobierno de Israel. Es incorrecto decir que, en Israel, la Iglesia y el Estado eran una misma cosa. Desde el comienzo, hubo una diferencia entre los intereses civiles y los religiosos, entre Moisés y Aarón, entre los escribas y los jueces, por un lado, y los sacerdotes y los levitas, por otro. Las leyes, instituciones, oficios y oficiantes del entorno religioso eran diferentes de los civiles, en parte incluso en su membresía.¹¹¹ El rol de los sacerdotes era servir en el templo, acercarse a Dios con los sacrificios del pueblo, distribuir la gracia y las bendiciones de Dios a sus miembros e instruirlos en la Torá (Lv. 9:22; 10:11; 21:8; Nm. 6:22 y ss.; 16:5; Ez. 44:23), pero también tenían que ofrecer sacrificios por sí mismos (Lv. 9:7; 16:6), estaban sujetos a la ley (Dt. 33:10; Jer. 18:18) y dependían del pueblo para su sustento (Lv. 23:10; Nm. 18:8-32, etc.). Los sacerdotes no ejercían un poder civil independiente; Israel nunca fue una hierocracia. La libertad del pueblo estaba asegurada frente a la clase sacerdotal gracias a la libertad de los profetas para transmitir el mensaje de Dios al pueblo; los extranjeros podían pasar a ser ciudadanos de Israel mediante el rito de la circuncisión (Éx. 12:48), y los impuros y los leprosos seguían siendo ciudadanos, aunque por un tiempo fueran segregados.

Israel era una teocracia; Dios era su legislador, juez y rey (Is. 33:22). Ni siquiera el rey podía ser un déspota, sino que debía ser elegido por Dios, sacado de entre sus hermanos y sujeto a la ley divina (Dt. 17:14-20; 1 S. 10:25). La ley de Dios era suprema por encima de todos los oficios, instituciones y personas, regulaba la totalidad de la vida de Israel, y debía cumplirla toda persona, sin distinción alguna.

Israel debía ser un pueblo santo y un reino sacerdotal (Éx. 19:6; Dt. 7:6). Sin borrar la diferencia entre la vida civil y la religiosa, el gobierno tenía que hacer cumplir la ley de Dios dentro de su propia esfera. La idolatría, la adoración de imágenes, la hechicería, la blasfemia, el incumplimiento del día de reposo, todas ellas transgresiones de la primera tabla de la ley, a menudo eran castigadas, por consiguiente, con la muerte (Éx. 22:18, 20; Lv. 20:2, 6, 27; 24:11-16; Nm. 25:5, 7; Dt. 13:1-5; 17:2-7; 18:9-12, etc.). La religión era un tema nacional; el pecado era un crimen; la transgresión de la primera tabla de la ley era un incumplimiento del pacto. Sin embargo, en este sentido hemos de recordar que la ley proporcionaba solo unas pocas normas muy generales, y en muchos casos dejaba la ejecución del castigo en manos del propio Dios; la destrucción de los cananeos, la ejecución de Agag y de la “casa” de Acab son casos aislados; la reforma emprendida por los reyes quedó restringida en su mayor parte a la destrucción de los ídolos y la restauración de la adoración pública de Yahvé; la incredulidad y la herejía, aunque frecuentes, no estaban perseguidas por una inquisición, y se desconocía por completo la coacción de la conciencia. Cuando Israel perdió su independencia política, sobre todo después del exilio, las instituciones religiosas se volvieron cada vez más independientes de las civiles. El poder de los sacerdotes y del sumo sacerdote fue aumentando progresivamente, pero tuvo que contender con la peligrosa competencia de los fariseos y los escribas. En la sinagoga, la vida religiosa se hizo independiente, no solo frente al Estado, sino también frente al templo y el sacerdocio. La vida en su totalidad se fue centrando cada vez más en la Torá, la enseñanza de la cual era el propósito principal de la sinagoga (Mt. 4:23; Mr. 1:21; Hch. 15:21; 2 Ti. 3:15).

[508] Jesús organizó a sus discípulos en una *ἐκκλησία* con oficios específicos, y los dotó de un poder espiritual

especial, reconociendo al mismo tiempo la legitimidad de toda otra autoridad. El poder de las llaves otorgado a Pedro con motivo de su confesión (Mt. 16:19) fue la manera que tuvo nuestro Señor de nombrarlo como mayordomo (οἰκονομος, *oikonomos*) del reino de los cielos. Las llaves son una señal de control o de dominio (Is. 22:22; Lc. 11:52; Ap. 1:18; 3:7; 9:1; 20:1), y aquí denotan el “atar” (δεειν, *deein*) y el “desatar” (λυειν, *liein*) de *actos*, ino de personas!, con el sentido de “declarar que algo está permitido o prohibido”.¹¹² Como norma, esto no se refiere a asuntos pasados, sino futuros. En consecuencia, aquí Pedro recibe de Jesús el poder de determinar (sobre la base de su confesión de Jesús como el Cristo o de acuerdo con ella) qué se permitirá o no en el reino de los cielos que se ha establecido aquí en la Tierra y tiene su centro en la Iglesia. Por lo tanto, Mateo 16:19 no solo otorga a Pedro y a los apóstoles el derecho de ejercer disciplina, sino también toda la gama de poder que pronto les será confiado. La Iglesia de todas las edades estará sujeta a su mensaje (Jn. 17:20; 1 Jn. 1:3); no hay otro evangelio que el que ellos proclamaron (Gá. 1:8). Este poder de los apóstoles incluye el derecho de juzgar a personas, como deja claro Juan 20:23. En otros pasajes toda la comunidad de creyentes recibe el derecho de considerar a un hermano impenitentes, después de reiterados y fallidos intentos de reconciliación, como “gentil y publicano” (Mt. 18:17). El poder que Cristo dio aquí a Pedro, a los apóstoles y también a la Iglesia en su totalidad, queda definido más en muchos pasajes del Nuevo Testamento. Partiendo de esto vemos que este poder no es un gobierno autoritario, independiente, soberano (Mt. 20:25-26; 23:8, 10; 2 Co. 10:4-5; 1 P. 5:3), sino un ministerio (διακονια, *diakonia*; λειτουργια, *leiturgia*; Hch. 4:29; 20:24; Ro. 1:1, etc.), sujeto a Cristo, a quien se ha concedido todo poder en los cielos y en la tierra (Mt. 28:18), quien es la única cabeza de la Iglesia (Ef. 1:22), y quien como tal

distribuye todos los dones y los oficios (Ef. 4:11). Está sujeto a su Palabra y a su Espíritu, mediante el cual el propio Cristo gobierna a su Iglesia (Ro. 10:14-15; Ef. 5:26), y ejercido en su nombre y con su poder (1 Co. 5:4). En consecuencia, es realmente un poder, un poder real e integral, un poder espiritual y moral que consiste en el ministerio de la Palabra y de los sacramentos (Mt. 28:19).

Todo este poder es esencialmente distinto de cualquier otro poder que Dios haya concedido a unas personas sobre otras o sobre otras criaturas en la familia, sociedad, Estado, arte y ciencia. Y es que Jesús no actuó de ninguna otra manera que como Cristo, como profeta, sacerdote y rey; no tenía otro oficio. Admitía la autoridad del sumo sacerdote, el Sanedrín, Herodes, Pilato y demás; paga impuestos (Mt. 17:24-27); se niega a arbitrar entre dos hermanos enfrentados por una herencia (Lc. 12:14); dice a sus discípulos que den a César lo que le corresponde (Mt. 22:21); reprende a Jacobo y a Juan por querer hacer descender fuego del cielo (Lc. 9:54-55) y a Pedro por cortarle la oreja a Malco (Jn. 18:10-11); y prohíbe a sus discípulos luchar con la espada por su nombre y por su causa (Mt. 26:52). El evangelio de Cristo nunca se opone a la naturaleza como tal. No vino al mundo para condenar, sino para salvar (Jn. 3:16-17), y deja intacta la relación familiar, matrimonial, paternofilial, la existente entre siervos y amos y el gobierno y el pueblo. El evangelio no es una fuerza revolucionaria, sino espiritual y renovadora; admite y honra toda autoridad legítima fundamentada en las instituciones de la Creación, y solo se opone al pecado y al engaño presentes en todas las áreas de la vida. La reforma generalizada que busca viene mediante el poder del evangelio proclamado y vivido. De este modo, guardando el mandamiento de Jesús que dice que el evangelio debe ser predicado a toda criatura (Mr. 6:15), es “poder de Dios para salvación a todo el que cree” (Ro. 1:16), una espada de dos

filos que “penetra hasta partir el alma y el espíritu” (He. 4:12), una levadura que leuda la masa (Mt. 13:33), un principio que lo recrea todo, y un poder que vence al mundo (1 Jn. 5:4).

[509] El poder de la Iglesia primitiva se manifestaba en su testimonio y su proclamación, y en las vidas apacibles, amables, santas y respetuosas de los creyentes (1 Ti. 2:2). A medida que la Iglesia iba adquiriendo importancia y poder cultural, con el tiempo también fue acentuando el poder *sacramental* y *jurídico* en el episcopado, en la Iglesia docente y en la oyente. Al poder de jurisdicción pertenece el poder o derecho de enseñar (*potestas docendi*); el poder de las órdenes santas (*potestas ordinis*), que es la potestad de administrar los sacramentos y que solo puede obtenerse mediante el sacramento de las órdenes, administrado por el obispo. Conforme a este sistema, el perdón de los pecados no se concede en la predicación de la Palabra, que solo tiene una importancia preparatoria, sino en el sacramento, que contiene e infunde la gracia *ex opere operato* (por el acto realizado) en el recipiente. Se comunica específicamente en el bautismo, y para los pecados cometidos tras el bautismo mediante el sacramento de la penitencia. Los sacramentos son un acto judicial. Según el pensamiento de Roma, el sacerdocio también puede existir sin que medie la predicación del evangelio.¹¹³

[510] Para su crédito, y en contraste con el Este cesaropapista, la Iglesia occidental conservó su independencia frente al poder del Estado. A pesar de ello, esta independencia se vio gravemente comprometida por el creciente poder secular que la Iglesia se arrogó, un poder que culminó en el poder pleno de la infalibilidad papal, tal como se afirmó en el I Concilio Vaticano de 1870.¹¹⁴ Aunque esta pretensión papal es política y jurídicamente impresionante, lo es exactamente en el mismo grado en que es religiosa y éticamente débil. En la Iglesia católica

romana, el papa, por medio de su infalibilidad, es el único soberano absoluto, la fuente de toda autoridad y poder eclesiásticos. “Donde está el papa, está la Iglesia”. Según el concilio, el poder del papa es inmediato, conferido por Cristo, además de pleno y supremo, absoluto y no sujeto a ningún laicado, obispado o concilio, sino solo a Dios. Todos los miembros de la Iglesia, ya sea individualmente o en su conjunto, y todos los obispos, individualmente o reunidos en sínodos, deben obediencia absoluta al papa, no solo en cuestiones de fe y de moral, sino también de la disciplina y el gobierno de la Iglesia. “Esta es la enseñanza de la Iglesia católica, de la que nadie puede desviarse sin poner en peligro su fe y su salvación”. Una parte de ese poder es el oficio docente por el cual queda determinado que cuando el papa habla *ex cátedra*, en virtud de la asistencia divina es infalible.

Después de lo que se ha dicho anteriormente sobre la doctrina de la Escritura y los testigos eclesiásticos más antiguos, ya no tenemos que argumentar que este sistema papal descansa sobre un fundamento que no es bíblico. Por mucho que este edificio papal atraiga a menudo a muchos protestantes, debido a su rigurosa unidad, es religiosa y éticamente endeble, en el mismo grado en que es política y jurídicamente impresionante. Los motivos son, primero, que la naturaleza y el carácter de esta infalibilidad no están suficientemente bien definidos. Aunque sería coherente con su postura, Roma no ha llegado hasta el punto de atribuir al papa la misma infalibilidad que reconoce en los apóstoles. El papa es infalible no por inspiración, sino por la ayuda del Espíritu Santo, mediante una provisión especial de Dios según la cual la Iglesia se mantiene exenta de error y preservada en la verdad. Su infalibilidad consiste solamente en el hecho de que puede preservar y explicar fielmente la tradición transmitida por los apóstoles. Aunque esta infalibilidad es un don especial, no siempre es una

característica peculiar del papa ni de su persona, sino solo como papa, como cabeza de la Iglesia mundial. En segundo lugar, decir que el papa es infalible cuando habla *ex cátedra* prácticamente no sirve de nada como estándar, dado que nadie puede decir si un papa ha hablado *ex cátedra* excepto el propio papa. Un papa siempre tiene la libertad de rechazar sus propias declaraciones o las de otros papas si afirma que no se pronunciaron *ex cátedra*, o de declararlas vinculantes diciendo que sí lo fueron. Dado que el oficio docente infalible forma parte del “poder pleno y supremo de jurisdicción en la Iglesia universal”, tanto si el papa es infalible como si no, todas las personas, sin distinción ni derecho de crítica (“ni puede nadie examinar judicialmente su decisión”) deben obedecer incondicionalmente al papa o perder sino la salvación. En la sesión IV, canon 4, del [I] Concilio Vaticano, la infalibilidad se asigna expresamente solo al papa cuando habla *ex cátedra* y, como pastor y maestro de todos los cristianos, define “una doctrina sobre la fe o la moral que debe ser admitida por toda la Iglesia”.¹¹⁵ Pero no tenemos absolutamente ningún derecho a concluir, partiendo de esta afirmación, que en otros momentos no es infalible. La expresión *ex cátedra*, de hecho, no establece ningún límite. En realidad, la propia declaración del concilio diciendo que el papa es infalible cae en un círculo vicioso, dado que el concilio no es infalible cuando emite semejante declaración. En consecuencia, para el cristiano católico romano, ¿dónde se encuentra esa tan aclamada certidumbre? El [I] Concilio Vaticano ha emplazado un resultado que se ha venido fabricando durante un largo proceso histórico, que incluye la idea de que el papa, para ser independiente en la esfera espiritual, debía también ser soberano en asuntos seculares. Tras la abolición del estado eclesiástico en 1870, esta idea fue adquiriendo prominencia y se expresó con un énfasis aún mayor. Pío IX y León XIII no han olvidado repetir una y otra

vez que, como el obispo universal, los papas no pueden estar sujetos a ningún gobernante concreto ni tener una nacionalidad específica,¹¹⁶ y sus pronunciamientos son vinculantes para los creyentes católicos. Semejante concepto del estado eclesiástico o sacerdotal no solo es completamente obsoleto, no solo incumple la unidad de Italia, sino que sería perjudicial tanto para la Iglesia como para el Estado.

Partiendo de todo esto, percibimos el lugar tan determinante que ocupa el papa en la vida de los cristianos católicos. La Iglesia católica romana es una monarquía, un reino, un Estado dirigido por un gobernante espiritual. “Donde está el papa, está la Iglesia” (*ubi papa, ibi ecclesia*). La primacía del papa es “la quintaesencia de la religión cristiana” (*summa rei Christiane*).¹¹⁷ Sin el papa no hay Iglesia, no hay cristianismo.¹¹⁸ El sometimiento al papa es una condición de la salvación para todo el mundo (Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*). El papa es el mediador de la salvación, el camino, la verdad y la vida. Lo único que falta es que se le adore, pero eso es solo cuestión de tiempo.¹¹⁹ Ciertamente, Scheeben y Atzberger tienen razón cuando dicen que si la primacía del papa no es la obra de Dios, es “una usurpación blasfema y diabólica”.¹²⁰

[511] La Reforma se rebeló contra esta degeneración del poder eclesiástico e intentó restaurar la concepción del poder espiritual en la Palabra proclamada. [En palabras de Lutero]: “El reino de Cristo no es un régimen físico, mundanal o terrenal, como el modo en que los señores y los reyes gobiernan en la Tierra, sino un régimen espiritual y celestial, en el que uno no trata con bienes temporales ni con las cosas relativas a esta vida, sino con corazones y conciencias, cómo debe vivir uno ante Dios y obtener su gracia”.¹²¹ Dado que Cristo es la única cabeza de la Iglesia, solo la Palabra de Dios puede y debe gobernar en la Iglesia,

no por coacción, sino solo mediante el amor y la obediencia libre.¹²²

De igual manera, Calvino diferenció entre Iglesia y Estado así como entre alma y cuerpo, la vida presente y la futura, y atribuyó a la Iglesia sus propios oficios, poder y jurisdicción.¹²³ La administración de la Palabra y de los sacramentos es la única forma de gobierno eclesial, la suma de todo poder eclesiástico, la totalidad del poder de las llaves. La autoridad de Cristo tal como se manifiesta en el mensaje del evangelio proclamado es el único poder correcto de la Iglesia. Directa o indirectamente, todo poder en la Iglesia es la administración de la Palabra. Los reformados partieron de la convicción de que Cristo, al que Dios ungió como rey sobre Sion, ejerce su autoridad espiritual por medio de instrumentos que no son autónomos, independientes, soberanos, sino que están sujetos a él, es decir, a su Palabra. Todo oficio en la Iglesia de Cristo es un ministerio (*διακονία*, *diakonia*). Para las iglesias reformadas, esto supuso que para la confesión como una institución de la Iglesia, solo conservaron la confesión de pecados regular u ocasional en preparación de la Cena del Señor, y para el resto sustituyeron la confesión privada por la práctica de la disciplina orientada a la Palabra en la visitación personal en los hogares.¹²⁴ Lo que caracteriza la política de la tradición reformada es la convicción de que, mientras Iglesia y Estado son distintos entre sí, la Iglesia también eroga sus bienes espirituales para beneficio de toda la humanidad y para cada faceta de la vida humana. Esta es la verdadera catolicidad del cristianismo. El magistrado, nombrado por Dios, está sujeto también a la ley y a la Palabra divinas; la Biblia que arroja luz sobre la condición humana como un todo es también accesible para los gobiernos. Sin embargo, en la práctica esta teoría no se sostenía y, debido a la inquietud sobre la

libertad de conciencia y de religión, condujo a la separación absoluta entre Iglesia y Estado.

No obstante, hubo ciertas diferencias entre las tradiciones luterana y reformada. Lutero, aun rechazando la prohibición católica romana y aunque eliminó toda pena civil de la disciplina eclesial, deseaba sin duda que la aplicación de la disciplina en la Iglesia, tras amonestaciones reiteradas, expulsara al malhechor de entre ellos.¹²⁵ Pero la ausencia del oficio de presbítero y el ejercicio de la disciplina eclesial a manos solo del pastor condujo a tales abusos que pronto desapareció y, en el grado en que se conservó, se dejó en manos de consistorios mixtos (formados por miembros eclesiales y civiles).¹²⁶ Para Calvino, la disciplina eclesial era una cuestión de vida o muerte, y durante veinte años defendió en Ginebra el derecho de la Iglesia de apartar a la persona malvada, derecho que adquirió en 1555. Aunque la disciplina no podía ser el alma de la Iglesia, a pesar de ello tenía que funcionar como sus tendones. Pensar en la disciplina eclesial como una disciplina obligatoria, necesaria y útil, distinguió a los reformados por un lado de los católicos y de los luteranos, y por otro de los anabaptistas y de los menonitas, quienes como resultado de su antítesis naturaleza/gracia a veces aplicaban la excomunión con excesiva severidad y la privaban de su carácter espiritual.¹²⁷ Aquí se refleja un concepto distinto de la relación entre el cristianismo y la vida natural. Todos los reformadores se unieron para liberar a la vida natural de la presión y del poder de la Iglesia, confesando que, aunque el mundo está bajo el control del maligno (1 Jn. 5:19), permanece santo y bueno por sí mismo, siendo una obra de Dios todopoderoso, Creador de cielos y tierra. La antítesis cuantitativa entre natural y sobrenatural se cambia aquí por la antítesis cualitativa, ética, del pecado y de la gracia.

A pesar de ello, siguió habiendo diferencias entre los reformadores. Zwinglio nunca acabó de trascender el dualismo medieval entre “carne” y “espíritu”, entre justicia humana y divina, y Lutero restringía tan frecuentemente la obra de Cristo a lo religioso y lo ético que, como paralelo a esa área, lo natural se mantenía independiente. Si bien el evangelio solo cambiaba lo interno, la mente, el corazón, no tenía un efecto transformador sobre la vida natural como un todo. Esto explica el desdén con el que Lutero hablaba a menudo de la razón, la filosofía y la jurisprudencia. Mientras los luteranos tuvieron la administración pura de la Palabra y los sacramentos, pudieron tratar otras cuestiones (ceremonias, gobierno externo de la Iglesia) como adiáfora, o dejarlas sometidas a la jurisdicción de las autoridades civiles. Sin embargo, las iglesias reformadas se opusieron a este proceder, porque consideraban que solo Cristo era el rey de su Iglesia. Sin duda, la autoridad civil fue también nombrada por Dios, pero era distinta de la Iglesia en su origen, naturaleza y gobierno, y transferir el poder de la Iglesia al Estado era una violación de la condición monárquica de Cristo. Pero esta distinción nunca pretendió ser una separación, y los reformados llamaron al gobierno de un país cristiano a proteger la verdadera Iglesia, a apoyar su expansión y su extensión, a resistir toda idolatría y religión falsa, y a destruir el reino del anticristo (Confesión Belga, art. 36). También el magistrado está sujeto a la Palabra de Dios; el contenido de la Biblia no es exclusivamente religioso y ético y solo válido para la Iglesia, sino un mensaje de Dios que se extiende a toda la humanidad y proyecta luz sobre toda criatura y toda la vida; la verdad cristiana era universal y católica, clara y precisa, y por lo tanto accesible también para el gobierno.¹²⁸

Pero la vida demostró ser más fuerte que la doctrina, y gradualmente esta postura absoluta se debilitó. Ya en el siglo XVI algunos anabaptistas y socinianos insistían en que

el gobierno debería abstenerse de toda intervención en asuntos de religión, y concretamente del castigo de los herejes. La enseñanza reformada concerniente al Estado, por lo tanto, chocó con numerosas dificultades prácticas. En teoría, la Iglesia y el Estado eran cosas diferentes, pero en la práctica el Estado se hallaba sujeto a menudo a los pronunciamientos de la Iglesia y a su confesión. En virtud de su estrecha relación con la Iglesia y con la obligación que había asumido, el gobierno participó en actos de violencia y de coacción que le resultaban repugnantes, actos que dieron mala fama al gobierno entre numerosas personas de mente noble, invitaron la aparición de la tiranía católica romana y eran incoherentes con las demandas protestantes de libertad de conciencia y de religión. Cuando dentro del protestantismo surgió una amplia diversidad de iglesias y de credos cuyo carácter cristiano era innegable, fue imposible incluso para los cristianos más rigurosos mantener el carácter confesional del Estado e insistir en que los herejes debían ser castigados. Así, guiadas por los hechos, las personas fueron pasando gradualmente de una visión confesional a otra generalmente cristiana, y de allí a un concepto deísta del Estado, y en el siglo XVIII se hizo un llamado a la “tolerancia” y a la “moderación”. Empezando con Roger Williams (ca. 1603-83), el mundo moderno ha escuchado repetidos llamados a la libertad absoluta de religión, que aplicó a Rhode Island, la colonia que él fundó. Esta teoría gozó de aprobación cada vez más tanto entre los cristianos como en el bando revolucionario. Si bien algunos estados americanos la adoptaron después de 1776, y la Revolución Francesa la hizo obligatoria en muchos países, no existe en ningún lugar bajo una forma pura y consecuente, y en la práctica todo el mundo huye de sus consecuencias.

LOS OFICIOS Y ASAMBLEAS DE LA IGLESIA

[512] La Iglesia no puede subsistir sin orden, regulación, estructura, y sin el ejercicio del poder. En términos generales, es una verdad innegable que nada puede existir sin orden y reglas, y que una sustancia verdaderamente informe (ύλη, *hyle*) no es nada más que una abstracción filosófica. Esto se admite generalmente tanto si pensamos en familias como en empresas, ejércitos, sociedades o la sociedad en general. La anarquía no funciona. En la Iglesia, el debate no se centra en *si* debería haber normas y orden, sino en el *cómo* y el *qué* de ese orden; sobre la *forma* exacta y la *naturaleza* de la política eclesial. Cristo dijo sin duda que su reino no es de este mundo, pero no es un rey espiritual en el sentido de que no tenga absolutamente ningún interés en las cosas externas y terrenales. La realidad de la encarnación nos recuerda que Cristo no vino a sacarnos *de* las realidades de este mundo, sino a salvarnos *en* ellas. Vino a destruir las obras del diablo en todas partes, y a provocar la admisión de los derechos y de la honra de Dios; su actividad de reconciliación y renovación se extiende hasta el punto en que el pecado ha destruido y corrompido todo. Cristo fundó su reino en ese mundo, y se aseguró de que pudiera existir en él y, al igual que la levadura, tener un impacto transformador en todas las áreas de la vida.

A los oficios que instituyó en su Iglesia, Cristo vinculó un poder especial (ἐξουσια, *exousia*), que consiste en la proclamación del evangelio (Mt. 10:7; Mr. 3:14; 16:15; Lc. 9:2, etc.), la administración de los sacramentos (Mt. 28:19; Mr. 16:15; Lc. 22:19; 1 Co. 11:24-26, etc.), la realización de diversos tipos de milagros (Mt. 10:1, 8; Mr. 3:15; 16:18; Lc. 9:1; 10:9, 19, etc.), la retención o el perdón de pecados (Mt. 16:19; 18:18; Jn. 20:23), la alimentación del rebaño (Jn. 21:15-17; Hch. 20:28), la disciplina (Mt. 18:17; 1 Co. 5:4), el servicio de las mesas (Hch. 6:2) y el derecho a vivir del evangelio (Mt. 10:10; 1 Co. 9:4 y ss.; 2 Ts. 3:9; 1 Ti. 5:18). El poder que Cristo confiere a los oficios y a los oficiantes de

su Iglesia es único, distinto en su clase de todo poder político con respecto a su origen, operación, naturaleza, propósito y medios. El poder y la autoridad en otras áreas (familia, empresa, escuela, sociedad, Estado) proceden de Dios como creador de cielos y tierra (Ro. 13:1), pero el poder eclesiástico procede directamente de Dios como Padre de nuestro Señor Jesucristo (1 Co. 12:28; Ef. 4:11; Hch. 20:28) y, por lo tanto, es completamente libre e independiente de todos los otros poderes terrenales. Es, en pocas palabras, un poder *espiritual*.

Decir que es un poder “espiritual” no significa que sea invisible y totalmente interno, porque, aunque Cristo es un rey espiritual, gobierna sobre cuerpo y alma. La Palabra y el sacramento van dirigidos a la persona integral; el ministerio de la misericordia debe aliviar incluso, primariamente, las necesidades físicas de los humanos. “Espiritual” significa lo siguiente: el poder de la Iglesia es conferido por el Espíritu Santo de Dios (Hch. 20:28); solo puede ejercerse en el nombre de Cristo y con el poder del Espíritu Santo (Jn. 20:22-23; 1 Co. 5:4); solo se aplica a los humanos en tanto que creyentes (1 Co. 5:12); obra y solo puede obrar de un modo espiritual y moral, no con coacción ni penas en dinero, bienes o la vida, sino mediante la convicción, la fe, la buena voluntad, la libertad y el amor, y por consiguiente solo con armas espirituales (Mr. 16:16; Jn. 8:32; 2 Co. 3:17; 10:4; Ef. 6:7, etc.). También tiene el *propósito* espiritual de salvación, de edificación y no destrucción, el perfeccionamiento de los santos y la edificación del cuerpo de Cristo (Mt. 10:13; Mr. 16:16; Lc. 2:34; 2 Co. 2:16; 10:4, 8; 13:10; Ef. 4:12; 6:11-18, etc.).¹²⁹ El poder eclesiástico, por lo tanto, difiere en su naturaleza de todo poder político, como indicó el propio Jesús, prohibiendo a sus discípulos el ejercicio “terrenal” del poder (Mt. 20:25-26; 22:21; Lc. 12:13-14; Jn. 6:15; 18:36; 1 P. 5:3). La Iglesia repudia toda forma de poder aplicado con coerción, violencia y espada, y

se niega a aceptar el poder secular que pertenece por derecho al Estado. Supone una confusión pecaminosa asignar el poder eclesiástico al Estado, como lo es transformar el poder de la Iglesia en poder político. Ambos extremos se basan en una antítesis excesiva entre naturaleza y gracia. El anabaptismo tiende a abolir la naturaleza al pensar en la Iglesia como una entidad política; Roma suprime la naturaleza al subordinarla al ámbito de la Iglesia sacerdotal. Roma también priva al poder eclesiástico de su carácter espiritual, al convertirlo en algo político. Tradicionalmente, esto supuso la falta de voluntad para distinguir el poder eclesiástico del civil y de su castigo. A su vez, la eclesiología reformada insistió en un poder puramente espiritual, ejercido en el ministerio de la Palabra y en los sacramentos y por medio de la disciplina. En consecuencia, en relación con los oficios de pastor, presbítero y diácono, y también en relación con el triple oficio de Cristo (el profético, el real y el sacerdotal), debemos distinguir tres tipos de poder en la Iglesia de Cristo: el poder para enseñar (oficio profético), el poder para gobernar (oficio real) y el poder o ministerio de la misericordia (oficio sacerdotal).

[513] El poder de enseñar (*potestas docendi*) hunde sus raíces en el oficio profético para el que fue ungido Cristo, y que sigue ejerciendo mediante su Palabra y su Espíritu. La propia Iglesia es una profetisa, y todos los cristianos participan de la unción de Cristo y son llamados a confesar su nombre. Cristo es el Profeta por antonomasia, pero emplea regularmente a personas como sus órganos, no solo a los oficiantes en el sentido estricto, sino a todos los creyentes, cada uno conforme a la gracia que les ha sido dada. Hay muchos *charismata* relativos al poder docente de la Iglesia: sabiduría, conocimiento, profecía y demás (1 Co. 12:8 y ss.). La responsabilidad de enseñar la verdad del evangelio la tienen todos los creyentes en los diversos

lugares y llamamientos, pero de forma oficial se transmite mediante la enseñanza del ministro de la Palabra. El oficio no suprime los dones sino, más bien, solo los guía. El poder docente de la proclamación no debe quedar subordinado (como hacen los católicos romanos) a los sacramentos, dado que, según la Escritura, la Palabra tiene precedencia ante ellos. No existe sacramento sin Palabra, pero sí Palabra sin sacramentos, y quienes administran la Palabra, por lo tanto, no siempre tienen por qué administrar el sacramento (1 Co. 1:14-17). El sacramento sigue a la Palabra. La administración oficial de la Palabra no puede equipararse a toda enseñanza de la Palabra que realizan los creyentes entre ellos. También es distinta de los mensajes evangelísticos destinados a “los de fuera” y a la aplicación de la Escritura que hacen los ancianos a los miembros de su iglesia. Se nos dice, pertinentemente, que la proclamación oficial es una tarea independiente.

Toda aplicación de la Palabra (oficial o no) es alimentación para la grey de Cristo, el Buen Pastor (Sal. 23:1; 80:1; Is. 40:11; 49:10; Jer. 31:10; Ez. 34:15, 23; Jn. 10:11, 14; He. 13:20; 1 P. 2:25; 5:4; Ap. 7:17); también los ministros, supeditados a Cristo, llevan el nombre de pastores (Is. 44:28; Jer. 2:8; 3:15, 23:1 y ss.; Ez. 34:2 y ss.; Jn. 10:2; 21:15-17; Hch. 20:28; 1 Co. 9:7; Ef. 4:11; 1 P. 5:2).¹³⁰ Sin embargo, al mismo tiempo, dado que las dos actividades de pastoreo y de enseñanza, de gobernar y obrar en la Palabra y en la doctrina, se han separado, y cada una ha obtenido su propio órgano (Ef. 4:11; 1 Ti. 5:17), el nombre “maestro” se ha convertido en el título característico del ministro de la Palabra. Mediante su preparación y su formación, por su devoción completa a trabajar en la Palabra, por su derecho a vivir del evangelio, por su administración oficial de la Palabra y el sacramento en la reunión de los creyentes, se ha distinguido del anciano rector, a quien se encomienda especialmente alimentar a la

membresía (Hch. 20:28; 1 P. 5:2). La enseñanza oficial nunca debe interpretarse como algo primariamente intelectual. Los ministros deben pasar por una formación y una supervisión exhaustivas, de modo que la iglesia pueda retener en todo momento la verdad de la Palabra de Dios, pero los ministerios deben predicar en consonancia con los diversos niveles de su congregación. Hemos de decir que la Iglesia posee la autoridad de confesar la verdad en la que cree, mantenerla como su confesión en medio de todos y pedir a sus oficiantes que se suscriban a su regla de fe. Las objeciones que dicen que semejante supeditación es incongruente con la suficiencia absoluta de la Escritura, destruyen la libertad cristiana, introducen una tiranía intolerable y coartan investigaciones y progresos ulteriores, ignoran la responsabilidad que la propia Escritura confiere a la Iglesia para ser “columna y fundamento de la verdad”, confesarla ante todo el mundo, evitar a quienes se apartan de la doctrina de la verdad y mantener la Palabra de Dios frente a todos sus adversarios. En un mundo sumido en mentiras y engaños, una iglesia no puede existir sin una regla de fe; sin una confesión fija cae presa (como enseña especialmente la historia del siglo XIX) en todo tipo de errores y confusiones, y queda sujeta a la tiranía de las escuelas de pensamiento y a las opiniones prevalecientes. Casi de buen comienzo (es decir, desde principios del siglo II), la Iglesia ha sido una Iglesia confesional, que encontró su unidad en la regla de fe, en formularios y símbolos bautismales, y al final en el símbolo apostólico. La regla de fe no es un estándar de coacción, sino de persuasión y de sumisión voluntaria. Además, solo la Escritura es confiable en y por sí misma (αὐτοπιστος, *autopistos*), atándonos incondicionalmente a la fe y a la obediencia, inmutable; una confesión, por otro lado, siempre permanece analizable y revisable conforme a la pauta de la Escritura.

[514] Cristo no es solo un profeta, sino también un rey, que constantemente rige personalmente a su Iglesia desde el cielo (*potestas gubernationis*). En un sentido amplio, con este poder nos referimos a todo el liderazgo y la atención que ejercen los creyentes y que se confieren unos a otros (Ro. 15:14; Col. 3:16; 1 Ts. 5:11), por el que el Espíritu concede dones (Ro. 12:8; 1 Co. 12:28), el mayor de los cuales, aquel que debe gobernarlos a todos, es el amor (Ro. 12:10; 1 Co. 13:13; Fil. 2:3; 1 P. 5:5). En tanto en cuanto Cristo es rey en el entorno de la gracia, este gobierno es espiritual y se caracteriza por el servicio de amor; en la Escritura se le llama “apacentar a los corderos” (Jn. 21:15-17; Hch. 20:28; 1 P. 5:2), y todo lo que sugiere poder terrenal y dominio político queda excluido de ella (1 Co. 1:24; 1 P. 5:2-3). Como rey de la Iglesia, Cristo también ha instituido un oficio concreto, el de presbítero (anciano), por el cual gobierna a su Iglesia. Aunque en un sentido amplio, este “apacentar a los corderos” incluye también el trabajo del ministro de la Palabra, existe una gran distinción entre la proclamación pública de la Palabra y la aplicación personal e individual de ella, entre pastorear al rebaño en general y cuidar de cada cordero en particular. La disciplina conlleva disciplina y castigo, incluso la excomunión en casos extremos. La Escritura expone un patrón claro para la disciplina eclesial, caracterizado por la paciencia, el amor y otros medios espirituales. El objetivo es siempre la restauración del pecador. Aunque la práctica de la confesión católica romana tiene algo bueno (Stg. 5:16),¹³¹ no puede compensar el ministerio bien regulado del presbiterio. La confesión obligatoria viola la libertad de la conciencia humana, hace que en todo momento la gracia y la salvación personal sean inciertas e inestables, y obliga a los ministros de la Iglesia a un tratamiento casuístico y cuantitativo del pecado y el castigo, ocasionando así todo tipo de prácticas inmorales.¹³² La Escritura, mediante su ejemplo y sus

preceptos, nos señala a Natán cuando fue a David, Elías a Acab e Isaías a Ezequías, para amonestarlos personalmente por sus pecados. La condición de la Iglesia de Cristo en esta dispensación requiere el cuidado espiritual constante; una iglesia plantada no es perfecta de inmediato. Por el contrario, es un campo del que hay que quitar constantemente las malas hierbas, un árbol que hay que podar en el momento idóneo, un rebaño que hay que dirigir y alimentar, una casa que requiere reformas constantes, una novia que debe estar preparada para ser presentada como virgen pura a su esposo. Además de atender a los enfermos, los moribundos, los sometidos a prueba, los sufrientes, a quienes están sometidos a ataques, con conflictos, dubitativos, caídos, encarcelados y demás, que precisan enseñanza e instrucción, la Iglesia debe crecer en el conocimiento y en la gracia del Señor Jesucristo. Los ministros son también personas débiles y pecadoras, que necesitan supervisión. La falta de supervisión puede impulsar a los ministros a abusar de su oficio. En pocas palabras, los predicadores siembran la Palabra y los ancianos buscan el fruto.¹³³

[515] El trabajo de la disciplina eclesial (*potestas disciplinae*) pertenece concretamente a la labor del supervisor. El término hebreo para ella es מוֹסֵר (*mûsâr*), que significa en realidad “disciplina mediante castigo”, y se ha traducido al griego como νοουσητήρια (*nouzetema*, amonestación), διδασκαλία (*didaskalia*, instrucción), νομος (*nomos*, costumbre, ley) y σοφία (*sofia*, sabiduría), y que en el Nuevo Testamento se vierte especialmente como παιδεία (*paideia*, formación, educación, cultura mental). Ambas palabras indican en general que algo joven, tierno, pequeño y débil se va criando con mimo. Dado que la crianza de los hijos conlleva frenar el desarrollo anómalo, la palabra “disciplina” adquirió la connotación de corrección, castigo, y también se usa en el Nuevo Testamento (2 Ti. 3:16; He.

12:5-11; Ap. 3:19). Una pena exclusivamente eclesial por los pecados en Israel, incluyendo la expulsión de la comunidad de creyentes (Esd. 10:8), surgió solo cuando se convirtió en una comunidad basada en la sinagoga. Quizá el hecho de que Jesús entregara las llaves a Pedro (Mt. 16:19), a la Iglesia (Mt. 18:18), a los apóstoles (Jn. 20:23), encaja con esta disciplina radicada en la sinagoga. Mateo 18:15-17 nos muestra cómo hay que ejercer esa disciplina: primero una reprensión personal para ganarse al hermano; luego en presencia de testigos; por último, delante de la iglesia al completo. Si nada de esto funciona, el reprendido puede ser tratado como pagano o como publicano. Más allá de esto tenemos la disciplina del propio Dios, ejercida a veces en su nombre por los apóstoles. Aquí se incluyen casos como: la muerte de Ananías y Safira (Hch. 5:1-11); Elimas afectado de ceguera (Hch. 13:11); el juicio de una persona incestuosa en la iglesia (1 Co. 5); la enfermedad y la muerte a consecuencia de una participación indigna en la Cena del Señor (1 Co. 11:30). En el caso de 1 Corintios 5 y 1 Timoteo 1:20 y 2 Timoteo 2:17, aquí tenemos un acto de poder apostólico especial, y no un acto habitual de excomunión, como por ejemplo en Mateo 18:17. En ese caso no somos llamados a romper el contacto con todas las personas pecadoras (eso sería imposible), sino a evitar la comunión estrecha con quienes fueron creyentes y no se han arrepentido (Ro. 16:17; 2 Co. 2:5-10; 2 Ts. 3:6, 14; Tit. 3:10; Ap. 2:2, 14, 20, 24).

Las iglesias reformadas han sido las más concienzudas en la aplicación de esta enseñanza escritural sobre la disciplina. Siempre consideran que los objetos idóneos de la disciplina son personas específicas, individuales, que son miembros de la Iglesia, ya sea por el bautismo o por la profesión de fe; abordan solo pecados que provocan ofensa entre los miembros de la congregación; distinguen claramente entre pecados ocultos o privados (que hay que

tratar conforme a Mateo 18) y pecados públicos; siguen un procedimiento claro en el caso de los pecados públicos; aplican solo castigos espirituales como la exención de la Cena del Señor; y usan la excomunión solo como un remedio extremo, un último recurso, dejando siempre la posibilidad de la readmisión en la Iglesia tras la confesión del pecado (Mt. 16:19; 18:18; Jn. 20:23; 2 Co. 2:5-10).

[516] En tercer lugar, Cristo es también un sacerdote, que desde el cielo sigue ejerciendo coherentemente este oficio en su Iglesia, un oficio caracterizado por el poder de la misericordia. Nuestro Señor sanó a personas, envió a predicar a sus discípulos, expulsó espíritus malignos y sanó toda dolencia y enfermedad (Mt. 10:1, 8; Mr. 3:15; Lc. 9:1-2; 10:9, 17), y llama a su Iglesia a ejercer un sólido ministerio diaconal de misericordia en su nombre. Siguiendo la promesa del propio Jesús (Mr. 16:17-18), a sus discípulos se les conceden muchos dones extraordinarios de sanación y manifestaciones de poder (Hch. 2:44-45; 4:35; Ro. 12:7-8; 1 Co. 12:28). Sin embargo, con los dones de enseñanza y de gobierno pasó lo mismo que con las obras de misericordia. Cada vez se vincularon más con los oficios: la doctrina se asignó al maestro (*διδασκαλος*, *didaskalos*), el gobierno al presbítero, y de igual modo el ministerio de la misericordia al diácono (Hch. 6). Los propios dones se volvieron más sencillos y ordinarios; los tesoros del amor y de la misericordia que Cristo derramó en su Iglesia se manifestaron generosamente en la benevolencia privada. Roma, aunque su organización del ministerio de misericordia deja mucho que desear, destaca sobre otras iglesias. Y es que mientras las iglesias reformadas restauraron el oficio del diácono, no definieron ni regularon adecuadamente su rol y su ministerio ni desarrollaron su misión de acercamiento. Las iglesias reformadas deben honrar el oficio diaconal más de lo que lo han hecho hasta ahora, como órgano independiente de la misericordia

sacerdotal de Cristo.¹³⁴ Hay que reconocer y practicar el amor y la misericordia como las virtudes cristianas más destacadas, e instruir a los diáconos para que enseñen a todos los miembros, en especial a los más adinerados, que se protejan del pecado de la codicia y que practiquen la misericordia. El diaconado debería estimular, regular y guiar (no matar) la práctica de la benevolencia privada, y en las iglesias grandes buscar la ayuda, si es necesario, de diaconisas, de la misma manera que los otros dos oficios emplean a catequistas y a visitantes pastorales de los enfermos. Los diáconos deben extender su ayuda a todos los pobres, los enfermos, los extranjeros, los reos, quienes tienen una discapacidad o una enfermedad mental, las viudas y los huérfanos, a todos los desgraciados y necesitados en la iglesia, que se ven privados total o parcialmente de la ayuda procedente de otras fuentes; y mediante la palabra y la obra deben aliviar su sufrimiento. El ministerio de la misericordia debería ocupar un lugar mucho más destacado en la agenda de todas las asambleas eclesiásticas, mucho más de lo que se ha dado hasta ahora, y delegar a los diáconos a las asambleas principales, dándoles voto en todos los asuntos relativos al ministerio de la misericordia. En estas asambleas, el ministerio de la misericordia debería organizarse en términos de principios generales, teniendo en cuenta la diferencia en las circunstancias congregacionales; para las necesidades más amplias debería realizarse comunitariamente, y ampliarlo al solicitar a las iglesias locales que ayuden a otras iglesias, ayudando a los hermanos en la fe pobres y oprimidos en otros lugares. Los dones del pueblo de Dios deben distribuirse en el nombre de Cristo, como tomados de las mesas del Señor donde han sido depositados por la congregación y entregados al propio Cristo (Mt. 25:40). Este ministerio de la misericordia realizado por la institución eclesial nunca debería ser absorbido, fusionado o

confundido con el bienestar social del Estado. El ministerio diaconal de la Iglesia debe seguir siendo independiente.

[517] Cristo gobierna su Iglesia por medio de los oficios y los concilios de las congregaciones locales. Conforme dice el Nuevo Testamento, toda iglesia local es independiente, una “iglesia completa” (*ecclesia completa*) y, por lo tanto, como la Iglesia en su totalidad, lleva el título “templo de Dios” (1 Co. 3:16-17; 2 Co. 6:16), “esposa” (2 Co. 11:2) o “cuerpo de Cristo” (1 Co. 12:27). Sin embargo, los creyentes no se encuentran aislados unos de otros, y desde el principio las iglesias locales se reunieron para tratar preocupaciones comunes. En el Nuevo Testamento ya encontramos rastros de esto, en la práctica de Jerusalén (Hch. 1:14; 2:41 y ss.; 5:12; 6:2; 15:2, 6, 22), y en el ejemplo apostólico y su mandamiento en otros pasajes (1 Co. 11:4-6, 34; 14:27 y ss.; 16:1; 1 Ti. 3; 4:14). En el libro de Hechos los discípulos se reúnen para elegir a un apóstol (cap. 1), y la iglesia elige diáconos (cap. 6). Pablo habla de un cuerpo de ancianos como *presbyterium* en 1 Timoteo 4:14, y en 1 Corintios 5 los llama a ejercer disciplina. De modo que las iglesias locales juntas forman una unidad. Colectivamente, también se les llama una *ἐκκλησία* (*ekklesia* [sing.]), y están sujetas a los apóstoles, a quienes se ha encomendado la tarea de liderar y gobernar a toda la Iglesia. Una asamblea tan cuantiosa es la que se describe en Hechos 15, cuando las iglesias de Antioquía y de Jerusalén, junto con otras, se reunieron para hablar de la circuncisión de los gentiles.

Todas estas reuniones que recoge el Nuevo Testamento eran asambleas de la iglesia local, en las que solo estuvieron presentes representantes de otros lugares en Hechos 15. A los sínodos de los tres primeros siglos asistieron los presbíteros y los diáconos, así como los obispos. Incluso al Concilio de Nicea asistieron, además de obispos, presbíteros, diáconos y algunos miembros que participaron en los debates. Además, en los siglos II y III,

todas las reuniones congregacionales, a las que asistieron delegados de iglesias vecinas, tuvieron el mismo rango. Aún no había una jerarquía de asambleas eclesiales; aún no había concilios provinciales, metropolitanos o ecuménicos. Sin embargo, cada vez más se establecieron patrones más jerárquicos, y gradualmente apareció una clasificación de concilios provinciales, nacionales, patriarcales y ecuménicos.¹³⁵ El resultado del desarrollo del concepto jerárquico fue que el consentimiento de la congregación se fue solicitando cada vez menos, los presbíteros y los diáconos quedaron desconectados de la congregación y se convirtieron en consejeros y ayudantes del obispo, y paulatinamente los sínodos fueron celebrados solo por los obispos. Todo esto dificulta designar la característica principal de un concilio ecuménico. Sin embargo, la Iglesia católica romana define de la siguiente manera los concilios ecuménicos: para Roma, un concilio es ecuménico solo cuando sus decretos han sido respaldados por el papa, adquiriendo así un carácter infalible, universalmente vinculante.¹³⁶

En las iglesias protestantes, las formas sinódicas de gobierno eclesial se fueron desarrollando gradualmente, sobre todo en las iglesias reformadas, y aunque su historia no siempre es gloriosa, son tanto necesarios como útiles. En 1528, en Zúrich, Zwinglio instituyó sínodos convocados por el ayuntamiento [de la ciudad], consistentes en predicadores de la ciudad y del campo, así como unos pocos miembros del ayuntamiento [de la ciudad], que principalmente tuvieron que evaluar las quejas contra la enseñanza y la conducta de los predicadores.¹³⁷ De igual modo, Calvino estableció en las *Ordenanzas eclesiásticas* que los predicadores tenían que reunirse cada tres meses para supervisar la enseñanza que impartían y su conducta y, además, en 1546 introdujo una visitación anual.¹³⁸ El primer orden sinódico eclesial apareció en Francia, donde

las iglesias se estaban expandiendo con rapidez y, motivadas por la necesidad de unidad, se reunieron por primera vez en un sínodo el 26 de mayo de 1559 en París, adoptando por consenso una confesión y un orden eclesial comunes.¹³⁹ Lo notable en este caso es que el sínodo general se originó primero, que este sínodo introdujo los sínodos provinciales, y que más tarde, en 1572, se insertó un cuerpo gubernativo entre los sínodos provinciales y los concilios eclesiales locales.¹⁴⁰ Tiempo después, esta forma sinódica de gobierno eclesial se introdujo también en otras iglesias reformadas: en Polonia, Bohemia, Hungría, Alemania, Holanda, Escocia, Inglaterra, Estados Unidos, etc. Sin embargo, hubo oposición procedente de dos puntos: (1) quienes los consideraban permisibles, pero innecesarios y creían que estaban bajo la autoridad del Estado (remostrantes); (2) quienes pensaban que todo grupo de creyentes era independiente, y rechazaban toda conexión clásica o sinódica vinculante (anabaptistas, independientes). Los objetores plantearon temas válidos. En el Nuevo Testamento, las congregaciones *son* independientes bajo Cristo. Aparte, la historia de los sínodos no siempre habla bien de su utilidad, y a menudo los presenta como la causa de todo tipo de disensiones y divisiones, de modo que ya Gregorio Nacianceno pudo decir que “no he visto que el fin de ni siquiera un sínodo fuera útil para algo”, y hay cierta verdad en el dicho que asevera que “todo concilio da a luz a conflictos [ulteriores]”.

Sin embargo, hay otras consideraciones que ponen de relieve la necesidad y la utilidad de los sínodos. La ausencia de toda conexión clásica o sinódica entre las iglesias del Nuevo Testamento se entiende claramente por el rol que desempeñaron los apóstoles en la Iglesia primitiva. Hay evidencias como mínimo del *permiso* para reunirse, deliberar con otras iglesias e incluso solicitar adjudicación en determinadas disputas (Hch. 1; 6; 15; 21). En un sentido

muy general, los “sínodos” están “permitidos por la ley divina”. Aunque los sínodos no son estrictamente necesarios para la “existencia” de la Iglesia, y no son un mandamiento específico de la Palabra de Dios, están permitidos y son necesarios para el “bienestar” (*bene esse*) de la Iglesia. Esta necesidad surge del hecho de que la unidad de doctrina, disciplina y adoración a la que es llamada la Iglesia, el orden, paz y amor que debe preservar, y los intereses comunes asignados a ella (como la formación, llamamiento y envío de ministros; el evangelismo; el respaldo de iglesias necesitadas, etc.) solo pueden hacerse valer gracias a los sínodos. Los sínodos subvierten las jerarquías al mantener la independencia de la congregación local, protegiéndola de la dominación pastoral y de otros tipos, y dándole el derecho de apelación. Los sínodos pueden investigar exhaustivamente, permiten un debate más amplio y resuelven pacíficamente las disputas que, inevitablemente, surgen en la Iglesia de esta Tierra al respecto de la doctrina, la disciplina y el ministerio. Para que puedan cumplir su propósito, los sínodos deberían ser siempre asambleas de iglesias cuyos miembros (pastores, presbíteros, diáconos o miembros ordinarios) sean delegados de iglesias y estén sujetos a las cartas credenciales de instrucción de las iglesias. Las asambleas no deben situarse en el orden jerárquico de superiores o inferiores, porque todas están igualmente sujetas a la Palabra y participan por igual en la promesa del Espíritu. Las asambleas no son cuerpos representativos de la Iglesia, sino reuniones de oficiantes que son llamados, en el nombre de Cristo, a gobernar su Iglesia. La autoridad de todas las iglesias y de las asambleas eclesiales procede de Cristo, el Señor de la Iglesia. Su Palabra es lo único decisivo. En la Iglesia de Cristo solamente es vinculante lo que aprueba el Espíritu Santo en y por medio de los miembros.

[518] Así, la Iglesia existe en medio de un mundo con un origen, una esencia, una actividad y un propósito propios. Aunque en todos los sentidos es distinta de ese mundo, nunca se halla aparte de este o en paralelo a él, sino que se relaciona con él orgánica, espiritual y moralmente. Las diversas posturas adoptadas por grupos cristianos para comprender la relación entre la Iglesia y el mundo se pueden reducir a tres básicas: la *evitación* anabaptista; la elevación sobrenatural católica romana de lo natural y la perfección por medio de la *ascesis*; la *renovación* y la *santificación* protestantes, y especialmente reformadas. Las dos últimas son las dos opciones principales. Roma no enfoca lo natural como pecaminoso, como hace el anabaptismo, de modo que no aboga por la evitación y la separación, pero sí enseña que lo natural pertenece a un orden inferior, se convierte fácilmente en causa para el pecado, y por consiguiente necesita la contención de lo sobrenatural. La gracia se “añade” mecánicamente a lo natural, y aquellos que desean vivir conforme al ideal de Roma deben volverse ascéticos, suprimir lo natural y entregarse por entero a la religión. Quienes no son capaces de esto obtienen el espacio necesario para lo natural y encuentran en lo sobrenatural la frontera que señala los límites de este espacio.

La visión protestante (reformada) parte de la convicción de que en la Creación y en la recreación existe un solo Dios, y que el Dios de la Creación y del Antiguo Testamento no es inferior al Dios de la recreación, al Padre de Cristo, al Dios del nuevo pacto. Cristo, el mediador del nuevo pacto, es también aquel por quien Dios creó todas las cosas. Y el Espíritu Santo, que es el autor de la regeneración y de la santificación, es el mismo que en el principio se cernió sobre las aguas y adornó los cielos. Por consiguiente, la Creación y la recreación no se pueden contrastar en términos de ser superiores o inferiores. Ambas son buenas y puras, obras

esplendidas del único Dios trino. La gracia que viene después de la Caída en el pecado no es una sustancia o materia, encerrada en Palabra o en sacramento y distribuida por el sacerdote, sino una fuerza renovadora y transformadora *en la Creación*. Esta gracia se distribuye por una vía doble: como gracia común con el objeto de limitar [el mal] y como una gracia especial con objeto de renovar [el mundo]. Ambas encuentran su unidad en Cristo, el rey del reino de poder y de gracia. Ambas van dirigidas contra el pecado; ambas garantizan la conexión entre la Creación y la recreación. Ni el mundo ha quedado abandonado a sí mismo tras la Caída ni está privado de toda gracia, sino que está sustentado y librado por la gracia común, guiado y preservado por la gracia especial en Cristo. Después de la Caída, el mundo no está “sin Dios” ni desprovisto de toda gracia; la evitación, la separación y la supresión son impermisibles e imposibles. Somos humanos antes que cristianos; hacernos cristianos no nos saca de nuestra humanidad ni nos eleva por encima de ella: el cristiano no es otra cosa que una persona renacida, renovada, y por lo tanto verdaderamente humana. La encarnación de Cristo conllevó la adopción de nuestra plena humanidad, y él no consideró que nada humano o natural fuese extraño o ajeno. En consecuencia, la relación que debe existir entre la Iglesia y el mundo es en primer lugar orgánica, con un carácter moral y espiritual. Cristo es profeta, sacerdote y rey, y mediante su Palabra y su Espíritu impacta persuasivamente en el mundo entero. La vida espiritual va destinada a remodelar la vida natural y moral en su plena profundidad y alcance, conforme a las leyes de Dios. Por medio de personas renovadas, se modifican todos los círculos de la vida natural; la familia es restaurada a su honra, la esposa (mujer) vuelve a verse como igual a su marido (hombre), se cristianizan las artes y las ciencias, se eleva el nivel de la vida moral, la sociedad y el Estado se

reforman, se hacen cristianas las leyes e instituciones, la moral y las costumbres.

Aquí la máxima dificultad (teórica y práctica) tiene que ver con la relación entre la Iglesia y el Estado. Cristo gobierna su Iglesia también mediante oficios e instituciones. La pregunta es si la relación entre la Iglesia y las diversas áreas de la vida natural también se puede regular oficial e institucionalmente. El cesaropapismo regula la relación, de modo que la Iglesia está sometida al Estado cristiano y debe conducirse conforme a sus leyes. Podemos apreciar los beneficios cuando la autoridad civil considera que la moral cristiana es una guía importante para la vida pública. Sin embargo, la merma en la independencia para la Iglesia es un precio demasiado alto, a pesar de que el verdadero poder de la Iglesia (el ministerio de la Palabra y de los sacramentos) sigue siendo esencialmente el mismo, por mucho que se haya modificado su ejercicio. En el otro lado tenemos el sistema papal, que ciertamente merece alabanza en tanto en cuanto mantiene la independencia y la libertad de la Iglesia, pero por lo demás pretende sujetar al papa sino a todo el mundo, sin duda a toda la cristiandad bautizada en todas sus esferas y relaciones, judicial y legalmente. Según el punto de vista de Roma, la familia, la sociedad, el Estado, el arte, la ciencia y demás deben ser eclesiásticos, porque ser eclesiástico es equivalente a ser cristiano, católico romano, papal.

El potente acto de reforma de Lutero y Calvino consistió en el hecho de que restauraron la importancia ético-religiosa del cristianismo como la religión de la gracia, y libraron el ámbito de lo natural no de este cristianismo, sino de la jurisdicción de la Iglesia católica romana. Calvino trazó radical y claramente una línea fronteriza entre Iglesia y Estado, pero lo hizo de una forma distinta a como lo hacemos nosotros. El área en la que tanto Iglesia como Estado tenían autoridad era mucho más grande que la que

definimos hoy en día. Aparte, en su dominio y en su medida, el gobierno, como gobierno cristiano, tenía que guardar la honra de Dios, la vitalidad de su Iglesia y la expansión de su reino. A pesar de todo, la relación entre Iglesia y Estado, dijo Calvino, es contractual y libre. La Iglesia no tiene más opción que predicar la Palabra de Dios, dar testimonio de sus mandamientos en su nombre; pero si el gobierno o quien sea se niega a escuchar, entonces la Iglesia, el propio Calvino, cualquier cristiano, ya no tenía ningún poder ni ningún derecho a recurrir a la coacción. La única arma pública de la Iglesia es la persuasión. Aquí se arrebató a la Iglesia todo derecho a practicar la coerción y a infligir un castigo, y el cristianismo es restaurado y respetado como poder puramente espiritual.

La Iglesia debe seguir ejerciendo este poder espiritual de forma exhaustiva. Aunque su testimonio se ha debilitado debido a su multiformidad, la Iglesia llama a todas las criaturas, artes, ciencias, familia, sociedad, Estado y demás a someterse a la Palabra del Señor. Esta demanda es solo un mensaje, un testimonio moral; es persuasión, nunca coerción. Las autoridades civiles cristianas son llamadas a fomentar la honra de Dios, proteger su Iglesia y destruir las obras del anticristo, pero deben hacerlo de maneras que sean compatibles con el evangelio y su ámbito particular de autoridad; hay que proteger ferozmente las libertades individuales y las de otras esferas incluso cuando actúen en contra de la ley de Dios. Deben establecerse líneas claras entre el pecado y el crimen, y respetarlas. Hay que tener precaución para no designar fronteras abstractas, porque varían con diferentes pueblos y en épocas distintas y solo pueden determinarse en cierto grado en su dirección básica según el testimonio de la conciencia popular. En resumen: su influencia en el mundo no es política, y busca la reforma de la sociedad solo mediante la proclamación, la persuasión y el testimonio.

1. Nota del ed.: sin atribución, aquí Bavinck cita directamente a Aristóteles: “El hombre es un animal político” (de *Política*, 1253a2, 1253a3; ET: *Politics*, trad. C. Lord [Chicago: University of Chicago Press, 1984, 37]).

2. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §6; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo y Londres: W. Blackwood & Sons, 1897-99), II, 155-58.

3. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887-89), I, 132; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, II, 155-81; R. Falke, *Buddha, Mohammed, Christus*, 2ª ed., 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900), II, 155 y ss.

4. Nota del ed.: lo que destaca Bavinck aquí es el fundamento para la convicción democrática moderna de que la Iglesia y el Estado deben hallarse institucionalmente separados. Esto no debe confundirse con la eliminación de todo compromiso religioso en el foro público.

5. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. Géza Vermès Fergus Millar (Edimburgo: T&T Clark, 1979), II, 423-53 (referencia alemana: *Die Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, 4ª ed. [Leipzig: Hinrichs, 1907], II, 497 y ss.); H. L. Strack, “Synagogen”, en *PRE3*, XIX, 223.

6. A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (Londres: Williams & Norgate; Nueva York: Putnam & Sons, 1910), 15.

7. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 248-53 (#355).

8. Cf. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 4ª ed. (Leipzig: A. Deichert, 1922), 540.

9. T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1909), I, 509.

10. *1 Clem.* 46.

11. *Diogn.* 6.

12. Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, 116, 123, 135.

13. Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 8.3; Tertuliano, *Exhortation to Chastity*, 7.

14. Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 36.2.

15. Tertuliano, *Prescripción contra los herejes*, 20.

16. *1 Clem.* 57; *Ign. Eph.* 16; *Ign. Trall.* 7; *Ign. Phld.* 3; *Herm. Sim.* 9.16.

17. Ireneo, *Contra las herejías*, III, 24, 1; Tertuliano, *De la oración*, 2; Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, I, 6; ídem, *Stromateis*, VIII, 17.

18. Cipriano, *De unitate ecclesiae* (Nueva York y Toronto: Macmillan, 1928), 5, 7.

19. Agustín, *On Christian Doctrine*, III, 32.

20. Crisóstomo, *Homilie in Joannem*, 45; Agustín, *Against the Letters of Petilianus*, III, 3; ídem, *On Baptism*, I, 10.

21. Agustín, *De unitate ecclesiae liber*, I, 74. Nota del ed.: esta obra se conoce también como *Ad catholicos fratres*, y no está disponible en la traducción inglesa; el texto latino está en PL 43:391-446; y en *Corpus scriptorum ecclesiae sticorum latinorum* (Viena: Tempus, 1909), 52:231-322.

22. Agustín, *On Baptism*, VII, 44; ídem, *De unitate ecclesiae liber*, I; ídem, *Answer to Letters of Petilian*, III, 9 (NPNF1, IV).

23. R. Belarmino, "De eccl. mil.", en *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Colonia: G. Gualtheri, 1617-20), III, 1.

24. A. von Harnack, *History of Dogma*, trads. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs y W. McGilchrist, y ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VI, 118-49.

25. Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 153-55. Nota del ed.: esta referencia específica es a la *Apology of the Augsburg Confession*, art. 7, párr. 9-16, en *The Book of Concord*, eds. Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 174-77.

26. Catecismo de Ginebra, en Calvino: *Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1954), 103; también en E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 126; Primera Confesión Escocesa, art. 16; Confesión de Westminster, art. 25; J. H. Alsted, *Theologica didactica* (Hanau: C. Eifrid, 1618), 590, etc.

27. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, IV.xvi.19 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 2:1341-42); Z. Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trad. G. W. Williard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), preg. 21.

28. *Apology of the Remonstrants*, 21-22. Nota del ed.: esta obra figura en Simon Episcopius, *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum* (s.f., 1629); ET: *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in the United Provinces Are Called Remonstrants, concerning the Chief Points of the Christian Religion*, trad. T. Taylor (Londres: Francis Smith, 1676). P. van Limborch, *Theologia christiana* (Ámsterdam: Arnhold, 1735), VII; I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. T. M. Greene y H. H. Hudson (Nueva York: Harper & Brothers, 1934), 92 y ss., 109 y ss.

29. F. Kattenbusch, *Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1909).

30. Ver K. P. Pobedonozzew, *Streitfragen der Gegenwart* (Berlín: Deubner, 1897).

31. Nota del ed.: para una actualización importante de los comentarios de Bavinck aquí, es necesario consultar el "Decreto sobre ecumenismo" (*Unitatis redintegratio*) del II Concilio Vaticano, 21 de noviembre de 1964, así como la encíclica del papa Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995).

32. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880), III, 303.

33. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §115.
34. C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T&T Clark, 1849), 186-88; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 1090 y ss.; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §191.
35. August Johannes Dorner, *Kirche und Reich Gottes* (Gotha: F. A. Perthes, 1883); Alfred Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche* (Gotha: F. A. Perthes, 1876).
36. Ferdinand Julius Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, 2ª ed. (Erlanger: T. Bläsing, 1862), 67; H. Bavinck, *De theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 66 ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §129.
37. H. Faber, *Das Christenthum der Zukunft* (Zürich: Schulthess, 1904).
38. J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. ἐκκλησια; J. Köstlin, "Kirche", en PRE3, X, 316. Algunos académicos todavía discuten esta derivación y consideran que el origen está en el circo (Ibíd., 317). Además, según E. Glaser (*Woher kommt das Wort "Kirche"?* [Múnich: H. Lukaschik, 1901]), la palabra se deriva de la raíz *krk* o *krkh* (del siríaco *karkha* = un lugar concreto) de modo que el término se refiere al edificio de la iglesia como una fortaleza o castillo de Dios.
39. Nota del ed.: este párrafo es una adaptación muy condensada de más de una página de texto en el holandés original, donde Bavinck ofrece un análisis detallado de las complicaciones que hay para traducir ἐκκλησια al holandés. Su principal preocupación estriba en recordar a sus lectores holandeses que no olviden que, aunque el término *kerk* incluye el edificio, la institución y la dimensión civil/social de la comunión de los creyentes cristianos en un tiempo y un lugar específicos, la Iglesia es primero y antes que nada el cuerpo de Cristo, la comunión del Espíritu Santo, la comunión de los santos, de aquellos que han sido llamados.
40. F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 3, 203; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 375; Julius Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 584.
41. Juan Calvino, *Institutes*, IV.i.3.
42. Catecismo de Heidelberg, A. 55.
43. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 499-506 (##412-13); W. Ames, *The Marrow of Theology*, trad. J. D. Eusden (1968; reimpr., Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 31-32 (págs. 175-81); A. Neander, *History of the Planting and Training of the Christian Church by the Apostles*, 2 vols. (Londres: Bell & Daly, 1864); Cremer, "Geistesgaben", en PRE3, VI, 460.
44. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 461-63 (#265); III, 470-75 (##407-8).
45. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 279-81 (#486).
46. Catecismo Romano, I, 10, pregs. 6-7.

47. *De intimis non judicat ecclesia* (F. L. Rutgers, *Die kerkrecht* [Ámsterdam: Wormser, 1894], art. 61).

48. R. Belarmino, “De eccl. Mil.”, en *Controversiis*, III, 10-12; IV, c. 4-18.

49. H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. por Roy J. Deferrari (Londres y St. Louis: Herder, 1955), #1794.

50. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 510-12 (#133), 578-82 (#150).

51. Nota del ed.: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #430.

52. Nota del ed.: Ibíd., #787.

53. Nota del ed.: Ibíd., #1647; la referencia es a la alocución “Singulari quadem”, diciembre 9 de 1854.

54. Nota del ed.: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #1068.

55. J. Calvino, *Institutes*, IV.xii.1

56. Confesión Belga, art. 29.

57. Juan Calvino, *Institutes*, IV.ii.11. Nota del ed.: aquí Bavinck se refiere a un pasaje en “Réplica a Sadoletto”, de Calvino: “Pero, ¡qué arrogancia!, dirás, ¡decir que la Iglesia solo está contigo y negarla al resto del mundo! Ciertamente, Sadoletto, no negamos que aquellos sobre los que tenéis gobierno son Iglesias de Cristo” (Juan Calvino y Jacopo Sadoletto, *A Reformation Debate*, ed. J. C. Olin [Nueva York: Harper & Row, 1966; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1976], 75).

58. Juan Calvino, *Institutes*, IV.i.12-20; ídem, *Commentary*, de Mt. 13:40-41; ídem, *Commentary*, de 2 Ts. 3:6.

59. Gisbert Voetius, *Politicae ecclesiasticae*, 3 vols. (Ámsterdam: Joannis a Waesberge, 1663-76), IV, 488; W. à Brakel, *The Christian’s Reasonable Service*, trad. B. Elshout, 4 vols. (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1992-95), II, cap. 25.

60. A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, 532; Johann Heinrich Alsted, *Theologica didactica, exhibens locos communes theologicos method scholastic* (Hanau: C. Eifrid, 1618), 601 y ss.; A. Walaeus, en H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6ª ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 40, 37; Samuel Maresius, *Systema theologicum* (Groningen: Aemilium Spinnaker, 1673), XVI, 20; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6ª ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761-86), IX, 79.

61. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 612-13 (#158).

62. Confesión Belga, art. 29.

63. J. H. Gunning, *De eenheid der kerk* (Nijmegen: Ten Hoet, 1896); ídem, *Hooger dan de kerk!* (Nijmegen: Ten Hoet, 1897); ídem, *Rekenschap* (Nijmegen: Ten Hoet, 1898).

64. En Inglaterra, Escocia, Estados Unidos y Australia existe un impulso poderoso hacia la unidad. La Conferencia Misionera de Edimburgo enfatizó intensamente la unidad, y muchos luchan por ella para conseguir lo que el director Forsyth llama “los Estados Unidos de la Iglesia”. En Alemania, sede de la discrepancia confesional, se escuchan ruegos reiterados por la paz confesional, p.e., L. K. Goetz, *Ein Wort zum konfessionellen Frieden* (Bonn: Carl

Georgi, 1906); P. Tschackert, *Modus vivendi* (Múnich: Beck, 1908); R. Schmölder, *Zum Frieden unter den Konfessionen* (Bonn, 1910), 168.

65. W. E. Gladstone, "The Place of Heresy and Schism in the Modern Christian Church", *Nineteenth Century* 36 (agosto de 1894): 157-94; P. Hinschius, "Häresie", en *PRE3*, VII, 319-21; E. Sehling, "Schisma", en *PRE3*, XVII, 575-80. Al respecto de la multiformidad de la Iglesia, ver A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology* (Nueva York: C. Scribner's Sons, 1898), 658 y ss.; Th. F. Bendsdorp, *Pluriformiteit: Een fundamentele misvatting van Dr. A. Kuyper of een hopeloos pleidooi* (Ámsterdam: G. Borg, 1901).

66. Catecismo Romano, I, art. 10, preg. 13; nota del ed.: Bavinck cita erróneamente la preg. 12; la edición posterior a Vaticano II titulada *El Catecismo Romano*, trad. Robert I. Bradley, SJ, y Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), elimina la enumeración de la introducción, de modo que el cap. 1 da comienzo al primer artículo del credo. En esta anotación, la referencia correcta sería II, cap. 9, preg. 15.

67. Nota del ed.: aquí Bavinck cita, sin atribución, el Catecismo de Heidelberg, Día del Señor 44, P&R 114.

68. Confesión Belga, art. 27; *Apology of the Augsburg Confession*, arts. 7-8.

69. H. Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220-51.

70. H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #1832-40.

71. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 475-82 (#409).

72. J. Calvino, *Institutes*, IV.i.4.

73. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §115.

74. El modo en que habla Jesús de su Iglesia (Mt. 16:18; 18:17) ya en principio incluye su organización. Cf. P. A. E. Sillevius Smitt, *De organisatie van de Christelijke kerk in den apostolischen tijd* (Róterdam: T. de Vries, 1910), 36.

75. No es imposible que el término "apóstoles" ya hubiera estado de moda entre los judíos para hablar de aquellos hombres enviados por el Sanedrín para realizar determinadas tareas al respecto de las costumbres judías fuera de Judá. Ver A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trad. J. Moffatt (Nueva York: Harper, 1908), I, 458 y ss.; W. Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vols. (Berlin: G. J. Göschen, 1907), II, 43. Sobre los evangelistas, ver Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. εὐαγγελιον; V. H. Stanton, "Gospels", en *DB*, II, 234-49; N. J. D. White, "Gospels", en *DC*, I, 663-71.

76. Sobre los evangelistas, ver Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. εὐαγγελιον; V. H. Stanton, "Gospels", en *DB*, II, 234-49; N. J. D. White, "Gospels", en *DC*, I, 663-71.

77. Güder, "Prophezei", en *PRE3*, XVI, 108-10.

78. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 397-402 (#108); A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, I, 458 y ss.; W. Patrick, "Apostles", en *DC*, I, 101 y ss.

79. 1 Clem. 1:3; 3:3; 21:6; 47:6; 57:1; 63:3-4; Herm. Vis. 2.4; 3.1.

80. *Did.* 15; *1 Clem.* 44; *Pol. Phil.* 11 (ANF, I, 135–46); cf. *Ign. Phld.* 10 (ANF, I, 113–17); *Apostolic Constitutions* VIII, 4.

81. *Did.* 15.

82. *Ign. Smyrn.* 8.

83. *Did.* 15.

84. *Herm. Vis.* 3.5; 2.4.

85. *1 Clem.* 42, 44, 47.

86. *Ign. Eph.* 6; *Ign. Magn.* 2, 7; *Ign., Trall.* 2–3; *Ign. Smyrn.* 8.

87. Cf. la posición de honor que ocupaba Jacobo, el hermano del Señor, en la Iglesia de Jerusalén (*Hch.* 12:17; 15:13; 21:18; *Gá.* 1:19; 2:9).

88. H. Cremer, *Biblical-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. D. W. Simon y W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark; Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1895), s.v. *κληρος*; A. von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan et al., ed. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896–99), II, 87–88; W. Caspari, “Geistliche”, en *PRE3*, VI, 463; H. Achelis, “Laien”, en *PRE3*, XI, 218.

89. R. H. Hofmann, *Symboliek of stelselmatige uiteenzetting van het onderscheidene Christelijke kerkgenootschappen en voornaamste sekten* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1861), §§44, 55, 62 y ss.

90. Ireneo escribió que cada iglesia y todos los creyentes deberían coincidir con la Iglesia de Roma “debido a su autoridad preeminente”, dado que en la tradición apostólica se ha mantenido pura (Ireneo, *Against Heresies*, III, 3).

91. Cipriano, *Epistles*, 43.5; 49.2; 55.24; 72.3; 73.26.

92. A. von Harnack, *History of Dogma*, II, 105.

93. J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), II, 325 y ss.

94. *Ibíd.*, II, 357 y ss

95. H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, ##1822–40.

96. Catecismo Romano, II, cap. 6, preg. 13. Nota del ed.: esta enumeración es posterior a la edición post-Vaticano II; trad. R. I. Bradley, SJ, y E. Kevane.

97. Cf. la doctrina de Lutero sobre el sacerdocio universal de todos los creyentes, en J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 361, 371; II, 538 y ss.; Juan Calvino, *Institutes*, IV.iv.9; IV.xii.1; *ídem*, *Commentary*, de 1 P. 5:3; W. Caspari, “Geistliche”, en *PRE3*, VI, 463.

98. E. Sehling, “Episkopalsystem in der evangelischer Kirche”, en *PRE3*, V, 425; Calvino no ponía ninguna objeción a esta práctica (Juan Calvino, *Institutes*, IV.iii.8; IV.iv.2 y ss.; IV.v.1 y ss.).

99. Joseph Wilhelm y Thomas Bartholomew Scannell, *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's “Dogmatik”*, 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nueva York: Benziger Brothers, 1909), II, 313 y ss.

100. Ireneo, *Against Heresies*, I, 27, 1; III, 1, 1.

101. Tertuliano, *On Modesty*, 21; Cipriano, *Epistles*, 55.8; 59.14; 71.3; 75.17; Eusebius, *Ecclesiastical History*, III, 2; III, 4, 9; II, 14, 6.

102. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 291–96 (#489).
103. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 475–82 (#409).
104. Primera Confesión Helvética, art. 18; Segunda Confesión Helvética, art. 17; Confesión Gala, art. 30; Confesión Belga, art. 31; Confesión Escocesa, art. 16; Confesión de Westminster, arts. 25, 30; J. Calvino, *Institutes*, II.xv.3–5.
105. W. Ames, *Marrow of Theology*, I, 35, 6; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVIII, pregs. 24, 7, 8, 19, 26.
106. Samuel Maresius, *Systema theologicum* (Groningen: Aemilium Spinneker, 1673), XVI, 70.
107. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 345–46 (#499).
108. E. C. Achelis, “Presbyter in der alten Kirche”, en *PRE3*, XVI, 5–9; E. F. K. Müller, “Presbyter, Presbyterialverfassung seit der Reformation”, en *PRE3*, XVI, 9–16.
109. J. Calvino, *Institutes*, IV.xi.1; J. à Lasco, *Opera tam edita quam inedita*, ed. Abraham Kuyper, 2 vols. (Ámsterdam: F. Muller, 1866), II, 45.
110. Sínodo de Wezel (1568), I, 9–10; Asamblea de Westminster (1648), “Forma de gobierno”, cap. 1, art. 6: “Que aunque el carácter, las cualificaciones y la autoridad de los oficiales eclesiales se estipulan en las Sagradas Escrituras, así como el método correcto para su investidura e institución, la elección de las personas que ejercerán tal autoridad, en cualquier sociedad concreta, se halla en esa sociedad” (Constitución de la Iglesia Presbiteriana en Estados Unidos de América [Philadelphia: Office of General Assembly, 1955], 240).
111. Ph. J. Hoedemaker, “Kerk en staat in Israël”, *Troffel en Zwaard* 1 (1898): 208–37.
112. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 2ª ed. (Leipzig: A. Deichert, 1905), 544 y ss.
113. “Si alguien afirma que no hay... sacerdocio o... ningún poder de consagración y de ofrenda del cuerpo y de la sangre verdaderos del Señor, y de perdonar y retener pecados, sino solo un oficio y un nudo ministerio de predicación del evangelio; o que aquellos que no predicán no son en absoluto sacerdotes, sea anatema” (Concilio de Trento, ses. 23, “Cánones sobre el sacramento del orden”, canon 1, en H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #961).
114. Concilio Vaticano I, IV, c. 3–4, en H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, ##1826–40.
115. Concilio Vaticano I, ses. IV, c. 4.
116. Gerardus Martinus Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, 3 vols. en 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875–79), I, 657; K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 6ª ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1894), 254.
117. R. Belarmino, “De rom. pontif”, en *Controversiis*, en el prefacio.
118. Veuillot, según K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, 187.

119. A. von Harnack, *History of Dogma*, VII, 116-17.

120. Matthias Joseph Scheeben y Leonhard Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (1874-98; reimpr., Freiburg i.B.: Herder, 1933), IV, 427.

121. Nota del ed.: es evidente que la cita en este caso es de Lutero, aunque Bavinck cita solo literatura secundaria. [Citado en] R. Sohm, *Kirchenrecht*, 2 vols. (Leipzig y Munich: Duncker & Humblot, 1892-1923), 464, 488; Cf. también J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 521 y ss., 541 y ss.; P. Drews, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1908); K. Müller, *Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1910).

122. Lutero, según R. Sohm, *Kirchenrecht*, 464, 468.

123. Juan Calvino, *Institutes*, IV.i-xi.

124. Como Zwinglio, según E. Zeller, *Das theologische System Zwingli's* (Tübingen: L. F. Fues, 1853), 153; cf. P. Biesterveld, *Het huisbezoek* (Kampen: Bos, 1900).

125. J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 526 y ss., 533 y ss.; las Confesiones Luteranas en Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-Lutheroischen Kirche*, 75, 152, 165, 288, 329, 342. Nota del ed.: estas referencias específicas son a los siguientes documentos luteranos: *Apology of the Augsburg Confession*, "Preface" (Kolb y Wengert, 110); ibíd., arts. 7-8 (Kolb y Wengert, 174 y ss.); ibíd., art. 11, párr. 60-62 (Kolb y Wengert, 290-91); *Treatise on the Power and Primacy of the Pope*, párr. 7-11, 70-73 (Kolb y Wengert, 331, 341-42).

126. Nota del ed.: la expresión de Bavinck dice simplemente "consistorios mixtos" (*gemengde consistoriën*); partiendo del contexto, parece que se refiere a una "mezcla" de autoridades eclesiásticas y civiles.

127. J. Calvino, *Institutes*, IV.xii; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 6; H. Bavinck, *Synopsis purioris theologiae*, disp. 48; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, pr. 32; S. Confesión Gala, art. 27; Confesión Belga, art. 29; Catecismo de Heidelberg, P&R 83-85; Confesión Helvética, II, 18.

128. Cf. H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 2 vols. (Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840), 9, 32, 54, 55, 82, 98, 114, 122, 326, 355, 387, 534, 610, 765, 810. Nota del ed.: estas referencias concretas son a los siguientes documentos reformados: U. Zwinglio, *The Sixty-seven Articles* (##29-41); 11^a artículo sobre el magistrado; ídem, *Exposition of the Christian Faith*, art. 87, "Magistratus"; Primera Confesión de Basilea (1534), art. 8; ibíd., art. 8, disp. 221; Segunda Confesión Helvética, cap. XXX; Catecismo de Ginebra, art. 21; Confesión Gala, art. 24; Primera Confesión Escocesa, art. 24; Confesión Belga, art. 36; 39 artículos de la Iglesia de Inglaterra, art. 36 (art. 37); Confesión Tetrapolitana (Confesión de Estrasburgo, 1530), art. 23; Confesión de Bohemia (1535), art. 16; J. Calvino, *Institutes*, IV.xx.

129. G. Voecio, *Pol. eccl.*, IV, 783.

130. Cf. *Formulier om te bevestigen de dienaren des Goddelicken Woorts* (Ámsterdam y Haarlem: J. Brandt y Johannes Enschede, 1870). Nota del ed.: ET: *Form of Ordination of the Ministers of God's Word*, en *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church*, 2 vols. en 1 (Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914), II, 70-72.

131. J. Calvino, *Institutes*, III.i.13.

132. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 147-49 (#462).

133. Sobre el oficio del presbítero: J. Calvino, *Institutes*, IV.i.22; A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdherd*, 2ª ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), III, 524; P. Biesterveld, *Het huisbezoek*.

134. Nota del ed.: las frases que siguen, que son un resumen de once puntos sustanciales en el texto completo de la *Dogmática reformada*, son notables porque aquí Bavinck va más allá de la exposición dogmática al hacer recomendaciones programáticas definidas para el ministerio de la Iglesia.

135. R. Sohm, *Kirchenrecht*, 247-344; A. Hauck, "Synoden", en *PRE3*, XIX, 262 y ss.; A von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, II, 172; O. Berzl, *Ursprung, Aufgabe, und Wesen der christlichen Synoden* (Würzburg: Stadenraus, 1908). Nota del ed.: Bavinck cita erróneamente al autor de esta última obra diciendo que es G. Osten.

136. R. Belarmino, "De conciliis et ecclesia lib.", en *Controversiis*, libros I y II.

137. J. K. Mörikofer, *Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen*, 2 vols. (Leipzig: Hirzel, 1867-69), II, 118 y ss.

138. F. W. Kampschulte y W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869-99), I, 408.

139. G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial und Synodalverfassung seit der Reformation* (Leiden: Noothoven van Goor, 1854), 69.

140. *Ibíd.*, 81; cf. para Escocia, 97; H. E. von Hoffmann, *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19* (Leipzig: Hirschfeld, 1902).

22. LOS MEDIOS DE GRACIA DEL ESPÍRITU

LOS MEDIOS DE GRACIA

[519] Toda salvación y bendición llegan hasta el mundo caído por medio del carácter de gracia de Dios.¹ Objetivamente, esta gracia, con todos sus beneficios, apareció en Cristo, quien los adquirió y los distribuye por la vía del pacto. La comunión de aquellos que han recibido a Cristo con todos sus beneficios se llama “la Iglesia” o “la comunidad cristiana”. ¿Cómo transmite Cristo sus beneficios a su pueblo, a la Iglesia? ¿Usa medios? Los místicos lo niegan. Siendo dualistas, no pueden concebir la gracia como dependiente de signos y actos externos o vinculada a ellos, y consideran que lo que obra la gracia en los humanos es solo Dios, o el Cristo en nosotros, el Espíritu o la palabra o la luz interior. La Palabra y el sacramento no pueden hacer más que señalar a la gracia interna o representarla. La Palabra escrita solo expresa, y los sacramentos solo muestran visiblemente lo que ya existe internamente en nuestros corazones. Aquí el misticismo se une al racionalismo de los socinianos² y de los remonstrantes,³ que ven en los sacramentos solo preceptos ceremoniales, signos memoriales y actos de confesión. Por el contrario, Roma insiste en que los medios son esenciales y están vinculados con el poder sacramental del sacerdocio institucional de la Iglesia. El romanismo concibe la gracia como algo absolutamente vinculado con los medios. Después de todo, según Roma, la Iglesia visible sustentada por el Espíritu es el medio actual, auténtico y perfecto de la gracia, el

sacramento por excelencia. La Iglesia es Cristo en la Tierra, especialmente por su oficio sacerdotal, y transmite la plenitud de su gracia y su verdad, que sirven sobre todo para elevar a los humanos del orden natural al sobrenatural. Es una gracia elevadora, un poder físico sobrenatural que en el sacramento se infunde *ex opere operato*⁴ en “el hombre natural” mediante el sacerdote.⁵ Aparte de Cristo, aparte de la Iglesia, aparte del sacerdote y aparte del sacramento, por lo tanto, no hay salvación. La proclamación es solo preparatoria y pedagógica, y sirve para despertar la fe, es decir, el asentimiento; incluso la creencia es solo una de las siete preparaciones de la gracia,⁶ y la disciplina mantenida en la Iglesia sirve solo para fomentar la obediencia a la ley moral. El sacramento administrado por el sacerdote es el verdadero medio de la gracia.

La Reforma adoptó una postura a medio camino entre esta infravaloración mística y la sobrevaloración mágica de los medios de la gracia. Según los reformadores, Cristo es el Salvador completo, el único mediador entre Dios y la humanidad, y la Iglesia es antes que nada la comunión de los santos, pero Cristo también instituyó un cuerpo oficial de ministros (no sacerdotes!) para proclamar la Palabra de Dios. También se modificó la concepción romana medieval de la gracia como un poder sacerdotal, pasando a ser un poder espiritual de la Palabra. El medio de gracia era la Escritura, no la Iglesia. El sacramento se subordinó a la Palabra, y carecía de significado y de poder fuera de ella. Así, también cambió la relación entre la Escritura y la Iglesia;⁷ en lugar de pensar en la Iglesia como anterior a la Escritura, la Reforma volvió a situar a la Iglesia sobre el fundamento de la Escritura, a la que elevó a un lugar muy por encima de la Iglesia. La Escritura, la Palabra de Dios, y no la Iglesia, se convirtió en el medio de la gracia por excelencia. Además, la Palabra se puso en manos de todo el mundo, considerándola sencilla para todo el que la

estudiase con el deseo de salvarse, y también poderosa y llena de gracia no solo en la proclamación pública, sino también cuando se estudiaba y se leía en el hogar. Así los cristianos, que aceptaban esa Palabra con un corazón de fe, se liberaron del sacerdotalismo.

No obstante, en contraposición al misticismo, que negaba la necesidad de los medios de gracia en la Palabra y en los sacramentos, la Reforma entendió que estos eran los medios ordinarios por los que Dios impartía gracia. La Iglesia es la madre de los creyentes, y los oficios están instituidos para la administración de la Palabra y de los sacramentos. La gracia consiste primariamente en ser restaurados al favor de Dios, en el perdón de los pecados, en la renovación espiritual conforme a su imagen. Los medios de la gracia nunca deben desvincularse de la persona y de la obra de Cristo, quien sigue ejerciendo su oficio profético, sacerdotal y real, ni de la Iglesia que él instituyó en la Tierra ni de aquellos oficiantes a quienes confía sus señales de Palabra y de sacramento. Por supuesto, Dios está por encima de todo lo demás, soberano, y cuando los reformados se enfrentaron a cuestiones pastorales como la consolación de padres creyentes cuyos hijos, nacidos dentro del pacto, habían muerto en la más tierna infancia, admitieron que Dios también podía regenerar y salvar a las personas sin la Palabra y el sacramento, es decir, solo por el Espíritu Santo.⁸ A pesar de ello, expusieron estos casos como excepciones, y mantuvieron como norma que para quienes alcanzasen la edad adulta, la Palabra y los sacramentos eran los medios ordinarios por los que Dios daba su Espíritu e impartía su gracia. Nada de esto debería llevarnos a especular sobre la regeneración, no sea que olvidemos fiarnos del beneplácito divino, que no distribuye la salvación de ninguna otra manera que en y por Cristo. Dios vincula libremente la erogación de su gracia a la Iglesia de Cristo que es la

comuni3n, y por lo tanto tambi3n la madre, de los creyentes. Dios establece su pacto con los padres y, en ellos, con sus hijos. Distribuye sus beneficios mediante el pacto. La Iglesia existe en la Tierra para ser el 3rculo santo dentro del que Cristo imparte todos sus beneficios, tambi3n el de la regeneraci3n, y para capacitarla para ser eso la provey3 del Esp3ritu Santo, derram3 en ella una amplia variedad de dones, instituy3 en ella los oficios eclesiales y le confi3 la administraci3n de la Palabra y de los sacramentos. Todo esto se incluye en la expresi3n “medios de la gracia”, que se puede ampliar para incluir todas las cosas que necesitamos por nuestra parte para disfrutar, por primera vez o continuamente, de los beneficios del pacto, como la fe, la conversi3n, la lucha contra el pecado y la oraci3n,⁹ aunque aqu3 hemos de tener cuidado con este uso. En t3rminos estrictos, solo la Palabra y los sacramentos se pueden considerar medios de la gracia, es decir, actos y se3ales externos, perceptibles por los humanos, que Cristo ha dado a su Iglesia y con los que ha relacionado la transmisi3n de su gracia. Estos medios no pueden separarse, ni por un instante, de la persona y de la obra de Cristo, ni tampoco de la Iglesia como organismo y como instituci3n.

LA PROCLAMACI3N DE LA PALABRA

[520] El medio de gracia m3s importante es la Palabra de Dios. Dado que la Palabra contiene tanto la ley como el evangelio, el pacto de las obras y el pacto de la gracia, tiene una importancia universal incluso m3s all3 de su proclamaci3n p3blica en la Iglesia como medio de gracia. Dentro de una sociedad cristiana, la Palabra de Dios llega a las personas de muchas maneras, bajo todo tipo de formas, desde todas direcciones, y llega a ellas desde su m3s tierna infancia. Ciertamente, en el llamado interno Dios introduce frecuentemente esta Palabra (incluso antes de que haya

despertado la conciencia) en los corazones de los niños, con objeto de regenerarlos y santificarlos, de igual modo que en el corazón de todo individuo desde su más temprana existencia, Dios inscribe la obra de la ley, plantando en él o ella la semilla de la religión. Por este motivo, debemos distinguir entre la “Palabra de Dios” y la Escritura. La “Palabra de Dios” no viene solo bajo la forma de la Escritura y su proclamación pública; también viene a nosotros indirectamente, secundariamente, habiendo sido absorbida desde la Escritura para formar parte de la consciencia de la Iglesia o de una sociedad de personas. Por encima de todo, no es un mero sonido, sino también un poder y el cumplimiento de la voluntad de Dios (Is. 55:11). Por su Palabra, Dios crea y sustenta el mundo (Gn. 1:3; Sal. 33:6; 148:5; Is. 48:13; Ro. 4:17; 2 Co. 4:6; He. 1:3; 11:3), y Jesús calmó el mar (Mr. 4:39), sanó a enfermos (Mt. 8:16), echó demonios (9:6) y resucitó a muertos (Lc. 7:14; 8:54; Jn. 5:25, 28; 11:43, etc.). Por su Palabra también opera en las áreas de la moral y de la espiritualidad.

Dios usa su Palabra para dar a conocer su voluntad en las áreas de la moral y de la espiritualidad, y debe diferenciarse como ley y evangelio. Cuando Jesús trajo el evangelio del perdón y de la salvación a los publicanos y a los pecadores, los pobres y los encarcelados (Mt. 5:1 y ss.; 11:5, 28-30; Lc. 4:18-19; 19:10, etc.), chocó automáticamente con el concepto farisaico y nomista de la religión, que prevalecía en su época. Aun así, aunque rechazó las ordenanzas humanas de maestros de la ley del pasado (Mt. 5:21 y ss.; 15:9), y tenía un concepto distinto del homicidio (5:21-22), el adulterio (5:27-28), los juramentos (5:33-37), el ayuno (6:16-18), el divorcio (19:9) y el día de reposo (Mr. 2:27-28), defiende toda la ley, incluyendo sus elementos ceremoniales (Mt. 5:23-24; 17:24-27; 23:2-3, 23; Mr. 1:44; 11:16). También la explica en su sentido espiritual (Mt. 5-7), enfatiza su contenido ético,

considera que se condensa en el amor por Dios y por el prójimo (7:12; 9:13; 12:7; Mr. 7:15; 12:28-34), y desea una justicia diferente a la de los fariseos y más abundante que la de ellos (Mt. 5:20). Vino a cumplir la ley y los profetas, y no la deroga (5:17). Aunque el vino nuevo del reino exige odres también nuevos (9:17), y los días del templo, el pueblo y la ley ya están contados (Mr. 13:2), la agenda de Jesús no es un derrocamiento revolucionario del antiguo pacto, sino la reforma y la renovación que nacen de forma natural de su cumplimiento completo.¹⁰ Por eso la Iglesia primitiva de Jerusalén seguía apegada al templo y a la ley (Hch. 2:46; 3:1; 10:14; 21:26; 22:12).

Con la conversión de los gentiles, surgió la pregunta sobre el significado de la ley mosaica. Pablo fue el primero en comprender plenamente que en la muerte de Cristo se había cancelado el código escrito de la ley (Col. 2:14). Por “ley” (*νομος, nomos*), Pablo siempre entiende (a menos que una estipulación ulterior indique otra cosa, como p. ej., Ro. 3:27; Gá. 6:2) la ley mosaica, toda la Torá, incluyendo los mandamientos ceremoniales (Ro. 9:4; Gá. 2:12; 4:10; 5:3; Fil. 3:5-6). Aun así, Pablo considera esa ley como la revelación de la voluntad de Dios, un requisito y una demanda ético/religiosa, como la regulación que Dios desea de la revelación entre él y los seres humanos. Aunque no puede (como afirmaban los fariseos) producir justicia, sino que la carne la vuelve impotente (Ro. 8:3), sirvió durante un tiempo como pedagogía (Ro. 5:20; Gá. 3:19, 24; 4:2-3), aumenta las transgresiones (Ro. 5:20; Gá. 3:19), produce ira, una maldición y la muerte (Ro. 4:15; 2 Co. 3:6; Gá. 3:10); a pesar de todo esto, Dios la ha dado como algo santo y bueno (Ro. 2:18; 7:22, 25; 9:4; 2 Co. 3:3, 7). En Cristo, la ley ha alcanzado su meta [*τελος, telos*] (Ro. 10:4), y los creyentes están libres de la ley (Gá. 4:26 - 5:1), librados de la maldición de la ley (3:13; 4:5) y han recibido el espíritu de adopción, el espíritu de libertad (Ro. 8:15; 2

Co. 3:16-17; Gá. 5:18). Sin embargo, esta libertad de la fe no abroga la ley, sino que la confirma (Ro. 3:31); su requisito justo se cumple precisamente en las vidas de aquellos que caminan conforme al Espíritu (8:4), cuando los creyentes renovados por el Espíritu se deleitan en la ley de Dios en su ser interior e intentan descubrir cuál es la santa voluntad de Dios (Ro. 7:22; 12:2; Ef. 5:10; Fil. 1:10).

[521] La Palabra se divide en ley y evangelio. El antinomianismo, en sus diversas formas (gnosticismo, maniqueísmo, anabaptismo, etc.), exacerba la antítesis entre ley y evangelio, mientras que el nomismo, en todas sus variedades (pelagianismo, semipelagianismo, romanismo, socinianismo, racionalismo y demás) debilita o erradica la antítesis. Roma equiparaba el antiguo y el nuevo pacto con la ley y el evangelio respectivamente (no solo Moisés, Cristo también es un legislador), y negaba la presencia del evangelio en el Antiguo Testamento y la de la ley en el Nuevo, pero al aceptar sus leyes y sus amenazas convertía el evangelio en una nueva ley, borrando así la antítesis paulina de ley y evangelio. Se admitía que la ley y el evangelio no difieren en el sentido de que el primero solo exige y la segunda solo promete, porque ambos contienen mandamientos, amenazas y promesas; misterios, promesas y preceptos; cosas que creer, cosas que esperar y cosas que hacer. Además, en todas estas cosas el evangelio del Nuevo Testamento, la nueva ley, sobrepasa con creces la ley del Antiguo, la antigua ley. La ley es el evangelio incompleto; el evangelio es la ley completa. El evangelio se contuvo en la ley como un árbol en una semilla, un grano en una espiga de trigo.¹¹

Ahora bien, esta distinción entre “ley” y “evangelio” puede respaldarse en su mayor parte, pero no del todo. La Reforma defendía la unidad del pacto de la gracia en sus dos dispensaciones, mientras al mismo tiempo contrastaba radicalmente ley y evangelio. Mientras que, por un lado, los

reformadores se aferraron a la unidad del pacto de la gracia en sus dos dispensaciones contra los anabaptistas, por otro también percibieron el contraste radical entre ley y evangelio como revelación esencialmente diferente de la voluntad divina, y por lo tanto restauraron el carácter peculiar de la religión cristiana como una religión de gracia. Hubo una promesa dada a Abraham (Gá. 3:17, 21), que el evangelio fue predicado en el antiguo pacto (Gá. 3:8), y la justicia se obtuvo de y por la fe (Ro. 4:11-12; 11:32; Gá. 3:6-7). La ley y el evangelio no se cancelan mutuamente, la distinción ley/evangelio no es idéntica a la que existe entre el antiguo y el nuevo pacto; hay ley y evangelio en *ambos* pactos. La ley también es la voluntad de Dios (Ro. 2:18, 20), santa, sabia, buena y espiritual (7:12, 14; 12:10), que da vida a quienes la guardan (2:13; 3:2); es el pecado el que la indujo a estimular la codicia, aumentar el pecado, despertar ira, matar, maldecir y condenar (Ro. 3:20; 4:15; 5:20; 7:5, 8-9, 13; 2 Co. 3:6 y ss.; Gá. 3:10, 13, 19). Frente a ella se alza el evangelio de Cristo, el εὐαγγέλιον, que solo contiene el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento (Mr. 1:15; Hch. 13:32; Ef. 3:6), nos llega de Dios (Ro. 1:1-2; 2 Co. 11:7) y tiene a Cristo como su contenido (Ro. 1:3; Ef. 3:6); y no transmite otra cosa que gracia (Hch. 20:24), reconciliación (2 Co. 5:18), perdón (Ro. 4:3-8), justicia (Ro. 3:21-22), paz (Ef. 6:15), libertad (Gá. 5:13), vida (Ro. 1:17; Fil. 2:16), etc. En estos pasajes, la ley y el evangelio se contrastan como demanda y don, mandato y promesa, pecado y gracia, enfermedad y cura, muerte y vida. La ley procede de la santidad de Dios, se conoce por medio de la naturaleza, interpela a todas las personas, exige una justicia perfecta, da vida eterna por las obras, y condena. Por el contrario, el evangelio dimana de la gracia de Dios, se conoce solo mediante una revelación especial, se dirige solo a quienes escuchan, concede justicia perfecta, produce buenas obras en fe y absuelve.

Estos conceptos de la ley y del evangelio dan pie a la pregunta de si la predicación de la fe y el arrepentimiento, que después de todo parecía una condición y una demanda, realmente pertenecían al evangelio y ya no deberían considerarse ley. De hecho, en el sentido estricto, en el evangelio no hay demandas y condiciones, sino solo promesas y regalos. La fe y el arrepentimiento son beneficios del pacto de la gracia tanto como lo es la justificación. Pero, concretamente, el evangelio está siempre unido a la ley y, por consiguiente, a lo largo de toda la Escritura, se halla entrelazado con la ley. El evangelio siempre presupone la ley, porque viene a unos seres humanos que son creados a imagen de Dios, que están ante Dios como criaturas racionales y conocen su ley mediante el testimonio externo y el llamado interno de su conciencia. Dios no está ausente de las personas hasta que el evangelio llega a ellas; el llamado del evangelio no es el primer llamamiento que hace Dios. Toda persona no está obligada antes que nada por el evangelio, sino por la naturaleza, la ley, a creer a Dios, y por implicación a aceptar el evangelio con el que nos habla a los humanos. La forma exigente y convocadora que adopta el evangelio se deriva de la ley. Por consiguiente, la fe y el arrepentimiento se exigen a las personas en nombre de la ley divina, en virtud de su relación con Dios como portadores de su imagen, y esta exigencia no va dirigida solo a los elegidos y a los regenerados, sino a todos los humanos sin distinción. A pesar de esto, la fe y el arrepentimiento son siempre componentes del evangelio, no de la ley. El evangelio, por lo tanto, siempre presupone la ley y difiere de ella especialmente en su contenido. Porque mientras la ley exige fe en Dios en general, no demanda la fe especial que se enfoca en Cristo, y mientras que la ley puede producir penitencia (*μεταμελεια*, *metameleia*), no puede producir conversión (*μετανοια*, *metanoia*), que es más bien el fruto de

la fe. Por eso, podemos hablar de una ley de la fe, de un mandamiento de la fe, de la obediencia de la fe (Ro. 1:5; 3:27; 1 Jn. 3:23), de ser desobedientes al evangelio y juzgados conforme a él (Ro. 2:16; 10:16, etc.). La ley y el evangelio ordenan y también prometen; la diferencia es que la ley demanda que los humanos alcancen su propia justicia, mientras que el evangelio los invita a renunciar a toda autojustificación y a aceptar la justicia de Cristo, e incluso, con ese fin, ofrece el don de la fe.

Sin embargo, sobre este punto los reformados tenían una idea distinta a la de los luteranos. Los luteranos, casi exclusivamente, prestan atención a la función acusadora y condenatoria de la ley, y por lo tanto no conocen mayor bendición que verse libres de ella. La ley solo es necesaria a causa del pecado. Los luteranos hablan de un uso triple de la ley, no solo de un uso político, es decir, civil, con el propósito de limitar el pecado, y de un uso pedagógico, para despertar el conocimiento del pecado, sino también de un uso didáctico de la ley, para ser una regla de vida para los creyentes. Sin embargo, este último uso es solo necesario dado que, y en tanto en cuanto, los creyentes siguen siendo pecadores, y deben estar contenidos por la ley y guiados a un conocimiento continuo del pecado. Por sí sola, cuando entran en escena la fe y la gracia, la ley expira y pierde todo su sentido. Debido al pecado, la ley y el evangelio siguen formando parte de la experiencia cristiana desde el momento de la conversión hasta la muerte. Según los reformados, dado que la ley es una expresión del ser de Dios, los humanos están sujetos por naturaleza a ella. La ley es eterna; fue grabada en el corazón de Adán y vuelve a grabarse en el corazón del creyente por medio del Espíritu Santo; en el cielo, todos los creyentes vivirán conforme a ella. Por consiguiente, la libertad frente a la ley no significa que los cristianos ya no tienen nada que ver con ella, sino que la ley ya no puede exigirles nada como condición para

la salvación, ni puede juzgarlos y condenarlos. Por lo demás, en su ser más interior, ellos se deleitan en la ley (Ro. 7:22), y meditan en ella de día y de noche (Sal. 1:2). El evangelio es temporal; la ley es eterna, y es exactamente lo que el evangelio restaura. En consecuencia, la ley, que entre los reformados desempeña un papel mucho más importante en la doctrina de la gratitud que en la de la tristeza, debe proclamarse siempre en la Iglesia junto con el evangelio.

EL ESPÍRITU, LA PALABRA Y EL PODER

[522] Aparte de la relación entre ley y evangelio, a menudo hay desacuerdo sobre el poder y la eficacia de la Palabra, así como sobre la relación entre Palabra y Espíritu. El nomismo (judaísmo, pelagianismo, racionalismo, romanismo) considera superfluo el poder sobrenatural y especial del Espíritu Santo, mientras que el antinomianismo (anabaptismo, misticismo) espera todo de la luz interna del Espíritu Santo, y encuentra en la Palabra solo un signo y una sombra. En el segundo caso, la oposición va dirigida inicialmente a la ley y al Antiguo Testamento, pero pronto pasa a discrepar de toda palabra externa y de toda la mediación objetiva e histórica de la salvación, y lo espera todo de la operación del Espíritu Santo, del Cristo en nosotros, de la palabra interna y la luz interior. El conocimiento de la palabra como tal no nos permite nada y nos deja muertos y fríos. La palabra no es más que un signo, una sombra, una imagen y un símbolo que expresa lo que ya está escrito en nuestros corazones. La palabra interior, por lo tanto, precede a la Escritura y es superior a ella, que es solo palabras de papel y, aparte de esto, abstrusa y llena de contradicciones. Esa palabra interna no es otra cosa que Dios o Cristo o el Espíritu Santo, que es uno y el mismo en todas las personas desde el momento de su nuevo nacimiento, o que en ocasiones también habita en ellos por naturaleza como una luz interior y es la plenitud de

la verdad en su totalidad. Por lo tanto, para encontrar a Dios y conocer la verdad, no tenemos que ir fuera de nosotros, a la Escritura o al Cristo histórico; sino que, al profundizar en nosotros, apartarnos del mundo, matar el intelecto y la voluntad, y esperar pasivamente una revelación interna e inmediata, encontramos a Dios, vivimos en comunión con él y somos salvos al contemplarle. Este anabaptismo fue, de hecho, un avivamiento del misticismo panteísta que considera lo finito como una manifestación eternamente cambiante de lo infinito, y que busca comunión con Dios en las profundidades íntimas del sentimiento, donde Dios y los humanos son uno.

A modo de contraste, tanto luteranos como reformados, opuestos al nomismo y al antinomianismo por igual, enseñaron que, aunque el Espíritu Santo puede obrar aparte de la Palabra, ordinariamente ambos van juntos. Sin embargo, los luteranos prefieren decir que el Espíritu obra *per verbum* (por medio de la Palabra), mientras que los reformados prefieren *cum verbo* (con la Palabra). Nunca debemos olvidar que la Palabra de Dios, también por medio de la ley, viene siempre con poder. Dado que no es una palabra humana, sino divina (Hch. 4:29; 1 Ts. 2:13), es viva y duradera (1 P. 1:25), viviente y activa (He. 4:12), una lámpara que brilla en un lugar oscuro (2 P. 1:19); una semilla sembrada en el corazón humano (Mt. 13:3), que crece y se multiplica (Hch. 12:24), de gran valor incluso cuando quienes la plantaron y la regaron no son nada (1 Co. 3:7). Es, en suma, el “poder de Dios para salvación” (Ro. 1:16; 1 Co. 1:18; 2:4-5; 15:2; Ef. 1:13). La verdad de esto debe mantenerse en toda su plenitud y sus riquezas de significado frente a toda forma de espiritualismo. Aquí debemos rechazar también todos los dualismos que oponían lo interno a lo externo, lo espiritual a lo material, la eternidad al tiempo, la esencia a la forma, etc. Dios es creador de cielos y tierra, alma y cuerpo, materia y espíritu.

La Palabra que procede de Dios crea y sustenta, juzga y mata, recrea y renueva, y siempre cumple lo que pretende cumplir, y nunca regresa vacía. A diferencia de las palabras humanas, cuyo poder depende de hasta qué punto la persona pone en ellas su corazón y su alma, Dios está siempre plenamente presente en su Palabra de poder. La palabra proclamada libremente, afirmada en la Escritura, aunque no es idéntica a las propias palabras de esta, sigue siendo una palabra de Dios, una palabra que viene a los seres humanos, pero que procede originariamente de Dios, se pronuncia con el poder del Espíritu Santo y, por lo tanto, es siempre eficaz. La Palabra de Dios nunca está separada de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo; no tiene permanencia o existencia por sí sola, ni se la puede separar deísticamente de su creador y autor. “El Espíritu Santo está siempre presente con esa palabra”. El Espíritu Santo no es un poder inconsciente, sino una persona que está siempre presente con esa palabra, siempre la sustenta y la vuelve activa, aunque no siempre de la misma manera.

Este hecho, que la palabra no produce siempre el mismo efecto, nos recuerda que el efecto regenerador, renovador de la palabra no se puede comprender sin admitir la obra del Espíritu Santo como una obra distintiva. El Espíritu que renueva es siempre y solamente el Espíritu de Cristo, quien obra a través de los medios que Cristo ha determinado. La Palabra siempre es eficaz, nunca impotente. El evangelio ejerce su efecto incluso en aquellos que están perdidos; para ellos es una razón de su caída, una ofensa y una necesidad, una piedra en la que tropiezan, una fragancia de muerte para muerte (Lc. 2:34; Ro. 9:32; 1 Co. 1:23; 2 Co. 2:16; 1 P. 2:8). De acuerdo con el inescrutable beneplácito de Dios, él usa esa palabra para llevar a las personas al arrepentimiento, pero también para endurecerlas; para el levantamiento, pero también para la caída de muchos. Siempre obra por medio de la palabra, pero no siempre de

la misma manera. Cuando quiere obrar por medio de ella de tal manera que conduzca a la fe y al arrepentimiento, no tiene que añadir objetivamente nada a ella. Esa palabra es buena, sabia y santa, una Palabra de Dios, una Palabra de Cristo, y el Espíritu Santo toma todo de Cristo.

A pesar de ello, para que la semilla de la palabra dé buen fruto, debe caer en un terreno que haya sido bien abonado; el campo debe estar listo para la recepción de la palabra. Por eso hay que añadir la actividad subjetiva del Espíritu Santo a la palabra objetiva. Esta apertura del corazón (Hch. 16:14) o iluminación de la mente (Ef. 1:18; Col. 1:9-11) es una obra del Espíritu Santo distintiva, pero no totalmente separada. Porque el Espíritu que regenera no es el Espíritu de Dios en general, sino el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, el Espíritu adquirido por Cristo, por medio del cual Cristo gobierna, que toma todas las cosas solo de Cristo y a quien este ha derramado en la Iglesia, y es por consiguiente el Espíritu de la comunidad de creyentes. Aunque hay excepciones extraordinarias, el Espíritu Santo habitualmente obra usando medios humanos, como la comunidad del pacto, para conducir a las personas a la fe. El Espíritu Santo sigue a Cristo en su viaje por la historia. El Espíritu Santo, quien en la regeneración no aplica nada más que la palabra, el poder y el mérito de Cristo, también conduce automáticamente la vida consciente de la persona hacia la palabra que tomó de Cristo y que este hizo que dejaran plasmada profetas y apóstoles.

LOS SACRAMENTOS

[523] Además de la Palabra, los sacramentos son el segundo medio de la gracia. La Escritura no contiene la palabra “sacramento”, ni tiene una doctrina de los sacramentos en general; habla de la circuncisión y de la Pascua, del bautismo y de la Cena del Señor, pero no resume estas ordenanzas bajo un término único. Sabemos

poco sobre la manera en que se organizaban las reuniones de la iglesia de Jerusalén, aparte de leer que “perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones” (Hch. 2:42). Hechos 6:4 también se refiere al “ministerio de la palabra”. En 1 Corintios 11:1-14:40 descubrimos un poco más. Después de la admisión a la iglesia basada en una profesión de fe personal (“en un solo cuerpo”, Ro. 6:3-5; 1 Co. 12:13; Gá. 3:27), mediante el bautismo y en el nombre de Cristo, se juntaban regularmente el día del Señor (Hch. 20:7; 1 Co. 16:2; Ap. 1:10).

Parece que se celebraban dos reuniones, una para el ministerio de la Palabra, a la que también se admitía a quienes no eran miembros (1 Co. 14:23), donde se leía la Escritura y había oraciones y cánticos (Hch. 2:42; Ro. 12:2; 1 Co. 14:14-15, 26), y otra para la celebración de la Cena del Señor (“cuando os reunís a comer”, 1 Co. 11:33), en la que solo se permitía participar a los creyentes (10:16 y ss.; 11:20 y ss.). Aquí primero se oraba y se ofrecía acción de gracias, y luego se celebraba una colación común (*ἀγάπη*, *agape*; Jud. 12; 2 P. 2:13), a base de alimentos que llevaban los propios creyentes, seguida de más oraciones y acción de gracias (*εὐχαριστία*, *eukaristia*), y se celebraba la Cena del Señor. Aunque algunos especialistas sostienen que en la era apostólica la Cena del Señor no estaba separada de la colación comunitaria, sino que todo el festín del amor (*ἀγάπη*) era una acción de gracias (*εὐχαριστία*), una “Cena del Señor”, Pablo establece una distinción entre ambas en 1 Corintios 11:20-21, y sugiere que ambas se celebren separadamente, al tomar los miembros sus propios alimentos en sus hogares de antemano (1 Co. 11:22).¹²

Sin embargo, en el siglo II estos dos ministerios estaban unidos, y la Cena del Señor estaba integrada en el culto de adoración regular.¹³ Dado que la segunda parte del culto de adoración, la Cena del Señor, era exclusivamente para

miembros bautizados, gradualmente adquirió un carácter misterioso. La influencia que tuvieron las religiones místicas griegas sobre la religión cristiana hizo que se entendiera de otra manera el uso que hace el Nuevo Testamento de la palabra *μυστηριον* (*mysterion*). Bien entendida, esta palabra se refiere a los actos poderosos y maravillosos de Dios que antes estuvieron ocultos, pero que ya han sido revelados.¹⁴ La Iglesia llegó a entenderla como sinónimo de “incomprensible”, y se tradujo al latín como *sacramentum*, con el resultado de que a cualquier contenido de la revelación se le podía llamar “sacramento”, además de todos los actos sagrados, la consagración de un sacerdote, una boda, un exorcismo, la celebración del día de reposo, la circuncisión y todas las ceremonias.¹⁵ Agustín empleó este sentido amplio del término, como hicieron el Pseudo Dionisio y el escolasticismo. Aunque el bautismo y la Cena del Señor siguieron siendo prominentes en la designación de actos sagrados como “sacramentos”, la vaguedad del término fue el motivo de que durante mucho tiempo el número de sacramentos quedase sin concretar.

Mientras que los Padres de la Iglesia no desarrollaron una doctrina clara de los sacramentos, el escolasticismo medieval sí lo hizo, y con gran exhaustividad. Lombardo es el primero en hacer una lista de los siete conocidos,¹⁶ pero tras él, los teólogos y los sínodos (p. e. , el III Concilio Laterano de 1179) siguieron hablando de los sacramentos en un sentido amplio. Esto sigue así hasta que las *Sentencias* se convirtieron en el manual general para el estudio de la teología y el Concilio de Florencia (1439) fijó el número en siete.¹⁷ La definición del término iba de la mano con esta restricción numérica, y la doctrina católica romana se estableció en el Concilio de Trento.¹⁸ En este consenso medieval se incluye la afirmación de que Cristo instituyó siete sacramentos en el nuevo pacto (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción,

órdenes sagradas y matrimonio), y que estos proporcionan gracia especial, difieren en su valor, son necesarios para la salvación, transmiten gracia “mediante el acto realizado” (*ex opere operato*), se administran legalmente solo por medio de los sacerdotes ordenados, quienes actúan conforme a la verdadera intención de la Iglesia, y se reciben genuinamente cuando los receptores pretenden recibir lo que concede la Iglesia. Todo sacramento imparte una gracia especial; y el bautismo, la confirmación y las órdenes sagradas proporcionan un “carácter indeleble” (*character indelebilis*).

[524] El desarrollo de esta doctrina de los sacramentos manifiesta un movimiento de alejamiento progresivo de la Escritura. Al decir que el sacramento solo imparte gracia santificadora, Roma disocia casi por completo la gracia de la culpa y el perdón de los pecados, y la transforma en un don sobrenatural que desciende a las personas desde fuera. Roma corta casi por completo el vínculo entre el sacramento y la Palabra, dando a esta última solo un significado provisional y preparatorio. Así, la gracia sacramental se vuelve independiente de la Palabra, e incluso la supera en valor. La fe ya no es un requisito para el recipiente del sacramento; la gracia, como gracia santificadora, viene impartida por el sacramento *ex opere operato*, y como mucho presupone que el receptor se abstendrá de poner en su camino un obstáculo insuperable. En consecuencia, el sacramento obra física y mágicamente en virtud de un poder que Dios concede al sacerdote, como un instrumento en su mano.

La Reforma modificó la doctrina católica romana conforme a la Escritura. Zwinglio, Lutero y Calvino enseñaron que el sacramento impartía gracia perdonadora, que carecía de valor sin la Palabra, y que su operación suponía fe por parte del receptor. Sin embargo, los reformadores también discreparon al respecto de la doctrina

de los sacramentos, dado que estos encarnaban en la práctica su enseñanza teológica. Lutero enfatizó su carácter objetivo frente a los anabaptistas, Zwinglio enseñó que eran señales de fe y Calvino que eran señales y sellos de las promesas divinas en el pacto de la gracia. Según la comprensión luterana, la “sustancia celestial” se oculta *en, con y bajo* los elementos, del mismo modo que el poder del Espíritu Santo entró en la Palabra, y la gracia obra mediante los sacramentos como por medio de sus instrumentos, medios, ayudas, vehículos y órganos.¹⁹ Para Zwinglio, dado que los sacramentos se administran solo a aquellos que tienen fe, y por medio de esa fe participan de Cristo y de todos sus beneficios, son en primer lugar señales y pruebas de fe, actos de confesión. Solo de forma secundaria son los medios para fortalecer la fe, en tanto en cuanto nos recuerdan los beneficios hacia los que se dirige nuestra fe; guían cada vez más nuestra fe hacia la gracia de Dios en Cristo, apartando el foco de nosotros mismos, y así ejercen y fortalecen esa fe.²⁰ Ciertamente, Calvino también entiende los sacramentos como actos de confesión: “El testimonio mutuo de nuestra piedad respecto a Dios”. Pero esto es secundario al hecho de que son “un testimonio de la gracia divina hacia nosotros, confirmada por una señal externa”, señales y sellos de las promesas de Dios en su Palabra, espejos en los que contemplamos las riquezas de su gracia. Los sacramentos no tienen un poder intrínseco; son los instrumentos que Dios elige para impartir gracia a quienes creen. De este modo Dios fortalece y nutre su fe; los incrédulos solo reciben la señal, no aquello que se significa. No obstante, ni Calvino ni la tradición reformada posterior tenían claro cómo distribuye Dios la gracia en los sacramentos. La doctrina de Zwinglio tuvo cada vez más aceptación fuera de las iglesias luterana y reformada, incluyendo los anabaptistas, socinianos, remonstrantes, racionalistas y cuáqueros. Los sacramentos se volvieron

simples memoriales y señales de confesión, cuyo propósito era el fomento de la virtud, y que por lo tanto podían suplantarse fácilmente con otras ceremonias solemnes. Aunque Schleiermacher intentó mantener el carácter objetivo de los sacramentos y combinar todas las diversas concepciones en una unidad superior, su descripción no logró satisfacer ni alcanzar la reconciliación en la Iglesia, porque dejaba por decidir qué es primario y más importante en los sacramentos.²¹

[525] Partiendo de esto es comprensible que un gran número de personas objetase a la palabra “sacramento” y prefiriera sustituirla por “señales”, “sellos”, “códigos”, “misterios” y otras semejantes. Después de todo, el término no aparece en la Escritura, y las objeciones se intensifican aún más por el hecho de que el sentido griego de la palabra *μυστηριον* (*mysterion*), traducida al latín como *sacramentum*, ejerció influencia sobre la manera de entender los ritos eclesiales descritos por ese término. Aun así, este no es motivo para rechazar la palabra, y sigue siendo útil para resumir qué tienen en común las ordenanzas especiales de la Escritura. Sabemos que la teología emplea muchos términos que no figuran en la Escritura, y que han adquirido un significado técnico dentro de su propia esfera. Si la teología tuviera que refrenarse en el uso de esos términos, debería interrumpir toda labor científica y toda predicación y exégesis de la Palabra de Dios, e incluso sería impermisible la traducción de la Escritura. Por el mismo motivo, tampoco debemos vacilar en tratar la doctrina [general] de los sacramentos anteriores al bautismo y la Cena del Señor. En la Escritura no se describen “sacramentos como tales”, solo las ordenanzas especiales y concretas de la circuncisión y la Pascua, el bautismo y la Cena del Señor. Aun así, un capítulo previo sobre los sacramentos en general nos permite específicamente resumir qué tienen en común estas ordenanzas especiales

en la Escritura, y postular este entendimiento escritural contra la doctrina defectuosa que ha ido penetrando en la Iglesia cristiana al respecto de los sacramentos.

En la definición de los sacramentos, los reformadores siguieron todo lo posible la pauta de la Escritura. Mientras que la teología católica romana entiende el sacramento como “algo sagrado, secreto y oculto”, la Escritura habla de él como una señal y un sello del pacto (Gn. 9:12-13, 17; 17:11; Ro. 4:11). Siguiendo esta pauta, la teología reformada describió los sacramentos como señales y sellos visibles, santos, instituidos por Dios para hacer que los creyentes entendieran más claramente, y asegurarles las promesas y los beneficios del pacto de la gracia; y los creyentes, por su parte, pueden así confesar y confirmar su fe y su amor ante Dios, los ángeles y la humanidad. Aquí cabe destacar que se nos dice que Dios es quien instituyó los sacramentos. “No es misión de los humanos instituir y dar forma a la adoración a Dios; su labor, más bien, consiste en recibir y preservar lo que Dios les ha dado”.²² En términos generales, podemos decir que sobre este punto no existen desacuerdos en las iglesias cristianas. Aquí Roma tiene un problema, porque Cristo solo instituyó los sacramentos del bautismo y de la Cena del Señor. Con anterioridad al Concilio de Trento, muchos teólogos afirmaron que los sacramentos (pongamos, la confirmación y la confesión), no fueron instituidos directamente por Cristo, sino por los apóstoles.²³ El Concilio de Trento, no obstante, declaró expresamente²⁴ que los siete sacramentos fueron instituidos por Jesucristo nuestro Señor, no de forma mediada (porque esto lo reconocían todos; en ese caso, no hubiera sido necesario ningún decreto conciliar), sino no mediada,²⁵ y al declarar esto imponía a la teología una obligación que no podía cumplir. Pero el concilio no se equivocó cuando aseveró que el derecho de instituir sacramentos no podía ser transferido a las

criaturas; ni siquiera Dios podía hacer esto. Los seres humanos solo pueden dar a conocer el sacramento (Éx. 12:1 y ss.; Mr. 1:4; 11:30; 1 Co. 11:23), y anunciar la gracia de Dios concedida por él. Lo que no pueden hacer, según la naturaleza del caso, es conceder su gracia, porque el favor y la comunión de Dios son inseparables de él, y por lo tanto no puede impartirlos una criatura, sea humana o angélica. Cristo, por medio del Espíritu Santo, es el único “instituyente”, pero también el único “distribuidor” del sacramento; es Cristo mismo quien bautiza y celebra la Cena del Señor en su Iglesia, aunque, por supuesto, emplea a los humanos como sus instrumentos.²⁶

Un aspecto notable de la definición reformada de los sacramentos, en segundo lugar, es que se los describe como señales, vinculadas con el concepto genérico de señales, sellos, imágenes, símbolos, tipos o antitipos. Los luteranos, por el contrario, consideran el sacramento antes que nada una acción consistente en la transmisión de la gracia en, con y bajo la señal. Los reformadores creían que en los sacramentos tiene lugar un acto, pero se trata del acto oculto e invisible de Cristo, quien confiere internamente gracia a los corazones de los creyentes por medio del Espíritu Santo. Lo principal no es el acto del ministro, como si esa acción estuviera tan cargada de sentido que produjera una consubstanciación o transubstanciación, sino el hecho de que el sacramento es una señal que nos sirve de imagen de la acción de Cristo y nos la garantiza. La definición reformada de los sacramentos es especial, en tercer lugar, porque une el acto de Dios con la confesión de los creyentes en los que tiene lugar. De este modo Calvino reconcilió a Lutero con Zwinglio.²⁷ Calvino estuvo de acuerdo con Lutero al decir que el acto de Dios en el sacramento es primario, pero Calvino, como Zwinglio, consideró que en el sacramento los creyentes confiesan su fe y su amor delante de Dios, los

ángeles y los humanos. En el sacramento, primero Dios viene a los creyentes para significar y sellar sus beneficios. Les asegura, mediante prendas visibles, que él es su Dios y el Dios de sus hijos. Añade sellos a *su* Palabra para fortalecer la fe *de ellos* en esa Palabra (Gn. 9:11-15; 17:11; Éx. 12:13; Mr. 1:4; 16:16; Lc. 22:19; Ro. 4:11, etc.). Por otro lado, los sacramentos también son actos de confesión con los que los creyentes confiesen su conversión, su fe, su obediencia, su comunión con Cristo y unos con otros. Toda observancia del sacramento es un acto de renovación del pacto, un voto de fidelidad, un juramento que obliga a quienes lo hacen a participar en el servicio de Cristo (Mr. 1:5; 16:16; Hch. 2:41; 8:37; Ro. 6:3 y ss.; 1 Co. 10:16 y ss.).²⁸

[526] Los términos “señal” y “sello” implican que el sacramento consiste en dos partes distinguidas como “palabra” y “elemento”. Las señales pueden ser naturales (p. e., humo, huellas) o instituidas (p. e., el alfabeto, eslóganes, banderas). Las señales instituidas se distinguen luego entre ordinarias o extraordinarias (p. e., milagros), relativas a cosas pasadas, presentes o futuras. En la Escritura estas últimas se describen frecuentemente como *σημεία*, porque son pruebas y señales de la presencia de Dios, de su gracia o poder, o de su verdad o justicia. Las señales se subdividen en términos de si, como las señales memoriales, se refieren a algo en el pasado (Jos. 4:6), o como señales predictivas, a algo en el futuro (Gn. 4:15); o también, como tantas señales, a algo presente y permanente (Dt. 6:8). Los sacramentos son señales extraordinarias tomadas, según una analogía preformada, de cosas visibles con objeto de designar bienes invisibles y eternos. Son sellos porque confirman la confiabilidad de Dios y fortalecen para nosotros el “elemento” del pacto de la gracia que se resume en Cristo el Mediador, con todos sus beneficios y bendiciones. Además de ser señales, los

sacramentos son también sellos que sirven para confirmar y para fortalecer. Los sellos sirven para autenticar, para validar y confirmar; como una marca registrada y un sello documental, sirven para distinguir lo verdadero de lo falso, lo genuino de lo espurio. También en la Escritura hay referencias a los sellos cuando hay que señalar algo como genuino y protegerlo de toda falsificación o de que sea violado y profanado (1 R. 21:8; Neh. 9:38; Est. 3:12; Is. 8:16; Jer. 32:10; Dn. 6:17; 12:4; Mt. 27:66; Ap. 7:2; 22:10). Dios sella a todos los creyentes con el Espíritu Santo para que, como herederos, sean guardados para la salvación futura (2 Co. 1:22; Ef. 1:13; 4:30). Al bendecir los trabajos de Pablo, Dios le dio un sello, una confirmación de su apostolado (1 Co. 9:2). Presiona su sello sobre el edificio de la Iglesia como garantía de que es posesión suya (2 Ti. 2:19). Dios sella el pozo en el que ha sido confiado Satanás, para que ya no pueda engañar a las naciones (Ap. 20:3). Sella a sus siervos en la tribulación final, de modo que no puedan sufrir daño (7:3; 9:4). Los sellos, en consecuencia, son siempre medios con el propósito de garantizar la genuinidad de personas y cosas o de protegerlas de violación. Por lo tanto, además de ser señales, los sacramentos también son sellos con los que Dios acompaña su palabra para subrayar su confiabilidad, para nuestro beneficio y para nuestra mente. Tanto los elementos (agua, pan y vino) como los diversos actos ceremoniales que los acompañan (rociamiento o inmersión, bendición, partimiento, distribución y repartición del pan) tienen un poder significativo y sellador. No son costumbres arbitrarias e indiferentes, sino que se combinan para formar los constituyentes de los sacramentos, nos permiten comprender mejor las promesas y los beneficios del pacto, y junto con los elementos forman los sacramentos como señales y sellos de los beneficios invisibles de la redención.²⁹

La “materia interna” en el sacramento, la sustancia invisible reflejada y sellada en él, es el pacto de gracia (Gn. 9:12-13; 17:11); la justicia de la fe (Ro. 4:11); el perdón de pecados (Mr. 1:4; Mt. 26:28); la fe y el arrepentimiento (Mr. 1:4; 16:16); la comunión con Cristo, con su muerte y su resurrección (Ro. 6:3 y ss.), con su carne y su sangre (1 Co. 10:16), etc. En otras palabras, Cristo es “la materia interna”, “la sustancia celestial”, aquello que se significa en el sacramento. En el periodo temprano [de la Reforma], los dogmáticos luteranos llamaban a los dos componentes del sacramento “la palabra” y “el elemento”, entendiendo así que el sacramento impartía la misma gracia que la Palabra. Sin embargo, gradualmente, la doctrina de la consustanciación condujo a la postura de que, además de la Palabra, por medio del sacramento se impartía una “sustancia celestial” o poder divino. Así, se pensaba que la Palabra y el sacramento impartían beneficios diferentes. La teología moderna expuso reiteradamente este concepto del sacramento, diferenciando así entre la Palabra y el sacramento en el sentido de que el primero ejercía un efecto centrado en la persona, y el segundo un efecto natural; la primera como medio de la obra “metanoética” del Espíritu Santo y el segundo como medio de la obra “anagenética” del mismo Espíritu; que la Palabra cambia la conciencia, pero el sacramento, la mente, el yo, la naturaleza psicofísica de una persona.³⁰

Esta visión es una importación del catolicismo romano, y difiere de la Escritura. Pues quienes creen son nacidos de nuevo (Jn. 1:12-13), tienen vida eterna (Jn. 3:36), son justificados (Ro. 3:28; 5:1), santificados (Jn. 15:3; Hch. 15:9), glorificados (Ro. 8:30), tienen comunión con Cristo (Ef. 3:17), con su carne y su sangre (Jn. 6:47-51), con su Padre (1 Jn. 1:3), con el Espíritu Santo (Jn. 7:39; Gá. 3:2, 5), etc. La Palabra contiene todas las promesas de Dios, y la fe se apropia de todas ellas. El contenido de la Palabra es Cristo,

Cristo en su totalidad, que es también el contenido del sacramento. No existe un solo beneficio de la gracia que, restringido a nosotros en la Palabra, se imparta ahora a los creyentes de una forma especial mediante el sacramento. No existe una gracia bautismal ni una gracia de la comunión en sí mismas. El contenido de la Palabra y el sacramento es el mismo. Si bien difieren en forma y modo externos, contienen el mismo Mediador, el mismo pacto, los mismos beneficios, la misma salvación y la misma comunión con Dios. Partiendo de la diferencia en el *modo* en que nos ofrecen a Cristo y todos sus beneficios, podemos inferir que el sacramento está subordinado a la Palabra. Es una señal del contenido de la Palabra; un sello que Dios ha puesto sobre su testigo; un pilar, como dice Calvino, que ha sido erigido sobre el cimiento de la Palabra; un apéndice que acompaña a la Palabra y ha sido añadido a ella. La Palabra, entonces, es algo, incluso mucho, sin el sacramento, pero el sacramento no es nada sin la Palabra, y en ese caso carece de valor y de poder. No es nada menos, pero tampoco nada más, que la Palabra hecha visible. Todos los beneficios de la salvación se pueden obtener de la Palabra y solo por fe, mientras que no hay un solo beneficio que pueda obtenerse del sacramento sin la Palabra y sin fe. Quienes aplican una definición distinta a la Palabra y a los sacramentos y les atribuyen operaciones distintas de la gracia, separan a Cristo de sus beneficios; rompen la unidad del pacto de gracia; materializan la gracia; hacen del sacramento algo independiente de la Palabra, contrario a ella y situado por encima de ella; invierten la relación entre la Escritura y la Iglesia; y hacen que el sacramento sea necesario para la salvación y que las personas dependan del sacerdote. Por este motivo los reformados, además de los luteranos en ese periodo temprano, nunca se cansaron de afirmar una y otra vez que el sacramento está subordinado a la Palabra, y que ambos sirven para dirigir nuestra fe hacia el sacrificio de

Cristo en la cruz como el único fundamento de nuestra salvación.³¹

[527] La relación entre el signo y lo significado no es una conexión física, local, corpórea o sustancial. La expresión “unión sacramental” no expresa adecuadamente la relación entre “la materia interna y externa”, *signa* (“señal”) y *res* (“cosa significada”); nadie definiría como unión la conexión existente entre una palabra y la cosa que esta significa, entre una imagen y la persona que representa, entre una garantía y aquello de lo que lo es. Más bien se trata de una conexión ética idéntica a aquella que hay entre Cristo y el evangelio. Era necesaria una palabra especial de Dios para que viéramos en las señales naturales una representación de los bienes espirituales de la salvación. Esto no las vuelve arbitrarias. Por el contrario, ahora que Dios nos ha informado de ello en su Palabra, podemos apreciar la tan sorprendente correspondencia entre el signo y lo significado. En realidad, es el mismo Dios y Padre quien gobierna tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la gracia. Creó de tal manera el mundo visible que partiendo de él podemos entender las cosas que son invisibles. Lo natural es una imagen de lo espiritual. La “forma del sacramento”, por consiguiente, incluye la relación entre el signo y lo significado, y la institución divina que establece la conexión entre el signo y la cosa que este significa. Dentro de las teologías católica romana y luterana, las palabras de institución o bien cambian o incorporan la señal en la cosa significada, y por lo tanto las palabras van dirigidas más al elemento que a los oyentes. Para los reformados, por el contrario, la palabra pública no tiene un poder oculto, misterioso y mágico, no cambia la señal, sino solo la separa del uso común para los oyentes. Sin la Palabra, el agua, el pan y el vino son solo alimentos ordinarios. “Apartemos la palabra, y el agua es ni más ni menos que agua; añadamos la palabra y se convierte en un sacramento” (Agustín). En

consecuencia, mientras los reformados enseñan que solo Dios, no el ministro, es el distribuidor de la gracia en el sacramento, los católicos romanos y los luteranos hacen que la gracia del sacramento dependa del ministro.

A pesar de que la relación entre el signo y lo significado no consiste en la unión corpórea o local de ambos, puede muy bien ser objetiva, real y esencial. Sin embargo, los católicos romanos y los luteranos difieren de los reformados por su concepción de la realidad. Cuando lo significado no mantiene un vínculo físico con el signo, creen que la conexión entre ambos no es real o esencia, y que Cristo, junto con sus beneficios, no se imparte ni se disfruta en el sacramento. No obstante, la diferencia en la doctrina de los sacramentos no concierne a la cuestión de si Dios realmente imparte su gracia, sino de qué manera lo hace. Los católicos romanos entienden que el signo visible absorbe la gracia invisible, de modo que el sacramento funciona “según el acto realizado” (*ex opere operato*), y solo requiere negativamente que el receptor no suponga un obstáculo para su operación. Los reformados sostienen una comunicación espiritual, dado que la esencia de la gracia es espiritual, y consideran que los sacramentos son señales y sellos del pacto de gracia; así, la gracia solo se imparte donde está presente la fe. En este sentido, el sacramento es idéntico a la Palabra; Cristo se ofrece verdadera y esencialmente y se concede a todos los que creen. El sacramento otorga el mismo Cristo pleno como la Palabra y de la misma manera, es decir, de un modo espiritual por fe, aunque los medios difieren, siendo uno audible y el otro visible. Aunque los reformados rechazan la doctrina que dice que la gracia llega a nosotros por medio del signo como su canal, al hacerlo no han quitado mérito alguno a la autenticidad del sacramento. En realidad, al adoptar esta postura han preservado con mucha mayor eficacia que Roma o Lutero la naturaleza espiritual de la gracia. En

cuanto al resto, la manera en que Dios usa la Palabra y los sacramentos al distribuir su gracia sigue siendo un misterio. La Escritura también dice de la Palabra de Dios que crea y recrea, regenera y renueva, justifica y santifica. Pero ¿quién puede describir la manera en que Dios usa la Palabra en esta conexión y, de igual manera, en los sacramentos?

[528] A pesar de las objeciones de luteranos y católicos romanos, la teología reformada preserva la realidad y la objetividad del sacramento. Tanto la teología luterana como la reformada rechazaron la idea católica romana de que la gracia sacramental es una gracia disposicional, infundida, santificadora, con su designación ulterior de tres sacramentos (bautismo, confirmación y órdenes sagradas) que dejan sobre el alma del receptor una marca indeleble (*character indelibilis*). Además, insistieron en que los sacramentos van destinados solo a los creyentes, y por lo tanto siempre presuponen la fe (Mr. 16:16; Hch. 8:37-38; 9:11, 17-18; 10:34-35; Ro. 4:11, etc.). Los luteranos parecen pisar un terreno más sólido cuando no logran desenredarse por completo de Roma y mantienen cierto sentido de la gracia eficaz en la Palabra y en el sacramento por sí mismos; pero esta ventaja es solo aparente. La conexión entre la señal y la cosa significada en los sacramentos es la misma que hay entre la palabra del evangelio y la persona de Cristo. La realidad espiritual del sacramento no es menos real que la realidad física. Los católicos romanos y los luteranos por igual exigen la fe de los adultos para la recepción del sacramento, e incluso los católicos romanos demandan que el receptor de aquel se abstenga de poner obstáculos en el camino de la gracia. Por consiguiente, tanto para luteranos como para católicos romanos, el sacramento no actúa *absolutamente ex opere operato*. Hay casos en los que el sacramento no obra, es decir, no transmite gracia, y aun así retiene su carácter objetivo. Los católicos romanos y los luteranos, tanto como los reformados, se enfrentan a la

dificultad de la pregunta de cuándo imparten gracia los sacramentos a sus receptores. Los reformados enseñaron que, aunque a los participantes en el sacramento se les ofrece a Cristo, como está en la Palabra para todos los que la escuchan, aun así, subjetivamente, es necesaria una obra del Espíritu Santo para que disfruten del verdadero poder del sacramento. “Las señales son beneficiosas, no para todos promiscuamente, sino solo para los elegidos de Dios a quienes ya ha venido la operación interna y eficaz del Espíritu”.³²

Para los creyentes, aquellos que reciben los sacramentos por fe y disfrutan de ellos, son señales y sellos del pacto de gracia. Teniendo en cuenta a las numerosas personas que, aun recibiendo el sacramento, no creen, Gomarus y otros ya hicieron una distinción entre un [pacto] interno y uno externo.³³ Esto no es del todo útil; los pactos interno y externo no son dos pactos más de lo que la Iglesia visible y la invisible son dos Iglesias. Los sacramentos no garantizan verdades generales, sino que son sellos de promesas del pacto: “Yo soy tu Dios y el Dios de tus hijos”. “Presentan ante nuestros sentidos aquello que él nos declara por su Palabra y aquello que obra internamente en nuestros corazones, confirmando así en nosotros la salvación que nos imparte”. Están pensados para ayudarnos a entender más claramente y certificar que, gracias al sacrificio único de Cristo consumado en la cruz, Dios nos concede, solo por la gracia, el perdón de los pecados y la vida eterna.³⁴ Quienes reciben el sacramento sin fe pueden disfrutar de algún beneficio transitorio originado por él, porque Dios es rico en misericordia, pero el beneficio pleno y verdadero de los sacramentos, como el de la Palabra, es solo para creyentes. Ellos aseguran a los creyentes que son salvos.

Por lo tanto, los sacramentos tienen un gran valor. No son inherentemente necesarios, porque Dios no tuvo que ordenarlos, y no son absolutamente necesarios para la

salvación, dado que la Escritura la vincula solo con la fe (Jn. 3:16). Lo que hace a una persona culpable ante Dios no es la privación del sacramento, sino el menosprecio de este. Como no somos espíritus [desencarnados], sino criaturas terrenales y sensuales, que entienden las cosas espirituales según formas humanamente perceptibles, Dios instituyó los sacramentos para que, al ver esas señales, pudiéramos entender mejor sus beneficios, recibir una confirmación más firme de sus promesas, y así ser respaldados y fortalecidos en nuestra fe. Los sacramentos no generan fe, pero la refuerzan, igual que una alianza de bodas refuerza el amor. Confieren de un modo diferente al Cristo total, a quien los creyentes ya poseen por la Palabra, renuevan el pacto de los cristianos con Dios, los fortalecen en su comunión con Cristo, los vinculan más unos con otros, los distinguen del mundo y dan testimonio a los ángeles y a sus congéneres humanos, [demostrando] que son el pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo, la comunión de los santos.³⁵

[529] El número de los sacramentos depende de si el término “sacramento” se entiende en un sentido más amplio o más estricto. Así, los reformados contaban muchísimos sacramentos en la Escritura, tanto en el pacto de las obras (día de reposo, paraíso, árbol del conocimiento, árbol de la vida) como en las diversas dispensaciones del pacto de la gracia en el Antiguo Testamento (circuncisión, Pascua, expulsión del paraíso, vestidos de pieles, el sacrificio de Abel, el arcoíris de Noé, el paso por el mar Rojo, el maná, el agua de la roca, la serpiente de bronce, el báculo de Aarón, el vellón de Gedeón, el reloj de sol de Ezequías, etc.). Sin embargo, en lo relativo a los sacramentos del Nuevo Testamento, los reformadores usaban una definición más restringida de “sacramento”. En contra de Roma, los protestantes insisten en que no hay evidencias escriturales para los cinco sacramentos añadidos al bautismo y a la Cena del Señor. A veces los protestantes

han envidiado el gran número de sacramentos y de ceremonias en el catolicismo romano. No es necesario envidiarlo. Cuando uno tiene en mente la falta de seguridad que encontramos en el catolicismo romano popular, porque uno no puede estar seguro de si se encuentra en estado de gracia, no hay ninguna ventaja en tener más de dos sacramentos. Para los protestantes, los dos sacramentos que instituyó Cristo y se aceptan por fe bastan para poseer al Cristo completo, con su justicia y su santidad perfectas. Por último, lo decisivo no es el número de sacramentos, sino la institución de Cristo y la plenitud de la gracia que él imparte en un sacramento.

EL BAUTISMO

[530] En el Nuevo Testamento, el bautismo se fundamenta en la circuncisión del Antiguo Testamento (Gn. 17:10 y ss.). De la misma manera que Dios utilizó prácticas que existían en otros pueblos cuando instituyó el templo y el sacerdocio, el sacrificio y el altar, las leyes y las ordenanzas de Israel, también lo hizo en el caso de la circuncisión. Entre otros pueblos pudo haber motivos religiosos a la par que higiénicos; en el Antiguo Testamento era una señal sacramental y un sello del perdón de pecados y de la santificación en el pacto de gracia, cuya única y abarcadora promesa es “para ser tu Dios, y el de tu descendencia después de ti” (Gn. 17:7). Cuando Dios inició la circuncisión en la vida de Abraham, ordenó que todo varón fuera circuncidado, tanto el esclavo como el hijo de la casa; que esta circuncisión debía realizarse al octavo día; y que debería ser una señal del pacto, de modo que quien no recibiera esa señal transgrediría el pacto y tenía que ser “cortado” de su pueblo. Sella los dos beneficios del pacto, de la justicia de la fe (Ro. 4:11) y la circuncisión del corazón (Dt. 10:16; 30:6; Jer. 4:4; Ro. 2:28-29; Col. 2:11); es decir, de la justicia o el perdón de los pecados, y de la regeneración o

la santificación. La circuncisión externa sin la del corazón no sirve de nada (Hch. 7:51; Ro. 2:28-29; 3:21, 30; 1 Co. 7:19); como sello de la justicia de la fe, presupone la fe.

Por este motivo Dios, por medio de Juan [el bautista], instituyó el bautismo por agua incluso antes de que Jesús iniciase su ministerio público. Este bautismo tampoco era algo totalmente novedoso. Durante la antigüedad siempre se atribuyó una importancia religioso-simbólica al agua; se pensaba que ríos como el Éufrates, el Indo y el Ganges, entre otros, tenían poderes curativos, expiatorios y santificadores. Las religiones místicas grecorromanas iniciaban a las personas por medio de lavamientos prescritos,³⁶ e incluso en Israel los prosélitos debían bautizarse y ofrecer un sacrificio, además de ser circuncidados, para ser admitidos en la comunidad de los creyentes.³⁷ Sin embargo, el bautismo solo se convierte en sacramento, señal y sello de la gracia cuando lo instituye Dios. El Nuevo Testamento enseña expresamente que una “palabra de Dios” vino a Juan para que bautizase (Lc. 3:2-3), que Dios lo envió con este propósito (Jn. 1:33), que su bautismo no fue “de los hombres”, sino “del cielo” (Mt. 21:25), y que los publicanos que se bautizaron “justificaban a Dios”, mientras que los fariseos y los escribas, al haberse negado a que Juan los bautizara, “desecharon los designios de Dios para sí mismos” (Lc. 7:29-30). A pesar de las objeciones en contrario, el bautismo de Juan es idéntico al de los discípulos de Jesús; es un bautismo “para perdón de los pecados” (Hch. 2:38). El propio Jesús se bautizó con el bautismo de Juan, y no hizo distinción entre el bautismo administrado por sus discípulos y el de Juan (Jn. 3:22-23; 4:1 y ss.), sino que sencillamente adoptó a los discípulos bautizados por Juan sin bautizarlos de nuevo (Jn. 1:37; Hch. 18:25). Algunos plantean la objeción (basándose en Mateo 3:11, Marcos 1:8 y Lucas 3:16) de que el bautismo de Juan y el bautismo cristiano se oponen entre sí, como se opone el

bautismo por agua al bautismo por fuego. Sin embargo, Hechos 1:5 enseña claramente que aquí Juan no contrasta su bautismo con el bautismo cristiano, sino con el “bautismo” (llamado así figuradamente) del Espíritu Santo el día de Pentecostés. El bautismo cristiano es un bautismo con agua, que significa el lavamiento de los pecados. El bautismo de Juan también era con agua, pero al mismo tiempo sellaba el arrepentimiento y el perdón. Por lo tanto, ambos bautismos coinciden enteramente tanto en la señal como en aquello que se significa. Tanto el bautismo de Juan como el de sus discípulos *antes* de Pentecostés deben distinguirse de todos los bautismos cristianos después de que fuera derramado el Espíritu Santo. Lo mismo es cierto de los bautismos que practicaron Jesús y sus discípulos *antes* de Pentecostés! Los creyentes son bautizados “en el nombre de Jesús”, igual que los israelitas fueron bautizados “en Moisés” (1 Co. 10:2), y los discípulos de Éfeso “con el bautismo de Juan” (Hch. 19:3), porque los creyentes son adoptados por Jesús y ponen su fe solamente en él. La distinción de Hechos 19 tampoco contradice la identidad de los dos bautismos previos a Pentecostés; aparentemente, Pablo no consideraba que el bautismo que habían recibido [antes] fuera verdadero y genuino. No conocemos las razones precisas, pero sabemos que en el círculo de discípulos de Juan que no se habían afiliado a Jesús se habían introducido todo tipo de errores. En consecuencia, los discípulos de Éfeso no tuvieron que ser bautizados en el nombre de Jesús, sino *por primera vez*, dado que su bautismo en nombre de Juan no fue un auténtico bautismo, ni un verdadero bautismo cristiano, ni el genuino, original bautismo de Juan.³⁸ La institución que hizo Dios del bautismo, por lo tanto, ya aparece en el ministerio de Juan, pero Jesús, tras haberse sometido en persona a ese bautismo, lo adoptó de él e hizo que los discípulos lo administrasen (Jn. 3:22; 4:1-2). En Mateo 28:19 Jesús no

instituye otro bautismo ni uno nuevo, sino que lo amplía para incluir a todas las naciones. La fórmula “en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” no prescribe lo que tenían que decir los apóstoles, sino lo que tenían que hacer. Aquí el nombre indica que la persona bautizada se coloca en relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Juan y Jesús contrastaron “el bautismo por agua” con “el bautismo del Espíritu”; ¿cuál es su relación ahora, tras Pentecostés? En el Nuevo Testamento ambos están claramente vinculados, pero no inseparablemente. En Hechos 2:33, todos los discípulos recibieron ese Espíritu sin el bautismo [por agua], y en Hechos 9:17 y 10:44, los dones del Espíritu son otorgados a Pablo, Cornelio y otros incluso antes de su bautismo (cf. 11:15-17). Además, en Hechos 8:15-17, 9:17 y 19:6, la glosolalia y el don de profecía no son conferidos mediante el bautismo, sino por la imposición de manos. Aun así, para quienes estaban “fuera”, el bautismo de arrepentimiento era el modo ordinario por el que podían recibir también los dones del Espíritu (Hch. 2:38; 19:5-6). Sin embargo, esta conexión fue temporal. La glosolalia y la profecía no eran los verdaderos beneficios del bautismo. El bautismo cristiano siguió siendo esencialmente un bautismo de arrepentimiento y de fe en Cristo para perdón de los pecados. Todo a lo largo del Nuevo Testamento, el bautismo se describe entonces como salvación del pecado (Ro. 4:25; 6:3-6, 11, 13; 12:5; 1 Co. 3:1, 13; 6:11; 12:13; 10:1-12; Gá. 2:20; 3:27-29; Col. 2:12; Ef. 5:26; He. 6:2; 9:10; 10:22-23; 1 P. 3:20-22). Bajo el punto de vista de Pablo, el bautismo por agua es al mismo tiempo un bautismo por el Espíritu, no un bautismo con los dones espirituales de la glosolalia y la profecía, sino teniendo al Espíritu como el principio de una nueva vida. Esta renovación que hace el Espíritu Santo de los seres humanos en el bautismo no es algo inconexo de la justificación por la fe, ni paralelo ni una adición accidental a ella. Los

bautizados son personas nuevas, espirituales (πνευματικοί) que son simultáneamente lavadas, santificadas y justificadas (1 Co. 6:11).

[532] La antigua Iglesia cristiana no tenía un ritual universalmente practicado del bautismo, aunque la enseñanza de los apóstoles (*Didache*) ya contiene la fórmula trinitaria. Sin embargo, cuando a partir del siglo II los cultos de adoración se dividieron en dos partes, una pública y otra privada, la administración del bautismo y la Cena del Señor fueron asumiendo cada vez más un carácter misterioso, envuelto en numerosos rituales,³⁹ y se transformaron en un medio de gracia que actuaba de forma mágica. Aunque se afirma claramente que el agua del bautismo conserva su naturaleza ordinaria, la vinculación de la señal y la cosa significada se expresa frecuentemente de forma mística: “Si hay gracia en el agua no se debe a la naturaleza del agua, sino a la presencia del Espíritu”.⁴⁰ “Por medio de esa agua, la gracia divina otorga vida eterna”.⁴¹ Por lo tanto, el bautismo se describe con varios nombres derivados de los misterios: iluminación, misterio, compleción, plenitud, iniciación, inducción a los misterios, y se considera “un vehículo que lleva al cielo”, “un vehículo hacia Dios” o “una llave del reino de los cielos”.⁴² El foco no recaía ya en la simplicidad. Agustín contribuyó a esta tendencia al enseñar que el bautismo funcionaba *ex opere operato* para los bebés, y más tarde fue seguido por los escolásticos, quienes restaron énfasis a la importancia de las demandas subjetivas del bautismo. Esto formó la base para el concepto católico romano, que entiende el bautismo como la entrada a la Iglesia y como algo estrictamente necesario para la salvación.

[533] La batalla que libró la Reforma contra la doctrina romana de los sacramentos se concentró no en el bautismo, sino en la Cena del Señor. Los reformadores alemanes creían incluso que el bautismo se había mantenido casi

intacto bajo el papado, de modo que lo adoptaron introduciendo solo unos cambios ínfimos. Los luteranos se apartaron poco de la enseñanza de Roma y conservaron muchas de sus ceremonias, como la otorgación de un nombre, la señal de la cruz, el exorcismo, el mecenazgo, la imposición de manos, las ropas blancas, la bendición, etc., en parte porque Lutero insistió en una unión objetiva y realista de la Palabra y el agua. El bautismo es “una palabra de Dios unida a la inmersión en agua, incluida en el mandamiento divino y sellado con la palabra de Dios”. El agua en el bautismo, como dijo Lutero en pasajes de su *Sermón sobre el bautismo*, “está permeada con la majestad y la presencia divinas”, igual que el hierro brilla con el calor de las llamas.

Sin embargo, la tradición reformada rechazó la mayoría de las ceremonias que se habían asociado gradualmente con el bautismo y retomó la sencillez de la Escritura. También partieron de una idea a la que procuraron aferrarse, que es que el bautismo fue instituido para los creyentes, de modo que no producía la fe, sino que la fortalecía. En consecuencia, se enfrentaron a una dificultad doble en relación con el bautismo de niños. En primer lugar, tuvieron que demostrar (sobre todo contra los anabaptistas, pero también contra los católicos romanos y los luteranos) que los hijos de los creyentes debían considerarse creyentes incluso antes del bautismo, y por lo tanto había que bautizarlos. Y, en segundo lugar, se vieron obligados a responder a la pregunta de en qué consistía la operación de gracia del bautismo en el caso de niños muy pequeños, dado que, si aún no habían alcanzado la edad de la discreción y por lo tanto aún no poseían “una fe auténtica”, tampoco se les podía confirmar en esa fe ni fortalecerlos en ella. La segunda cuestión recibió menos atención que la primera. Los niños, pero también los adultos, debían ser juzgados a la luz de la norma de ese pacto. Una persona

tiene derecho al bautismo no por la fe y el arrepentimiento, sino en función del pacto. Los niños nacidos de padres creyentes no eran paganos, ni estaban sujetos a la ira de Dios, ni bajo el poder de Satán, de modo que en su caso fuera necesario practicar primero un exorcismo. Por el contrario: incluso antes del bautismo eran hijos del pacto. En consecuencia, el bautismo no era absolutamente necesario para la salvación; tampoco había necesidad de bautismos de emergencia administrados por laicos. Las consecuencias de esto llevaron a debates ulteriores sobre la relación entre elección y pacto y regeneración, como presuntas condiciones para el bautismo. Aunque al principio muchos de los reformados defendieron la unidad de elección y pacto, debido a la decadencia de la Iglesia progresivamente el bautismo se aisló totalmente de la regeneración y quedó privado de su valor. De igual modo, los remonstrantes, los racionalistas, los cuáqueros y los protestantes modernistas ven en el sacramento un acto *humano* de confesión, no un sello divino. El siglo XIX fue testigo de distintos intentos para restaurar el carácter objetivo del bautismo. Schleiermacher, antes que nada, consideraba el bautismo como un acto de la Iglesia mediante la cual esta recibe en su comunión al creyente individual; pero entonces, implícita en esto, se encuentra la incorporación simultánea de ese creyente en la comunión de vida plena con Cristo.⁴³ Otros teólogos, al subrayar el acto de gracia de Dios implícito en el sacramento, enseñaron que, aunque el bautismo no presupone la regeneración, aun así imparte la capacidad de regeneración o la propia regeneración, es el punto de contacto inicial establecido por Cristo para el vínculo de amor entre él y el creyente, y echa los cimientos para todos los beneficios posteriores, beneficios que a partir de entonces solo se pueden obtener en el camino de fe.⁴⁴ En Holanda, el Dr. A. Kuyper intentó mantener el carácter objetivo del bautismo

atribuyéndolo a una gracia especial. Esta gracia consiste no en la regeneración (que se presupone en el bautismo y, por lo tanto, ya no es necesario conferir), sino en un beneficio especial e inalcanzable por otro medio, a saber, la incorporación al Cuerpo de Cristo, o más bien la implantación en nuestra fe de la disposición o la tendencia de no existir por uno mismo, sino en sentirse uno con todo el Cuerpo de Cristo.⁴⁵

EL MODO Y MANERA DEL BAUTISMO: EL BAUTISMO INFANTIL

[534] Aparte de las iglesias bautistas y de los campos de misión, hoy día la mayoría conoce el bautismo casi exclusivamente como bautismo infantil.⁴⁶ Sin embargo, la Escritura no habla en ningún momento del bautismo de niños, y siempre da por hecho el de adultos. Incluso los profetas del Antiguo Testamento proclamaron que en el futuro Dios concedería a Israel arrepentimiento y vida, un nuevo corazón y un nuevo espíritu, perdonaría todos sus pecados, derramaría sobre ellos su Espíritu, los rociaría con agua limpia y los lavaría de todas sus impurezas (Os. 6:2; Jl. 2:28-29; Mi. 7:18-20; Is. 1:16; 40:1 y ss.; Jer. 31:31-34; 33:8; Ez. 11:17-20; 36:25-28; 37:1-14; 39:29; Zac. 13:1, etc.). La regeneración, el arrepentimiento y la fe eran necesarias, para Israel, así como para los gentiles, para entrar en el reino de los cielos y participar de sus beneficios. Este fue el mensaje que Juan y Jesús plantearon a Israel, y quienes lo aceptaron fueron bautizados. En consecuencia, la exposición y la aceptación de la palabra del evangelio precedieron al bautismo, y no existe discrepancia entre las iglesias cristianas sobre la necesidad de una confesión de fe previa al bautismo de adultos. Hasta Roma admite que en el caso de adultos son necesarias siete preparaciones antes del bautismo, y Roma no hace que la validez objetiva del sacramento, sino su operación subjetiva, dependa de una “intención virtual” como *conditio sine qua non* en el

receptor del sacramento.⁴⁷ También para Roma, la predicación y la fe tienen solo una importancia preparatoria, mientras que la gracia real, santificadora, sobrenatural, se imparte solo mediante el sacramento del bautismo, que es estrictamente necesario para la salvación para todo el mundo, tanto adultos como niños. El sacramento como tal ofrece beneficios incluso si no media la fe. La Reforma, por el contrario, defendía el principio escritural de que el sacramento no imparte otro beneficio más que aquel que el que poseen ya los creyentes al confiar en la Palabra de Dios. La fe sola, aparte de todo sacramento, transmite todos los beneficios de la salvación, y hace que los creyentes disfruten de ellos. Aquí está involucrado un principio protestante: quienes atribuyen al bautismo la transmisión de una gracia que no puede obtenerse por la Palabra y por la fe abren la puerta a la doctrina católica romana del sacramento.

La “forma” del bautismo es la señal elegida deliberadamente del lavamiento de la suciedad del alma, igual que el agua limpia la del cuerpo. Por consiguiente, la señal no es arbitraria ni accidental. De la misma manera que el agua limpia la suciedad física, la sangre de Cristo nos limpia de todos nuestros pecados. El agua tiene un rico valor simbólico prácticamente en todos los pueblos y en todas las religiones, y se utiliza en todo tipo de lavamientos ceremoniales, presagiando el lavado espiritual que necesitan todas las personas para entrar en comunión con Dios. Este fue el caso incluso en la adoración del Antiguo Testamento (Éx. 30:18-20; 40:30; Lv. 6:28; 8:6; 11:32; 15:12; Nm. 8:7; 19:7 y ss., etc.; cf. Ez. 36:25; 37:23; Zac. 13:1). En el primer periodo de la Iglesia, el bautismo consistía en la inmersión, tal como indica ya el griego βαπτίζειν (*baptizein*) y los ejemplos escriturales del bautismo. Por lo tanto, el bautismo por inmersión fue la práctica habitual en Occidente, mientras que la aspersion era menos

frecuente. Sin embargo, después del siglo XIII, la aspersión se fue popularizando. Sin embargo, mientras que la inmersión ilustra con mayor claridad el significado del bautismo, el tema es una cuestión de adiáfora.

[535] El agua del bautismo se convierte en sacramento por medio de las palabras de la institución. En la Escritura, a veces se llama al bautismo un bautismo “en el nombre de Cristo” (Hch. 2:38; 8:16; 10:48; 19:5; cf. Ro. 6:3; 1 Co. 1:13-15; 6:11; Gá. 3:27), y en otras ocasiones un bautismo “en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (Mt. 28:19). Estas expresiones no pretenden ofrecer una fórmula que debe pronunciarse durante el bautismo (esto es evidente por el hecho de que no se menciona semejante fórmula en la ocasión de la circuncisión o de la Pascua, ni tampoco en el bautismo de Juan o la Cena del Señor), sino que describe la esencia del bautismo cristiano: debe ser un bautismo en el nombre de Cristo, y por lo tanto en el nombre del Dios trino. Fue debido a procesos naturales por lo que surgió para el uso público en estas ocasiones una fórmula fija derivada de las palabras de institución en Mateo 28:19; la *Didache* habla de los cristianos como “aquellos que han sido bautizados en el nombre del Señor”, pero ya conoce la fórmula trinitaria.⁴⁸ Frente a las herejías, para defender el carácter cristiano del bautismo, para garantizar que el bautismo administrado era el genuino bautismo cristiano, y para introducir en la práctica litúrgica la consistencia y la estabilidad deseadas, la fórmula trinitaria debió entenderse cada vez más como un elemento necesario.⁴⁹ Pero esta fórmula trinitaria no se recoge con las mismas palabras en las distintas iglesias; la Iglesia griega usa su propia fórmula distintiva, y aunque las iglesias latinas reconocen la validez de estos bautismos, usan la sencilla frase “Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Esta es también la fórmula que adoptaron los protestantes.

La fórmula bautismal trinitaria no convierte por arte de magia el agua en la sangre de Cristo. La obra del Espíritu Santo en el sacramento, como en el caso de la Palabra, no es física, sino espiritual. Mientras que los católicos romanos, y en menor grado los luteranos, localizan la obra del Espíritu en el bautismo como mediada por el agua, los reformados rechazan la idea de una unión local y física, y en su lugar asumen la presencia de una unión como esa en el caso de la Palabra. De la misma manera que el Espíritu Santo obra ciertamente con la Palabra, pero no confina su poder y su operación a ella, lo mismo sucede con el agua del bautismo. En Efesios 5:26, Pablo distingue deliberadamente la obra de Cristo por la Palabra de aquella del agua, como se hace también en Hebreos 10:22 y en 1 Pedro 3:21. No es el ministerio ni el agua, sino Cristo, quien santifica a la Iglesia y ofrece aquello que se significa (Mt. 3:11; 1 Co. 6:11; He. 9:14; 1 Jn. 1:7). Si el agua del bautismo produjese la regeneración, Pablo no habría podido decir en 1 Corintios 1:14: “pues no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio”. A pesar de ello, las iglesias reformadas también confiesan que en el bautismo Cristo promete y garantiza a todo el que lo recibe que “con tanta certeza como el agua limpia la suciedad del cuerpo, su sangre y su Espíritu limpian las impurezas del alma”.⁵⁰ También existe un consenso sustancial al respecto de los beneficios que se conceden en el bautismo a los creyentes adultos. Son estos: la justificación o el perdón de los pecados (Mr. 1:4; Hch. 2:38; 22:16; He. 10:22; 1 P. 3:21); la regeneración, el arrepentimiento, la muerte del viejo hombre y el nacimiento del nuevo yo por medio de la comunión en la muerte y en la resurrección de Cristo (Mr. 1:4; Ro. 6:2-10; 1 Co. 6:11; Ef. 5:26; Col. 2:12); la comunión no solo con Cristo, sino también con la Iglesia, que es su cuerpo (Mt. 28:19; Jn. 4:1; Hch. 2:40-41; Ro. 6; 1 Co. 12:13). Estos beneficios proceden de la Palabra de la promesa, recibida con fe y señalada y

sellada en el bautismo. Todas las promesas de Dios, en su conjunto, se transmiten en la Palabra y el bautismo por igual; en ninguno de estos dos actos se ofrece nada que no se ofrezca en el otro. En el bautismo, el Padre nos da testimonio de que establece un pacto eterno de gracia con nosotros y que nos adopta como hijos y herederos (Gn. 17:7, 10; Hch. 2:39). El Hijo nos garantiza que nos lava en su sangre y nos incorpora a la comunión de su muerte y su resurrección (Ro. 6:3; Gá. 3:27). El Espíritu Santo nos asegura que vive en nosotros y nos santifica para ser miembros de Cristo (1 Co. 6:11; 12:13; Tit. 3:5).

[536] El gran cisma en la cristiandad relativo al bautismo, claro está, tiene que ver con el bautismo de niños. Desde su introducción hasta ahora, una considerable parte de la cristiandad rechaza ese bautismo. Hasta el día de hoy, el bautismo de niños se ha rechazado por dos motivos principales: no aparece en la Escritura, y presupone fe y arrepentimiento, que no se dan o no se reconocen en los niños de corta edad. Debido a la rápida expansión y la ocurrencia ordinaria del bautismo de adultos en los siglos I y II de la Iglesia, no hay evidencias del bautismo infantil hasta la época de Tertuliano.⁵¹ Sin embargo, no debemos sacar conclusiones de este silencio. Cuando Tertuliano menciona por primera vez el bautismo de niños, se opone a él, sin duda, pero no sobre el fundamento de que es una innovación y no era habitual en la época apostólica, sino debido a su convicción general de que “es más provechoso el aplazamiento del bautismo... Todos los que entienden la carga que supone el bautismo temerán más obtenerlo que posponerlo”.⁵² Tertuliano no fue el único en sostener esta convicción, y Orígenes da testimonio de que en su época el bautismo infantil se practicaba mucho y se lo relacionaba con la aprobación apostólica. Por su parte, Cipriano, coincidiendo con el Concilio de Cartago celebrado en 256, defendió la idea de que el bautismo infantil no debía ser

aplazado hasta el octavo día de vida, sino administrarse ya al cabo de dos o tres días del nacimiento.⁵³ Cuando el bautismo infantil se convirtió en la norma y no en la excepción, se hizo necesario defender su legitimidad. Arguyendo contra los pelagianos, Agustín defendió el bautismo infantil como algo necesario para eliminar el pecado original, y apeló a la fe de los padres del bebé. “Sobre este tema existe la creencia sana y piadosa de que el niño se beneficia de la fe de quienes lo presentan para ser bautizado”.⁵⁴ Ciertamente, la fe de toda la Iglesia está a su favor: “Los pequeños, por supuesto, son presentados para recibir la gracia espiritual, no tanto por aquellos en cuyos brazos descansan, aunque la reciben de ellos si son personas buenas y creyentes, sino por la sociedad universal de los santos y los creyentes”.⁵⁵ Sobre esta base, dice Agustín, los hijos de los creyentes tienen derecho al bautismo, y en este bautismo ellos mismos obtienen el perdón de los pecados y la regeneración, entendiendo sin embargo que “si los niños bautizados, al llegar a la edad de la razón, no creen ni se abstienen de deseos ilícitos, no obtienen beneficio alguno de lo que recibieron de niños”.⁵⁶

Sin embargo, semejante dependencia de la fe de otros (*fides aliena*) no puede compensar la falta de fe personal en el niño, y por lo tanto conduce imperceptiblemente a la doctrina de la regeneración por el bautismo. El Concilio de Trento decretó que los sacramentos del Nuevo Testamento contienen gracia en sí mismos y la imparten a todos los que no ponen obstáculos en su camino, de modo que en el bautismo también los niños reciben gracia y las virtudes *ex opere operato*, y aunque no son creyentes de antemano, se vuelven creyentes mediante el bautismo.⁵⁷ Los luteranos se opusieron a la idea de que los niños tuvieran fe antes del bautismo, y también de que fueran bautizados “conforme a la fe de otros” (*in aliena fide*); en su lugar, enseñaron que los niños recibían la fe en el bautismo, y no solo la

disposición o la capacidad de tenerla, sino incluso el acto mismo. “En los niños brota una fe verdadera, salvadora, vivificante y *real* por medio del bautismo y del bautismo del Espíritu Santo, por lo cual los niños bautizados creen de verdad”.⁵⁸ Esto se corresponde con la doctrina de los miembros de la Iglesia Alta [dentro de la Iglesia anglicana], que creen en la regeneración bautismal. Esta concepción plantea muchos problemas. La “fe de otro” (*fides aliena*) se vuelve totalmente superflua si el bautismo imparte gracia *ex opere operato* y no presupone nada más que una “capacidad pasiva” en el bebé, y parece demandar el bautismo masivo de todos los infantes. El bautismo es privado así de su carácter escritural al despegarlo de la fe y de la Palabra, deja de ser una señal y un sello de las promesas de Dios, se convierte en un medio de gracia independiente y auto operativo, e incluso adopta el primer lugar entre los medios de gracia. Los beneficios impartidos por el bautismo se exageran, por un lado, y se debilitan, por otro. La Escritura y la experiencia dejan claro que no todos los niños bautizados acaban siendo creyentes de mayores ni se salvan. Esto supondría que los beneficios del bautismo son admisibles hasta que se aceptan con fe. Son suficientes para la salvación en el caso de los niños que mueren en la primera infancia, pero insuficiente para los niños que van creciendo, situando a estos últimos en una categoría dudosa entre creyentes e incrédulos. Como respuesta, los reformados, al defender el bautismo de niños, afirmaron su postura en el pacto de gracia que, según la promesa de Dios, abarca no solo a los creyentes, sino también a sus descendientes. A las personas, tanto adultos como niños, se les concedía el derecho al bautismo solo por el pacto de gracia, no por la regeneración, la fe o el arrepentimiento, y mucho menos por nuestras hipótesis sobre ellas.⁵⁹ No es posible hallar un fundamento más profundo ni sólido que este, ni es necesario buscarlo.

[537] La validez del bautismo infantil depende exclusivamente de cómo considera la Escritura a los hijos de los creyentes, y por lo tanto cómo quiere que los consideremos nosotros. Si la Escritura habla de estos niños de la misma manera que habla de los creyentes adultos, se establece el derecho y por tanto el deber de practicar el bautismo infantil. Porque no podemos negar a los niños lo que concedemos a los adultos. En el caso del bautismo infantil, por lo tanto, se nos permite exigir ni más ni menos que en el del bautismo de adultos. Cuando los anabaptistas arguyeron contra el bautismo de niños, diciendo que estos no podían experimentar fe y arrepentimiento, los reformados contestaron que, aunque los niños no poseían los actos de la fe, sí que podían tener la disposición (*habitus*) de la fe. Dado que en el caso de adultos o de niños nunca podemos tener la certidumbre absoluta del estado interno del receptor, la pregunta es si podemos tener la misma certeza en ambos casos. Quienes desean la certidumbre absoluta nunca pueden dispensar ningún sacramento. No es de extrañar que el Nuevo Testamento no mencione el bautismo infantil, dado que el bautismo de adultos era la norma, y el de niños habría sido la excepción. Pero esto no excluye el bautismo de niños, porque puede derivarse mediante una inferencia legítima del bautismo original. Según Colosenses 2:11-12, el bautismo sustituyó a la circuncisión del Antiguo Testamento. Por lo tanto, el bautismo es más que la circuncisión, no en esencia, sino en grado. La circuncisión señalaba hacia la muerte de Cristo; el bautismo señala hacia ella en el pasado. La primera acaba y el segundo empieza en esa muerte. Sin embargo, si esa circuncisión como señal del pacto puede y debe ser administrada a los niños, lo mismo se aplica *a fortiori* al bautismo, que no es más pobre en gracia, sino más rico. Esto se manifiesta en parte en el hecho de que el sacramento del antiguo pacto solo se administraba a

varones, pero el nuevo pacto también se administra a mujeres.

La circuncisión dista mucho de ser la única prueba que el Antiguo Testamento considera que hace a los niños participantes del pacto. Después de todo, el pacto es distinto a la elección en el sentido de que demuestra cómo se pone por obra la elección de una forma orgánica e histórica. Nunca se establece con una sola persona, sino en esa persona también inmediatamente con sus descendientes. Existe cierto tipo de comunión de padres e hijos en el pecado y en el sufrimiento, frente a los cuales Dios ha establecido una comunión de padres e hijos en la gracia y en la bendición. El pacto de Dios, con sus beneficios y sus bendiciones, se perpetúa de hijo a hijo y de generación en generación (Gn. 9:12; 17:7, 9; Éx. 3:15; 12:17; 16:32; Dt. 7:9; Sal. 105:8, etc.). Aunque la gracia no se hereda automáticamente, como norma se va transmitiendo por la línea generacional. “Para los hijos de creyentes, su acceso primero y principal a la salvación es el hecho mismo de haber nacido de unos padres creyentes”.⁶⁰ Esta visión se prolonga en el Nuevo Testamento, donde a pesar de que los judíos rechazan a Jesús, él sigue considerándolos sus hijos por ser hijos del pacto (Mt. 18:2 y ss.; 19:13 y ss.; 21:15-16; Mr. 10:13 y ss.; Lc. 9:48; 18:15 y ss.). Los llama a su lado, los abraza, les impone las manos, los bendice, les dice que el reino de los cielos es de ellos. Además, la Iglesia (ἐκκλησια, *ekklesia*) ha sustituido al Israel del Antiguo Testamento como el pueblo de Dios, que es su Padre (Mt. 1:21; Lc. 1:17; Hch. 3:25; Ro. 9:25-26; 11:16-21; 2 Co. 6:16-18; Gá. 3:14-29; Ef. 2:12-13; Tit. 2:14; He. 8:8-10; 1 P. 2:9; Ap. 21:3), y los hijos de los creyentes están incluidos en el pueblo de Dios a medida que las “casas” aceptan la fe y son bautizadas (Lc. 10:5; 19:19; Hch. 5:42; 11:14; 16:15, 31, 34; 18:18; 20:20; 1 Co. 1:16). Según Pablo (1 Co. 7:14), incluso los hijos de una casa en la que solo uno

de los progenitores se ha hecho creyente son santos. El único interés de Pablo aquí es demostrar que la fe cristiana no anula las ordenanzas naturales de la vida, sino que las confirma y las santifica (cf. 1 Co. 7:18-24); la familia entera se ve a través del filtro del cónyuge creyente. La Escritura no concibe una crianza neutral que intenta que los hijos tomen una decisión totalmente libre e independiente cuando sean mayores.⁶¹ Los hijos de creyentes no son paganos o hijos del diablo que aún (como sostienen católicos y luteranos) tienen que ser exorcizados en su bautismo,⁶² sino hijos del pacto, destinatarios de la promesa tanto como los adultos. Están incluidos en el pacto y son santos, no por naturaleza (Job 14:4; Sal. 51:5; Jn. 3:6; Ef. 2:3), sino en virtud del pacto.⁶³ Todo esto es incluso más atractivo porque la gracia, sobre todo en la dispensación del Nuevo Testamento, es mucho más abundante que el pecado (Ro. 5:12-21). El anabaptismo pone coto a la operación de la gracia (en la edad del niño, en el hecho de que no ha alcanzado la edad de la discreción, es decir, en leyes y ordenanzas que Dios ha establecido en la naturaleza en el momento de la Creación), mientras que la gracia no conoce semejantes límites. En el Nuevo Testamento se han borrado todas las fronteras entre personas, países, géneros y edades. El anabaptismo no aprecia la catolicidad del cristianismo. Como sucede con los adultos, los corazones de los niños deben juzgarse conforme a la caridad. El bautismo, tanto de niños como de adultos, no establece la salvación de la persona; la base para el bautismo no es la suposición de que alguien está regenerado, ni siquiera de que [existe] la propia regeneración, sino solo el pacto de Dios.

No es permisible hacer que la esencia del bautismo dependa de su efecto en la vida. Igual que una fe sincera es lo que es conforme a la descripción del Catecismo de Heidelberg [Día del Señor, P&R 21], aun cuando la realidad de la vida demuestra que nos apartamos a veces de ella o

la deformamos, también el bautismo es y no puede ser más que lo que enseña la Escritura sobre él. En última instancia, el fruto del bautismo lo disfrutan solo quienes son elegidos, y por lo tanto llegan a la fe en el momento que Dios elige. Todo el mundo debe estar de acuerdo con este resultado, tanto si son católicos romanos como protestantes, luteranos o reformados. “Los sacramentos producen lo que manifiestan solo en los elegidos”, dijo Agustín. Los elegidos se han apropiado de ello; el resto fue endurecido. “Se considera descendencia de Abraham a los hijos de la promesa” (Ro. 9:8, NIV). Los beneficios del bautismo son los mismos para niños que para adultos: el perdón de pecados, la regeneración y la incorporación a la Iglesia de Cristo.

El bautismo confiere los mismos beneficios que la Palabra; lo hace de una manera distinta, de modo que la fe queda confirmada y fortalecida por él en la medida que Dios haya dado a cada uno. Esta norma se aplica igualmente a los niños, a los nuevos creyentes adultos, a los cristianos que se encuentran en diversas etapas de madurez en su fe y en el camino de su vida. Aquí, como en muchas otras áreas, se produce una misteriosa actividad recíproca. De igual manera que la luz y el ojo humano se presuponen y se respaldan mutuamente, la fe disfruta más del sacramento cuanto más firme es, y la fe queda sellada y reforzada por el sacramento también en el mismo grado. Por lo tanto, para los creyentes maduros, los sacramentos no van mermando en importancia, sino que aumentan constantemente su valor. Para los ojos de la fe, manifiestan las riquezas de la gracia de Dios de un modo cada vez más hermoso y glorioso. Para cada creyente y para la Iglesia entera son prueba de la gracia recibida, una señal de la fidelidad de Dios, el fundamento para presentar nuestro caso en oración, una columna que sustenta nuestra fe y una exhortación a una nueva obediencia.⁶⁴

[538] Quien administra el bautismo es Cristo, y solo cuando él bautiza a una persona, y junto con el signo también concede lo significado, está realmente bautizada esa persona. Pero al administrar el bautismo, Cristo emplea a personas (personas ordenadas), lo cual demuestra que los sacramentos están subordinados a la predicación de la Palabra. Esto fue distinto en el Antiguo Testamento, cuando la circuncisión no estaba limitada a ningún oficio concreto. Sin embargo, en el Nuevo Testamento esto cambia, y la administración del bautismo está restringida a quienes desempeñan un oficio: Juan (Mr. 1:4); los discípulos de Jesús (Jn. 4:2); los apóstoles (Hch. 2:38), a quienes Cristo encomendó específicamente que hicieran esto (Mt. 28:19); Felipe (Hch. 8:38; 21:8); Ananías (9:17-18); Pablo, que a veces bautizaba, pero en general dejaba que fueran sus colaboradores quienes administraran este rito, dado que como apóstol a los gentiles estaba llamado sobre todo a predicar el evangelio (1 Co. 1:14-17; cf. Hch. 10:48). La administración de los sacramentos, aunque subordinada a la predicación de la Palabra, estuvo en todo momento vinculada con ella. El sacramento sigue a la Palabra, de modo que el derecho para administrarlo pasó automáticamente de los apóstoles y los evangelistas a los ministros, aquellos presbíteros que trabajaban en la Palabra y en la enseñanza. Por consiguiente, el bautismo no es la causa, sino más bien la señal y el sello de la regeneración, que se concede antes del sacramento y aparte de él. Esto significa que el bautismo no es estrictamente necesario para la salvación. El sacramento debe ir siempre estrechamente unido a la Palabra. Lo que hace a una persona culpable delante de Dios no es el hecho de verse privada del bautismo, sino el desprecio que sienta por este.

Es decir, que no hay motivos para apartarse del uso apostólico en casos de emergencia para permitir que personas que no sean ministros de la Iglesia administren el

bautismo.⁶⁵ En este sentido, los reformados también favorecieron que el bautismo tuviera lugar en medio de la congregación. Aunque son concebibles casos en los que la administración del bautismo sería permisible en hogares privados, estos pueden y deben tener una naturaleza altamente excepcional. A esos casos no debe juzgarlos el ministro de la Palabra a solas, sino todo el consejo eclesial, e incluso entonces solicitar que el bautismo tenga lugar solo en presencia de ese consejo; porque lo importante en la distribución del sacramento no es el edificio, sino la reunión de los miembros. El sacramento es un elemento constitutivo de un culto de adoración público, junto con la Palabra, en medio de la congregación.

En lo referente al momento en que debe administrarse el bautismo, los ortodoxos griegos, los católicos romanos, los luteranos y los reformados coinciden en que debería hacerse poco después del nacimiento. El sistema de “testigos bautismales”, “seguridades”, “patrocinadores”, “garantes”, “receptores”, “padres y madres espirituales” o “padrinos” fue surgiendo a medida que el bautismo infantil se convirtió en el patrón habitual, y ya lo menciona Tertuliano.⁶⁶ En ese momento hacían falta personas que profesaran fe en lugar del niño o niña, y que respondieran a las preguntas habituales; que actuaran, por así decirlo, como fiadores del bebé y prometieran, con base en el bautismo del niño, darle una educación cristiana. Los teólogos luteranos y reformados *consideran esto* como una *cuestión de adiáfora*, pero los reformados enfatizaron especialmente que en primer lugar eran los *padres* quienes debían responder a las preguntas bautismales y actuar como receptores y patrocinadores de sus hijos, y exigían que si se pedía a un patrocinador que hiciera un papel, debía ser una persona con una confesión firme de fe y un camino correcto en la vida.⁶⁷ Las iglesias reformadas, por sugerencia de Calvino, también sustituyeron la obligación

de los padrinos de criar a sus ahijados en la fe con la instrucción catequética de sus jóvenes bautizados, asignando esta tarea a sus ministros.

Toda la doctrina del bautismo, tal como la han desarrollado los reformados, manifiesta cuán estrechamente apegados están a la Escritura. Para evitar todo sectarismo y preservar una magnanimidad y una amplitud de miras genuinamente cristianas, de acuerdo con la Iglesia católica en su lucha con las iglesias norafricanas, los reformados enseñaron unánimemente que el bautismo de los herejes, siempre que fuese administrado en el nombre del Dios trino, debía ser reconocido. Pero dado que no tenían una visión mágica de la fórmula bautismal y no separaban el bautismo de la Iglesia y de sus oficios, añadieron la cualificación de que debía administrarlo un ministro que fuera reconocido oficialmente como tal en una iglesia cristiana. También admitieron en el bautismo a todos los niños que, tras la muerte de sus padres, o al ser expósitos, hubieran sido adoptados en familias cristianas, que nacieran de uniones ilegítimas o de padres excomulgados, cismáticos o herejes, siempre y cuando hubiera fundamento para suponer que el linaje del pacto no se había roto por completo. Los reformados han mantenido, de forma eminente, la unidad y la catolicidad de la Iglesia de Cristo en la Tierra. Todas las iglesias cristianas reconocen aún los bautismos unas de otras, y por lo tanto podemos decir que en todas esas iglesias sigue habiendo tanta verdad que no se descarta la posibilidad de la salvación. Hay una sola confesión, sobre el fundamento de la cual todos han sido edificadas, una fe de la que todos participan. A pesar de todas las diferencias y las controversias, todos ellos reconocen *un* Señor, *una* fe y *un* bautismo.

LA CENA DEL SEÑOR

UNA COLACIÓN SACRIFICIAL COMPARTIDA

[539-40] Como segundo sacramento, tras el bautismo, tenemos la Cena del Señor, cuyo modelo veterotestamentario es la fiesta de la Pascua. Igual que sucedía entre los gentiles (Nm. 25:2), en Israel las colaciones solían combinarse con sacrificios como actos de expiación. Como la Pascua, la Cena del Señor es una ocasión en la que Dios se reúne con su pueblo y, sobre la base del sacrificio realizado y aceptado, se une con ellos en una celebración gozosa. El propio Dios, como anfitrión, comparte con su pueblo el fruto de la colación. La pureza levítica era un requisito, dado que Dios solo acude a los hijos de Israel y habita entre ellos en un lugar limpio (Éx. 20:24; 29:42-46; 33:7; Nm. 11:25; 12:5; 17:4; Dt. 31:15). Quienes participaban entraban en un pacto con él. En consecuencia, la participación en las colaciones sacrificiales de los gentiles estaba prohibida en Israel (Éx. 34:15); era un acto con el que se asimilaban a dioses falsos (Nm. 25:3, 5; Sal. 106:28). Los apóstoles más tarde prohibieron que los cristianos participasen en esos banquetes (Hch. 15:29; 21:25), o advirtieron contra ellos por amor a los creyentes débiles (1 Co. 8:1 y ss.; 10:18 y ss.).

La fiesta de la Pascua ocupaba un lugar totalmente único en la vida cultural de Israel; Dios la instituyó en una ocasión especial anterior a todos los otros sacrificios, por lo cual tiene una naturaleza propia. Aunque antes que nada es un sacrificio (y un sacramento), la Pascua también debe entenderse como una colación. Después de haber matado el cordero durante el ocaso del día catorce del mes de Abib, y de haber pintado con su sangre los dinteles de las puertas (o en un periodo posterior rociada sobre el altar), sin quebrar un solo hueso de su cuerpo debía ser asado, entero, con la cabeza, las patas y los órganos internos, sobre una hoguera. Entonces, esa misma noche del día catorce de Abib, los habitantes de la casa debían consumirlo junto con pan sin levadura y hierbas amargas. Debían comerlo a toda

prisa, con el cinto ceñido, los pies calzados y un bastón en mano, en la casa o posteriormente en el santuario, y los restos de la cena debían quemarse (Éx. 12:1-28, 43-49; 13:3-9; 23:15; Lv. 23:5-14; Nm. 9:10-14; 28:16-25; Dt. 16:1 y ss.). Es un sacrificio de expiación y un banquete de comunión con Dios y con los demás. Es al mismo tiempo un sacrificio y un sacramento.⁶⁸ El Nuevo Testamento atribuye a esta Pascua una importancia tipológica, de modo que no es solo un acto por el que se recuerda la liberación de Egipto, sino también una señal y una garantía de la liberación de la esclavitud del pecado, y de la comunión con Dios en la persona del Mesías prometido. Cuando Jesús instituyó la Cena del Señor, la asoció deliberadamente con la celebración de la Pascua. Sin embargo, la Cena del Señor es solo una cena. Su carácter sacrificial queda cumplido de una vez por todas con el sacrificio de Cristo. Aunque los especialistas modernos debaten si fue Jesús mismo quien instituyó la Cena del Señor, ninguno de los argumentos en contra resulta muy convincente. Dudar esto supone dudar de la consciencia que tenía el propio Jesús de su muerte y de la importancia de esta para la salvación. Las diversas descripciones que hacen los Evangelios de la última cena de Jesús con sus discípulos confirman esto, y la que hace Pablo de la institución (1 Co. 10:16; 11:24-25) confirma el vínculo estrecho entre la Pascua y la Cena del Señor. El Evangelio de Juan nos indica que Jesús murió como verdadero Cordero pascual (19:33, 36) y también lo hace Pablo, quien señala explícitamente en 1 Corintios 5:7 que nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido sacrificado, y que por consiguiente los creyentes deben limpiar la antigua levadura del pecado y caminar como personas “sin levadura”, nuevas criaturas, sin relación alguna con ninguna injusticia. A esto podemos añadir que el cordero llevado al matadero (Is. 53:7) contiene probablemente una alusión al cordero de la Pascua, y así en el Nuevo Testamento se aplicó a Cristo (Jn. 1:29, 36; Hch.

8:32; 1 P. 1:19; Ap. 5:6). Igual que la circuncisión era un modelo para el bautismo, y como resultado de la muerte de Cristo se trasladó a ese bautismo, la fiesta de la Pascua presagió la Cena del Señor y, conforme al mandamiento de Cristo, fue sustituida por él. Sin embargo, mientras que la Pascua era aún primariamente un sacrificio, la Cena del Señor ha perdido por completo este carácter. El motivo es que el sacrificio ofrecido en la Pascua halló su cumplimiento en la muerte de Cristo. Fue basándose en ese sacrificio de una vez y para siempre, completo y perfecto, como Cristo fundó la nueva dispensación del pacto de gracia e invitó a sus discípulos a su mesa santa, fortaleciéndolos en ella.

Aunque no tenemos que dudar que nuestro Señor instituyó en persona la Cena, porque incluso Pablo indica (1 Co. 11:23) que recibió su instrucción (no *παρα* `para, con] sino *ἀπο του κυριου* [*apo tou kiriou*, del Señor]), sí tenemos que preguntar cómo instituyó Cristo esta Cena y qué pretendía conseguir con ello. Antes que nada, debemos tener en cuenta que Jesús instituyó su Cena en la ocasión de la fiesta pascual, probablemente poco después de que se hubiera comido el cordero de la Pascua (“después de cenar”, Lc. 22:20), en relación con la tercera copa, la copa de acción de gracias.⁶⁹ Tomó el pan corriente y el vino ordinario usados en la Pascua y, conforme dicen los cuatro registros escritos (Mt. 26:26-29; Mr. 14:22-25; Lc. 22:19-20; 1 Co. 11:23-25), los relacionó directamente con su muerte. En la época de Jesús, la celebración de la Pascua se había ampliado e incluía la matanza importante de los corderos pascuales en el atrio del templo, a manos de los levitas, la tarde del día catorce de Nisán. No hay un solo motivo para dudar de que Jesús sabía esto y anticipó su muerte, y que concretamente la planteó como un sacrificio: solo de esta manera podemos explicar las palabras y los actos que acompañan la institución de la Cena. Tan solo unos momentos antes habían tomado la cena pascual; esa Pascua había sido el

inicio y el fundamento del pacto que Dios había establecido con Israel en el desierto. Porque, dado que el cordero había sido sacrificado y su sangre vertida y rociada sobre el altar, el rito de la Pascua funcionó primero como una ofrenda de expiación, y luego se usó como colación sacrificial para expresar la comunión entre Dios y su pueblo. Cristo transfiere a sí mismo todo esto. Él es el auténtico cordero pascual, quien por medio de su muerte, el partimiento de su cuerpo y el derramamiento de su sangre realiza la expiación con Dios y echa los cimientos de un nuevo pacto. Mientras partía y repartía el pan, dijo: “Esto es mi cuerpo” (Mateo y Marcos), “Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado” (Lucas) o “Esto es mi cuerpo que por vosotros es partido” (Pablo). “Partido” (*κλῆμενον*, *klomenon*) no aparece en los manuscritos más importantes (de 1 Co. 11:24), y en otros alterna con “quebrantado” (*θρυπτομενον*, *thriptomenon*) y “entregado” (*διδομενον*, *didomenon*). Cuando ofreció la copa, dijo: “Bebed de ella todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados” (Mateo); “Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada” (Marcos); “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama” (Lucas); “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre” (Pablo). Las lecturas distintas demuestran suficientemente que Jesús, al instituir la Cena, no mandó una fórmula fija, inmutable en la Cena como tampoco lo hizo con el bautismo. Las palabras exactas no son tan importantes como el sentido claro de que Jesús convirtió el pan y el vino de la cena pascual en signos de su cuerpo y de su sangre, y ciertamente del cuerpo y de la sangre tal como, al cabo de poco tiempo, serían entregados en la muerte, como sacrificio de expiación. De aquí Jesús pasa a la cena pascual y a los sacrificios del Antiguo Testamento, adopta el acto y la terminología habituales en esa conexión y los aplica a su muerte. Dado que en un sacrificio el

derramamiento de sangre es el componente principal (He. 9:22), la sangre de Cristo, de la que es símbolo el vino, es sangre sacrificial, la sangre de la expiación que ha sido derramada por muchos, y por lo tanto es el principio y la iniciación de un nuevo pacto. Del mismo modo que la Pascua y el antiguo pacto están relacionados, lo están la Cena y el nuevo pacto. Por consiguiente, la copa es “mi sangre del pacto” o “el nuevo pacto en mi sangre”, es decir, sangre federal (Éx. 24:8). Para los discípulos, entristecidos y temerosos de la muerte de Cristo que no entendían, Jesús explica que esta es para beneficios de ellos. Mediante esa muerte llegan el perdón y el pacto que fueron presagiados y predichos en el Antiguo Testamento. El tiempo de la promesa ha pasado; alborea ya el momento del cumplimiento. Lo viejo ha pasado; he aquí, todas las cosas son hechas nuevas.

Pero Jesús no se detiene aquí. No solo ofreció una explicación de su muerte mediante los símbolos del pan y el vino, sino que los dio a sus discípulos: “Tomad, comed” y “bebed de ella todos”. Jesús no solo convirtió el pan y el vino en símbolos de su cuerpo y de su sangre, sino que como tales también los entregó a sus discípulos para que los consumieran. Después de haber tomado la cena de la Pascua, Jesús instituyó una nueva cena cuyos componentes fueron pan y vino, no por sí mismos, sino como símbolos de su cuerpo partido y de su sangre derramada. Existen diferencias entre la Pascua y la Cena del Señor; comer el cordero pascual no era lo mismo que comer el cuerpo quebrantado de Cristo, como se hace ahora con el pan en la Cena. Y aunque en los sacrificios del antiguo pacto la sangre se vertía y se rociaba, nunca se bebía. Por lo tanto, la idea de que había que comer la carne de Jesús y beber su sangre era tan ajena a los judíos que les ofendía, y abandonaron a Jesús (Jn. 6:52, 60, 66). Aunque es cierto que la institución de la Cena tuvo lugar en relación con ideas

veterotestamentarias del pacto y el sacrificio, las sobrepasa con creces. La Cena del Señor es parecida a la Pascua, pero no idéntica. Dado que Cristo ha ofrecido el sacrificio verdadero y definitivo, la comunión con Dios en la Cena del Señor es más rica y plena de lo que podía serlo en tiempos del Antiguo Testamento. La Cena del Señor es una comida, la colación esencial de la que participan Dios y su pueblo; es una comida sacrificial por excelencia, en la que los creyentes reciben al propio Cristo, que dio su vida por ellos. Jesús expresa esta realidad mediante el acto de dar a sus discípulos pan y vino como símbolos de su cuerpo partido y su sangre vertida por ellos, para que los “disfruten”.⁷⁰ No solo se dio *por* los suyos; también se da *a* los suyos. La copa y el pan en la Cena del Señor son “la comunión de la sangre y del cuerpo de Cristo” (1 Co. 10:16). La Cena del Señor, que Cristo instituyó en persona frente a la mesa de la Pascua, es la misma cena que, desde su muerte, ha celebrado la Iglesia cristiana hasta nuestros días. En ella pone ante nuestros ojos su sacrificio, pero también nos pide que la disfrutemos. Y ese disfrute es claramente en lo que consiste la Cena del Señor. Jesús *nos dio* los símbolos del pan y el vino; no los guardó entre sus manos, sino que los repartió, y dijo a sus discípulos que los tomaran y los comiesen, y según Lucas (solo con la repartición del pan) y Pablo (también al pasar la copa) añadió las palabras: “Haced esto en memoria de mí”. Estas palabras no significan que la Cena del Señor es solo una comida a modo de memorial y un ejercicio de comunión con Cristo; debe hacerse en memoria de él como una proclamación constante de su muerte (1 Co. 11:26). Por este motivo en Pablo encontramos las palabras adicionales: “Todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa” (1 Co. 11:25-26).

Cristo instituyó la Cena como un “beneficio” permanente para que su Iglesia resista hasta que él vuelva. Su muerte

debe proclamarse hasta que vuelva. La cruz es lo que es y sigue siendo el origen y la causa de todas las bendiciones, el centro del recordatorio de la Iglesia. Jesús dijo que, desde el momento de la institución y la observancia de la Cena, nunca volvería a tomar del fruto de la vid hasta que lo bebiera de nuevo con sus discípulos en el reino de su Padre (Mt. 26:29; Mr. 14:25; cf. Lc. 22:16, 18). Sabemos que él iba al cielo a preparar un lugar para sus discípulos. Solo cuando regrese y haya tomado a sus discípulos para estar con él se sentará junto a ellos al banquete de las bodas del Cordero, bebiendo con ellos el vino nuevo que producirá el reino de su Padre en los nuevos cielos y la nueva tierra. Durante ese periodo intermedio, Cristo instituyó la Cena como un recordatorio de este sufrimiento, como una proclamación de su muerte, como medio de su gracia abundante.

[541] La Cena del Señor ha jugado un papel importante en la vida de la Iglesia desde sus comienzos. Normalmente se celebraba durante una reunión especial de la iglesia la tarde del Día del Señor, en combinación con una colación regular o *agape*, que hay que distinguir de la “eucaristía”. El culto de adoración único se dividió pronto en dos partes: la primera, la administración de la Palabra, también estaba abierta a catecúmenos, penitentes e incrédulos; la segunda, la celebración de la Cena del Señor, solo era para quienes habían sido bautizados. Esta última fue adquiriendo un carácter cada vez más misterioso, y el bautismo y la Cena del Señor se volvieron misterios (*μυστηριον*, *mysterion*) o sacramentos.⁷¹ En los primeros años de la Iglesia no hubo controversia alguna sobre los sacramentos, ni surgió la cuestión relativa a la naturaleza de la unión entre el signo y lo significado. Con el tiempo, el sacramento se fue volviendo cada vez más misterioso y se entendió como un sacrificio. En el Nuevo Testamento, sin duda, la santificación del cuerpo (Ro. 12:1), la oración (He. 13:5; cf. Ap. 5:8; 8:3) y el hacer el bien y compartir los bienes materiales (Fil. 4:18;

He. 13:16) se llaman “sacrificios”, pero a la Cena del Señor nunca se la llama así. Este proceso se debió a que la conexión de la Cena del Señor con una colación ordinaria incluía “ofrendas” que se llevaban a ella (sobre todo por parte de los miembros más acaudalados), que se recibían con oraciones de acción de gracias, se colocaban en mesas y se destinaban al mantenimiento de los ministros y al sustento de los pobres. Con el tiempo, la propia Cena del Señor, así como los dos elementos, fueron llamados “acción de gracias” (εὐχαριστια), y la Cena se entendió como una ofrenda que llevaba a Dios la congregación como “sacrificio puro”, que es como lo llama ya la *Didache*, apelando a Malaquías 1:11.⁷²

Este proceder fue inocuo mientras la Cena del Señor se consideró realmente una comida, y cuando se pronunciaba una oración de acción de gracias en beneficio de toda la congregación. El contenido del sacrificio no era el cuerpo y la sangre de Cristo, sino los presentes reunidos por la congregación, de modo que en el periodo temprano las personas lo enfocaban solo como acción de gracias y no como ofrenda expiatoria. Sin embargo, la Cena del Señor y los ágapes de amor se fueron separando, y la Cena fue adquiriendo cada vez más el carácter de un sacrificio no ofrecido por la congregación, sino por el obispo, y que no consistía en la presentación de bienes por parte de la congregación, sino que tenía un carácter de acción de gracias y de consagración por parte del obispo, relacionados no ya con las ofrendas, sino con los elementos de la Cena del Señor.⁷³ A su vez, este concepto de la Cena del Señor como sacrificio influenció la idea que tenía la gente de la unión sacramental, y viceversa. Hasta el punto en que al obispo se le considerara un sacerdote, la acción de gracias, una consagración y la Cena del Señor, un sacrificio, la unión realista de pan y vino con el cuerpo y la sangre de Cristo tenía que volverse más atractiva. La concepción simbólica y

espiritualista de Orígenes, presente también en otros Padres orientales,⁷⁴ dio paso a la doctrina realista de la transformación (μεταποιησις, *metapoiesis*), que más tarde se convirtió en la doctrina de la transubstanciación (μετουσιωσις, *metousiosis*).⁷⁵ Este cambio también se produjo en Occidente, donde quedó reforzado por una estructura eclesial sacerdotal, clerical, donde se creía que el pan y el vino se convertían, mediante un poder misterioso del sacerdote ordenado, en el cuerpo y la sangre reales de Cristo. Agustín, al usar términos bíblicos, llama al pan “el cuerpo de Cristo” y al vino “la sangre de Cristo”, pero en él no hallamos nada de la teoría futura de la transubstanciación.⁷⁶ El pan y el vino, dice Agustín, son símiles, señales, recordatorios del cuerpo y de la sangre de Cristo. “El Señor no vaciló en decir: ‘Esto es mi cuerpo’. Con la señal, da de su cuerpo”.⁷⁷ Cristo ya no está físicamente con nosotros, sino que ascendió al cielo. “Siempre tenemos a Cristo por lo que respecta a la presencia de su majestad, pero en lo tocante a la presencia de su carne, él dijo directamente a sus discípulos: ‘No siempre me tendréis’”.⁷⁸ Nunca se cansa de asegurarnos que el uso de la Cena del Señor no basta por sí solo; que solo es una bendición para los creyentes, pero que para otros es su ruina; que comer de verdad del cuerpo de Cristo consiste en creer: *icreed y comed!*⁷⁹

Durante mucho tiempo, la enseñanza de Agustín, con su poderosa influencia, contuvo el desarrollo pleno de una teoría realista, y siguió siendo dominante entre los teólogos carolingios. Con el tiempo, sus puntos de vista se fueron suprimiendo, sustituidos al final por la teoría metabólica. La palabra “transubstanciación” apareció por primera vez en el siglo XII, y el IV Concilio Laterano (1215) decretó que el cuerpo y la sangre de Cristo “se hallan verdaderamente contenidos en el sacramento del altar bajo la apariencia de pan y vino, el pan al transubstanciarse en el cuerpo y el

vino en la sangre por el poder divino”.⁸⁰ Con el tiempo, esto condujo a prácticas católicas romanas tan tradicionales como la elevación, la adoración y la preservación de la hostia. Bajo este punto de vista, cuando el Salvador pronunció en la Última Cena las palabras “esto es mi cuerpo, esta es mi sangre”, no solo transformó el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre solo en aquella ocasión, sino que al pronunciar esas palabras nombró simultáneamente sacerdotes a sus discípulos, insuflando en las palabras mientras las pronunciaba el poder para transformar la sustancia del pan y del vino. La administración de la eucaristía, por lo tanto, es sobre todo un trabajo sacerdotal, y nunca debe realizarlo nadie que no sea un sacerdote ordenado. Cuando el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración, la sustancia del pan y del vino cambia a la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Los accidentes del pan y el vino, es decir, la forma, sabor, olor, color e incluso la capacidad de nutrición, aunque permanecen tras la consagración, ya no son inherentes en un sujeto. La sustancia de la que son propiedades ha sido eliminada y sustituida por una sustancia totalmente diferente de las que no son propiedades, pero que solo ocultan a la vista por su apariencia.

Por consiguiente, la eucaristía es distinta a todos los otros sacramentos. El rol del receptor brilla por su ausencia; la fórmula pronunciada en esta ocasión no va dirigida al receptor, sino al elemento, y sirve para transformarlo en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Esencialmente, el sacramento de la eucaristía consiste en la propia consagración, en la transubstanciación que esta produce, en el acto del sacerdote, es decir, en el sacrificio. La eucaristía no es solo un sacramento; también es, primordialmente, un sacrificio. Cuando Cristo dijo las palabras “esto es mi cuerpo”, en aquel mismo momento se ofreció a Dios.

Cuando dijo “haced esto en memoria de mí”, ordenó que sus sacerdotes repitieran ese sacrificio diariamente (Mal. 1:11). El sacrificio que el sacerdote realiza en la misa es el mismo que se obtuvo en la cruz. No es solo una imagen, un símbolo o un recordatorio de aquel; es idéntico. Es enteramente el mismo sacrificio, y la única diferencia es que el de la cruz fue cruento, y el que se produce en la misma es incruento. Es Cristo mismo quien, por medio del sacerdote, se ofrece a Dios, y por lo tanto a través de las palabras del sacerdote dice las palabras “esto es *mi* cuerpo”. La misa es el centro de la adoración católica romana, el misterio que inspira temor reverente, el *mysterium tremendum*. Dado que el Cristo completo se halla físicamente presente en los elementos del pan y el vino, estos deben preservarse cuidadosamente, guardados en una custodia (receptáculo) para que los adore la gente, para que lo saquen en procesión solemne en la festividad de Corpus Christi; y se pueden ofrecer a los enfermos en sus casas y dar a los moribundos como un *viaticum* [lit. “provisión para el viaje”].⁸¹

[542] La Reforma rechazó unánimemente la doctrina católica romana de la transubstanciación y del sacrificio en la misa. Sin embargo, siguió habiendo discrepancias entre los seguidores de Lutero, aquellos que aceptaban el concepto de Zwinglio de un memorial, y la doctrina de Calvino sobre la presencia por medio del Espíritu Santo. Lutero mantuvo, sobre todo a partir de 1524, contra Carlstadt y Zwinglio, basándose en una interpretación por medio de una sinécdoque de las palabras de la institución, que el cuerpo de Cristo, conforme a la voluntad y a la omnipotencia de Dios y a su propia ubicuidad, está real y sustancialmente presente en, con y bajo los [elementos de la] Cena del Señor. Entendía que esto era análogo a la presencia de la naturaleza divina de Cristo en su naturaleza humana, como el calor está o puede estar presente en el

hierro. Zwinglio rechazó la presencia física de Cristo en la Cena del Señor, interpretó figurativamente las palabras de la institución y explicó el vocablo “es” con la palabra “significa”, una práctica recurrente en otros pasajes de la Escritura: Génesis 41:26; Juan 10:9; 15:1, por ejemplo. Por lo tanto, el pan y el vino en la Cena del Señor, son las señales y recordatorios de la muerte de Cristo, y los creyentes, confiando en esa realidad, participan del cuerpo y de la sangre de Cristo en esas señales. Esto no supuso negar la presencia espiritual de Cristo en la Cena. Por consiguiente, en la Cena del Señor confesamos nuestra fe y expresamos lo que significa Cristo para nosotros constantemente por la fe, y lo que disfrutamos de él. Hacemos esto en memoria de Cristo, para proclamar sus beneficios y darle gracias por ellos.⁸² No pasó mucho tiempo, sin embargo, entre la Reforma alemana y la suiza, antes de que se produjeran un cisma y varias controversias, una disputa que no pudo solucionar ni la conferencia de Marburgo sobre religión ni los intentos mediadores de Bucero por parte de los reformados, y de Melanchtón por parte de los luteranos. Cuando hablaban de la “verdadera presencia”, sencillamente la gente no se entendía.

Cuando Calvino entró en escena ya no hubo ninguna esperanza de reconciliación, aunque con su doctrina de la Cena del Señor adoptó una postura entre ambos bandos y por encima de ellos. Junto con Zwinglio, Calvino rechazó firmemente todo tipo de presencia física, local y sustancial de Cristo en los símbolos del pan y el vino, porque era incoherente con la naturaleza de un cuerpo, con la auténtica humanidad de Cristo, con su ascensión, con la naturaleza de la comunión que existe entre Cristo y los suyos. Calvino objetó a la doctrina de la Cena del Señor de Zwinglio, que permitía que el don de Dios se ocultase tras lo que hacen los creyentes con él, y que por tanto solo entiende la Cena del Señor de forma unilateral, como un

acto de confesión. Zwinglio no considera que haya algo más alto que creer en el nombre de Cristo, el acto de confiar en su muerte. Sobre este punto, Calvino se puso de parte de Lutero, y dijo que Cristo está presente en la Cena y se recibe en ella, no física y localmente, sin duda, pero sí verdadera y esencialmente, con su persona completa, incluyendo su cuerpo y su sangre. Entre él y Lutero hubo desacuerdo no sobre el hecho, sino solo sobre la manera de esa presencia. Tomar el cuerpo de Cristo en la Cena no se agota por creer en él, por tener fe en su muerte; tomarlo es fruto de creer, igual que en Efesios 3:17 el hecho de que Cristo viva en nosotros, aunque se produce por fe, es aun así algo diferente de esa fe. Es evidente que el interés de Calvino se centraba en la unión mística, la comunión entre los creyentes y la persona integral de Cristo. A esta comunión no la crea la Cena, porque Cristo ya es el pan de nuestra alma en la Palabra, sino que se confiere “más distintamente” en la Cena del Señor, y se sella y se confirma en los símbolos del pan y el vino. Es una comunión con la persona de Cristo que no consiste en un descenso físico de este de los cielos, ni siquiera en una mezcla o una transfusión de la carne de Cristo a nuestra alma, sino en la elevación de nuestros corazones hacia el cielo, en una unión con Cristo por el Espíritu Santo, en comunión con su cuerpo como resultado de la cual “Cristo, por la misma sustancia de su carne, insufla vida en nuestras almas; ciertamente, derrama su propia vida en nosotros”.⁸³ La representación de Calvino no está clara en todos sus aspectos, sobre todo en lo tocante a la comunión con las verdaderas carne y sangre de Cristo y con la vida que fluye de ellas, y las confesiones y las doctrinas de las iglesias y de los teólogos reformados expresan la verdad sobre la Cena del Señor de diversas maneras. Pero la idea primordial de Calvino, que es que en la Cena del Señor y mediante el Espíritu Santo los creyentes experimentan comunión espiritual con la persona de Cristo,

y por lo tanto también con su cuerpo y su sangre, y son así nutridos y renovados para vida eterna, se ha incorporado en las diversas confesiones reformadas,⁸⁴ y se ha convertido en propiedad común de la teología reformada.

No obstante, no pasó mucho tiempo hasta que se impuso la oposición a esta doctrina calvinista de la Cena del Señor. Poco a poco, volvió a ganar terreno el concepto de Zwinglio, conforme al cual el tomar la Cena no es otra cosa que creer, y la comunión con Cristo nada más que la aceptación de sus beneficios. La relajación de la disciplina contribuyó aún más a esta externalización de la Cena del Señor, incitando a las personas a entender los sacramentos como meros símbolos de un pacto externo, al que tenía derecho cualquier individuo que viviese decentemente. La concepción de los sacramentos como meros símbolos condujo al racionalismo de los socinianos, los remonstrantes y los menonitas, que veían en la Cena solo un memorial, una confesión de los creyentes, y no un medio de la gracia. Algunas iglesias protestantes, notablemente la Iglesia de Inglaterra, llegaron incluso a tender de nuevo hacia Roma, como el movimiento de Oxford.

EL PROPÓSITO DE LA CENA

[543] En la Escritura y dentro de la tradición reformada, la Cena del Señor es antes que nada una colación, alimento para el peregrinaje cristiano. La Cena del Señor se describe con los términos “la Cena del Señor” (1 Co. 11:20), “la mesa del Señor” (10:21), “el partimiento del pan” (Hch. 2:42; 20:7), “la copa del Señor” (1 Co. 11:27) y “la copa de bendición” (10:16). Aunque Lutero siguió hablando del “sacramento del altar”,⁸⁵ en general los protestantes prefirieron la expresión “Santa Cena” o “Cena del Señor”, y al hacerlo respaldaron también el principio de que la Cena es una verdadera colación. Pero es una comida del Señor

(δειπνον κυριακον, *deipnon kyriakon*). Jesús fue su inaugurador, y en este sentido también cumplió la voluntad de su Padre, un acto que era su alimento (Jn. 4:34). Para poder ser un sacramento, la Cena del Señor, como el bautismo, tiene y debe tener un origen divino, porque Dios es el único distribuidor de la gracia, y solo él puede vincular su distribución con los medios que ha ordenado. Jesús instituyó concretamente esta Cena en su capacidad como mediador. En ella actúa como profeta, que proclama e interpreta su muerte; como sacerdote, que se entregó en la cruz por amor a los suyos; como rey, quien hace accesible y gratuita la gracia que consiguió, y la da a sus discípulos para que la disfruten según los símbolos de pan y vino. Es también el anfitrión y el administrador de la Cena; toma el pan y el vino, los bendice y los distribuye a sus discípulos, como el contenido de la Última Cena, pero siempre y en todos los lugares donde se celebre *su* cena. Toda Cena, administrada conforme a su institución, es una Cena del Señor, por ejemplo y por precepto. Es una comida en memoria de él (1 Co. 11:24); una proclamación de su muerte (11:26); una participación en su cuerpo y su sangre (10:16, 21; 11:27). En la Cena del Señor, Cristo se reúne con su Iglesia y la Iglesia se reúne con Cristo, dando así testimonio de su comunión espiritual (cf. Ap. 3:20).

Los ministros presidentes lo hacen en el nombre de Cristo; son sus instrumentos (1 Co. 10:16). En Mateo 28:19, la administración del bautismo, junto con la de la Palabra, ha sido confiada a los apóstoles. Ellos, junto con los ministros, son los distribuidores de los misterios de Dios, proclamadores de los “secretos” que Dios ha revelado en el evangelio de Cristo (1 Co. 4:1), mayordomos de Dios cuya misión es distribuir su gracia (9:17; Tit. 1:7-9). Con referencia a estos misterios, uno debe pensar, indudablemente y en primer lugar, en el mensaje del evangelio. El sacramento sigue a la Palabra y está siempre

relacionado con ella. En Jerusalén, los apóstoles se dedicaron al ministerio de la oración y a la Palabra (Hch. 6:4). Así, tanto el bautismo como la Cena del Señor están vinculados de una forma única con la Palabra y con aquellos que han recibido el oficio de proclamarla. El ministro actúa en nombre de Cristo y funciona como mayordomo y distribuidor de sus misterios. La Cena del Señor es una comida cuyo anfitrión es Cristo.

¡Y es un festín! Después de todo, Jesús instituyó la Cena en una ocasión en la que él y sus discípulos estaban reclinados ante la mesa de la Pascua. Los símbolos del pan y el vino en la Cena del Señor no se han elegido más arbitraria o accidentalmente que el agua del bautismo. Los símbolos del pan y el vino son eminentemente idóneos, dado que en Oriente eran los alimentos regulares en toda colación. En todas partes y en todas las épocas han sido y son ahora fáciles de obtener. Son los medios principales para fortalecer y alegrar el corazón humano (Sal. 104:15), y un símbolo gráfico de la comunión entre los creyentes y Cristo y entre sí. No sirve de nada crear controversias sobre el asunto de los elementos: si el pan está hecho de trigo, centeno o cebada, y si el vino es tinto o blanco; si el pan tiene levadura (la práctica de la Iglesia ortodoxa griega) o no la tiene (la práctica de la Iglesia católica romana); y si el vino (siguiendo la doctrina de los cristianos armenios) es puro o está mezclado con agua. Cristo no ha mandado nada al respecto de ninguno de estos puntos. Los reformados ni siquiera dudaron en decir que en el caso de que no se pudieran obtener el pan y el vino, otra comida y otra bebida, por ejemplo el arroz o un alimento nutritivo, se podrían usar como símbolos en la Cena del Señor.⁸⁶ Sin embargo, esto no significa que sea permisible cualquier desviación arbitraria de la institución de Cristo, sobre todo cuando debido a, digamos, principios ascéticos, el vino se sustituye por agua en la Cena del Señor. No debemos ser

más sabios que Cristo, quien designó expresamente el vino como símbolo de su sangre y cuyo mandamiento en este asunto es el que ha seguido en todos los tiempos la Iglesia cristiana.⁸⁷

Siendo como es una cena, el pan y el vino se pueden entender como algo de lo que cabe disfrutar, y hacerlo en comunión con otros cristianos. Solo gradualmente se desvinculó la Cena del Señor de los banquetes de amor (ἀγαπαι), pasó del culto de la tarde al de la mañana y se administró también a los enfermos y a los moribundos en sus casas, fuera y aparte de la reunión de la congregación; y se estipuló que la frecuencia de la celebración para los creyentes era como mínimo de tres o más veces al año.⁸⁸ Si bien los reformadores admitieron que en casos muy especiales la Cena del Señor se podría administrar a los enfermos en sus hogares, por lo general sostuvieron que, al ser parte de la adoración pública, su entorno era la reunión de la congregación y no debería celebrarse en privado. Si el bautismo, como incorporación a la Iglesia cristiana, debe tener lugar en la reunión pública de los creyentes, esto se aplica sin duda mucho más a la Cena del Señor, que es esencialmente una colación, una reunión (συνάξις, *synaxis*) y un banquete (*convivium*), y que incluye no solo la práctica de la comunión con Cristo, sino también con los hermanos en la fe. Aunque la práctica se demostró más fuerte que la teoría, y la celebración de la Cena del Señor solía restringirse a cuatro o seis ocasiones durante el año,⁸⁹ originariamente Calvino tuvo el deseo de que se celebrase por lo menos una vez al mes.⁹⁰

La Cena del Señor debería servirse en una mesa, no sobre un altar de sacrificios. Jesús y sus discípulos se sentaron a una mesa cuando celebraron la Cena, y los primeros cristianos no sabían nada de los altares. Pero poco a poco se perdió la diferencia entre la dispensación del Antiguo Testamento y la del Nuevo; cuando la Cena del

Señor se convirtió en un sacrificio, el ministro se convirtió en sacerdote y la mesa en un altar.⁹¹ En las Iglesias católica romana y ortodoxa griega, la adoración estuvo dominada por este paradigma. La Iglesia anglicana (episcopal) la adoptó en gran parte, y tiende cada vez más a seguir ese rumbo. La Iglesia luterana conservó el altar, considerando este asunto una adiáfora [una materia de poco calibre espiritual]. Pero los reformados restauraron la idea escritural de la colación del Señor, incluyendo una mesa para la celebración de la Cena. El único altar que tienen los cristianos es la cruz sobre la que Cristo hizo su sacrificio (He. 13:10; cf. 7:27; 10:10). Los creyentes no deben traer sacrificios aparte del de la alabanza, el fruto de labios que proclaman su nombre (13:15). La Cena del Señor es una colación sacrificial, una colación de los creyentes con Cristo sobre el fundamento de su sacrificio y, por consiguiente, algo que debe servirse en una mesa, no en un altar. “Esto es sin duda muy cierto: que en cuanto se levanta el altar se derriba la cruz de Cristo”.⁹²

[544-46] Por lo tanto, aunque la Cena del Señor es una colación real, como tal tiene una importancia y un propósito espirituales propios. La “materia” del sacramento, aquello que se significa en la cena, es el cuerpo y la sangre de Cristo partido y vertida por nuestros pecados, Cristo y todos sus beneficios. Según una concepción moral y racionalista de la Cena del Señor (en la que solo es una cena conmemorativa y un acto de confesión), este significado no alcanza su dimensión plena. Sobre todo, la Cena del Señor es un don de Dios, no nuestro memorial ni nuestra confesión. Ciertamente, en la Cena del Señor no recibimos ni uno solo más de los beneficios que otorga la Palabra, pero tampoco ni uno menos. La Cena del Señor está al mismo nivel que la Palabra y el bautismo, y por consiguiente, al igual que ellos, debe considerarse antes que nada un mensaje y una garantía de la gracia divina para nosotros,

que simboliza la unión mística del creyente con Jesucristo. Sobre el hecho de esta realidad de la comunión con nuestro Señor no hay discrepancias entre católicos romanos, luteranos y cristianos reformados. Sin embargo, las prácticas tales como las misas sin comunicantes, el uso de un único elemento (el pan) y la privación de la copa reducen la importancia de la Cena del Señor como una colación de comunión. La unión mística es siempre una unión de personas, creyentes unidos a Cristo por medio del Espíritu Santo. Aunque la veracidad del sacramento no depende de la fe, esta es el requisito indispensable para recibirlo. Porque, de igual modo que en el caso de la Palabra, en el caso de la Cena, Dios se ha obligado genuinamente a conceder a Cristo y todos sus beneficios a aquellos que creen. Por consiguiente, para recibir las promesas y los beneficios de la Palabra y de los sacramentos, es necesaria la operación del Espíritu Santo en el corazón de una persona, y es precisamente esta operación del Espíritu la que efectúa y mantiene esta comunión con Cristo, tanto en la Cena del Señor como aparte de ella.

Desde este punto de vista, no cuesta inferir los beneficios de los que se disfrutaban en la Cena del Señor. El más importante es el fortalecimiento de la comunión del creyente con Cristo. Los creyentes ya disfrutaban de esta comunión por fe, y en la Cena no reciben otra comunión que aquella de la que disfrutaban por fe. Pero cuando el propio Cristo, actuando por medio del ministro, les da, mediante los símbolos del pan y el vino, su cuerpo para comer y su sangre para beber, ellos son fortalecidos y confirmados en esa comunión por el Espíritu Santo, y unidos incluso más íntimamente en cuerpo y alma con el Cristo integral, tanto en su naturaleza divina como en la humana. Porque “la ingesta del cuerpo de Cristo no es otra cosa que la unión más estrecha posible con Cristo”.⁹³ En este sentido, la Cena del Señor se distingue del bautismo por el hecho de que

este es el sacramento de incorporación, mientras que la Cena del Señor es el sacramento de maduración en comunión con Cristo. Por medio del bautismo somos sepultados con Cristo en su muerte y resucitados en su resurrección, y por lo tanto somos pasivos, pero en la Cena del Señor entramos en acción, comiendo el cuerpo y bebiendo la sangre de Cristo, y así somos alimentados por la comunión con él para vida eterna.⁹⁴ Pero si participamos de la persona de Cristo, como es natural también participamos de sus beneficios. Entre estos, el primero que menciona la Escritura, y con mayor énfasis, es el perdón de los pecados. En la Cena del Señor, Cristo entrega su cuerpo y su sangre como alimento para nuestras almas, y se los representa separadamente, cada uno con un símbolo propio. Con este fin, Cristo afirma expresamente que su cuerpo fue entregado y su sangre derramada para perdón de los pecados. Es la sangre la que hace expiación por los pecados en el altar, y la comunión realizada por la fe y fortalecida en la Cena sigue siendo la comunión con su cuerpo sacrificado y con su sangre derramada. Al beneficio del perdón se añade el de la vida eterna. La Cena del Señor es un convite espiritual con el que Cristo alimenta nuestras almas con su cuerpo sacrificado y su sangre derramada. Comer y beber esos elementos sirve para fortalecer nuestra vida espiritual, es decir, eterna, porque quienes comen la carne del Hijo del Hombre y beben su sangre tienen vida eterna y son resucitados en el último día (Jn. 6:54). Por supuesto, no es mediante una ingesta literal, sino por fe que los humanos se vuelven participantes de la vida eterna y reciben la esperanza de la resurrección. El Espíritu Santo, que vive en los creyentes, es la garantía más segura de la resurrección del cuerpo y del día de la redención (Ro. 8:11; Ef. 1:13-14; 4:30). Aun así, el Espíritu de Cristo usa sin duda la Cena para fortalecer a los creyentes en la esperanza de la vida eterna y de una bendita resurrección el último día.

“Porque donde el alma es sanada, el cuerpo también se beneficia”.⁹⁵ En este sentido a la Cena del Señor se la puede considerar “la medicina de la inmortalidad”.⁹⁶ Por último, la Cena del Señor sirve también como la confesión de nuestra fe ante el mundo, y refuerza la comunión de los cristianos entre sí. Los creyentes son uno en Cristo, y por lo tanto también ellos son uno. “Porque, al igual que de muchos granos se elabora una harina y se hornea un pan, y de muchas bayas, prensadas, fluye un solo vino, todos nosotros, que por la fe verdadera somos incorporados en Cristo, somos un solo cuerpo”.⁹⁷ Esto es lo que confiesen en la Cena del Señor ante un mundo que desconoce la unidad que ellos tienen.

[547] Como el bautismo, la Cena del Señor fue instituida solo para creyentes. Jesús la observó solo con sus discípulos. No podemos decir con seguridad si Judas seguía presente en aquel momento o si salió de la estancia antes de la institución de la Cena del Señor. En el Nuevo Testamento, la Cena del Señor la celebraban exclusivamente los creyentes dentro del círculo de la congregación (Hch. 2:42; 20:7); los incrédulos tenían acceso a las reuniones de la congregación donde se administraba la Palabra (1 Co. 14:22-24), pero eran excluidos de aquellas en las que se celebraban los ágapes y la comunión (11:18, 20, 33). Así es como siguió todo cuando, en el siglo II, la Cena del Señor se fue separando gradualmente de los banquetes ágape, y tenía lugar por la mañana durante el mismo culto en que se administraba la Palabra. La primera parte del culto era accesible para todos, pero la segunda solo comenzaba cuando se habían ido los inconversos, los catecúmenos, los excomulgados y demás. En esta segunda parte del culto se administraban los sacramentos, y era costumbre, antigua y general, que quienes tras completar su catecumenado fueran bautizados recibiesen la Cena del Señor inmediatamente después.

La historia de la Iglesia da testimonio de numerosos abusos y corrupciones de la Cena del Señor, que hicieron necesaria una reforma. Desde la antigüedad, ya existía la costumbre de traer ofrendas para los parientes fallecidos cuando se cumplía un aniversario de su muerte, y de orar por sus almas; con el tiempo, la plasmación del sacramento no solo abarcaba a los vivos, sino que se pensaba que beneficiaba a los difuntos. Cuando Gregorio Magno fijó la doctrina del purgatorio, la Cena del Señor se entendió como una ofrenda del cuerpo y de la sangre de Cristo, y la participación de la congregación se fue reduciendo poco a poco. Pronto se estableció la doctrina de que la misa podía proporcionar una reducción de las penitencias y de los castigos temporales, no solo para los vivos (presentes o ausentes), sino también para los muertos en el purgatorio.⁹⁸ Todas estas corrupciones hicieron necesario un regreso a la Escritura, conforme al cual la Cena del Señor es una comida que es inconcebible sin que haya comensales invitados, y que está destinada exclusivamente a los creyentes. Los reformados plantearon dos preguntas: (1) ¿Quién tenía tanto el derecho como la obligación de asistir a la Cena? (2) ¿A quién podía permitir o prohibir la Iglesia el acceso a la Cena?⁹⁹ La primera pregunta se centra en el deber de los comunicantes, y la segunda en el deber de la Iglesia y de sus ministros. A esta segunda pregunta la respuesta que se dio fue (y, según la Escritura, no podía ser otra que esta) que la Iglesia tenía que impedir la participación de todos aquellos que, por su manera de hablar y de actuar, se manifestasen como incrédulos e impíos. La Cena del Señor es un bien de la Iglesia que Cristo da a su pueblo, y por lo tanto deben disfrutar de ella solo los miembros de la familia de la fe. Esto supuso el final de todas las misas por los difuntos. También restringía la administración privada de la Cena a los enfermos y a los niños. Como respaldo para esta segunda restricción, hemos de comentar que existe una

gran diferencia entre la circuncisión y la Pascua; la primera es obligada para todos los niños varones, y la segunda se celebra no inmediatamente en el momento de su institución, sino más tarde en Palestina, cerca del templo de Jerusalén, y por tanto excluyó automáticamente a niños muy pequeños. La diferencia entre el bautismo y la Cena del Señor es grande; en el primero el individuo es pasivo, pero la Cena del Señor es el sacramento de maduración en comunión con Cristo, la formación de la vida espiritual, y presupone una conducta consciente y activa por parte de quienes la reciben. En 1 Corintios 11:26-29, Pablo insiste en que las personas deben examinarse a sí mismas antes de celebrar la Cena del Señor, para poder discernir el cuerpo del Señor y no comer y beber indignamente, una exigencia que automáticamente excluye a los niños. Excluir de la Cena del Señor a los niños no les priva de ningún beneficio del pacto de gracia. Quienes administran el bautismo a los niños, pero no la Cena del Señor, admiten que los pequeños forman parte del pacto y comparten todos sus beneficios. Simplemente, les privan de una manera concreta por la que se señalan y se sellan esos beneficios, dado que esa manera no es idónea para su edad. Después de todo, la Cena del Señor no confiere un solo beneficio que no sea por fe a través de la Palabra y del bautismo. Por este motivo, y también para evitar toda idea sobre magia en relación con el sacramento, los comunicantes deben estar bien preparados y se les pide que se examinen a sí mismos antes de participar de la Cena.

La Reforma rechazó un sacramento de confirmación, dado que no tenía fundamento en la Escritura, y lo sustituyó por la catequesis y la profesión pública de fe. Mediante este proceso se hizo la transición entre el bautismo y la Cena del Señor, protegiendo al mismo tiempo a la Iglesia de la corrupción. Calvino quiso que, después de que un niño hubiera sido suficientemente instruido en el catecismo,

hiciera profesión pública de su fe. De igual manera, las órdenes de las iglesias reformadas holandesas prescribieron una profesión ante el consejo de la iglesia o en medio de la congregación, y en ocasiones aún hablan de un examen precedente ante el consejo eclesial.¹⁰⁰ Esta teoría es muy sólida: los hijos de los creyentes son bautizados como creyentes, y luego instruidos en la verdad; tras la instrucción suficiente y tras la profesión pública de fe son admitidos a la Cena del Señor o, en el caso de tener ideas no cristianas o una conducta irregular y tras reiteradas amonestaciones, son expulsados de la iglesia. La práctica de estos sanos principios no siempre es fácil; el pietismo y el racionalismo siempre tienden a separar lo que Dios ha unido y, motivados por el desdén hacia el sacramento, o bien enfatizan la conversión personal o subrayan la práctica de la confirmación eclesiástica. Pero la norma del pacto es que la Iglesia debe alimentar a sus miembros jóvenes, hasta el punto en que puedan hacer una profesión de fe personal e independiente, y sobre esa base admitirlos a la Cena del Señor. No puede ni debe juzgar el corazón. En consecuencia, mientras por un lado priva de la Cena del Señor a todos aquellos que, por su manera de hablar o de actuar, manifiestan ser personas incrédulas e impías, por otro nunca desiste de predicar firmemente que la Cena del Señor está instituida solo para aquellos que están insatisfechos consigo mismos debido a sus pecados, pero que a pesar de ello confían que estos han sido perdonados por amor a Cristo, y desean fortalecer más y más su fe y llevar una vida mejor.¹⁰¹

1. Nota del ed.: aquí Bavinck habla de la “gracia como virtud de Dios” (*als deugd Gods*). Traducir esto como “atributo” sería demasiado fuerte y no encajaría con el uso que hace el propio Bavinck de *eigenschappen* para “atributos” en el volumen 2. De aquí la traducción “el carácter de gracia de Dios”.

2. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 559 y ss.
3. *Apologia pro confessione Remonstrantium* (1629); *Apology of the Augsburg Confession*, c. 23; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Ámsterdam: Arnhold, 1735), V, c. 66.
4. Nota del ed.: *ex opere operato*, “por la obra realizada”; esto se refiere a “la concepción propia del escolasticismo medieval y del catolicismo romano cuando dicen que la realización correcta de un rito en una iglesia transmite gracia al receptor, a menos que este ponga un impedimento espiritual (*obex*). Por lo tanto, los propios sacramentos tienen una *virtus operativa*, o capacidad operativa” (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985], s.v. *ex opere operato*).
5. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 516-17 (#416).
6. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515 (#416); IV, 108-10 (#451), 188-89 (#469).
7. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 452-59 (##118-19).
8. Lutero, según R. H. Grützmacher, *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes* (Leipzig: Deichert, 1902), 9 y ss.; Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, IV.xvi.17-18 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:1339-41).
9. Juan Calvino, *Institutes*, IV; Segunda Confesión Helvética, #16; Confesión de Westminster, cap. 14.1; F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §127.
10. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 222 (#348).
11. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 206-12 (#345); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. *νομος* y *εὐαγγелиον*; Agustín, *City of God*, VIII, 11; ídem, *Sermon 30 on the Gospel of John*; ídem, *On the Spirit and the Letter*, 19-20; P. Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81), III, dist. 25, 40; T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, pr. 106-8; Concilio de Trento, VI, can. 19-21; Robert Bellarmine, “De justif.”, en *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Colonia: G. Gualtheri, 1617-20), IV, c. 2 y ss.
12. T. Zahn, “Agapen”, en *PRE3*, I, 234-37; P. Drews, “Eucharistie”, en *PRE3*, V, 560-72.
13. Cf. P. Drews, “Eucharistie”, en *PRE3*, V, 562.
14. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 619-21 (#160).
15. Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (1890; reimpr., Nueva York: Harper, 1957); el intento por parte de la historia de las religiones de comprender los sacramentos cristianos como procedentes, por completo o al menos en su mayor parte, de las religiones místicas paganas no ha tenido ningún éxito. F. Kattenbusch, “Sakrament”, en *PRE3*, XVII, 349-81, dice que, aunque no cabe duda de que existe cierta influencia, “el género demuestra que

hay pocas probabilidades de que semejante influencia tuviera un impacto importante en el cristianismo”.

16. P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 2.

17. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), III, 584 y ss.; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ª ed. (Halle a.S.: M. Niemeyer, 1906), 568 y ss.

18. Concilio de Trento, ses. VII; Catecismo Romano, II, cap. 1. Nota del ed.: la edición posterior al Vaticano II titulada *The Roman Catechism*, trad. Robert I. Bradley, SJ, y Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), prescinde de la enumeración de la introducción, de modo que el cap. 1 comienza la sección sobre el bautismo. En esta anotación, la referencia correcta sería II, “Introduction”. Sobre la teología sacramental en la Iglesia griega, ver F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1892), I, 393 y ss.

19. J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 511; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-Lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 39, 41, 202, 264, 321. Nota del ed.: estas referencias concretas se hacen a los siguientes documentos luteranos: Confesión de Augsburgo, art. 5, en *The Book of Concord*, eds. R. Kolb y T. J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 40; *Ibíd.*, art. 13 (Kolb y Wengert), 46; *Apology of the Augsburg Confession*, art. 13, párr. 1-5 (Kolb y Wengert), 219-20; *Ibíd.*, art. 24, párr. 69-70, 270-71; *Smalcald Articles*, parte III, art. 7 (Kolb y Wengert), 321.

20. U. Zwinglio, *An Account of the Faith of Huldreich Zwingli* (Fidei ratio, 1530), en *On Providence and Other Essays*, eds. S. M. Jackson y W. J. Hinke (1922; reimpr., Durham, NC: Labyrinth, 1983), 7º artículo sobre los sacramentos; *idem*, *Exposition of the Christian Faith*, “Sacraments”.

21. Schleiermacher describió los sacramentos como “actividades continuadas de Cristo, encapsuladas en actos eclesiales y vinculados por lo tanto de la forma más estrecha. Debido a su instrumentalidad, él ejerce su actividad sacerdotal sobre los individuos, y sustenta y propaga esa comunión viva entre él y nosotros en virtud de la cual solo Dios ve a los individuos en Cristo” (F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §143).

22. Segunda Confesión Helvética, 19.

23. P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 3; Hugh of St. Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, trad. R. J. Deferrari (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1951), II, 15, 2. Ver también Hales, *Bonaventure*; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 597.

24. Concilio de Trento, ses. VII, can. 1.

25. R. Belarmino, “De sacr.”, en *Controversiis*, I, c. 23.

26. Segunda Confesión Helvética, 19; A. Rivet, en H. Bavink, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6ª ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 43, 8; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XIX, 1, 14.

27. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xiv.1.

28. Cf. Confesión Belga, art. 36. Nota del ed.: Bavinck también hace referencia a las formas litúrgicas de la Iglesia reformada holandesa para el bautismo y la Cena del Señor.

29. Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6ª ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761-86), VI, 352.

30. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 62-63, 67-68, 73-75 (##441-43).

31. Cf. J. Köstlin, *The Theology of Luther*, II, 511; J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, 202, 320, 487, 500. Nota del ed.: estas referencias concretas se hacen a los siguientes documentos luteranos: *Apology of the Augsburg Confession*, art. 13, párr. 1-5 (Kolb y Wengert), 219-20; *Smalcald Articles*, parte III, arts. 5-6 (Kolb y Wengert), 319-21; *The Larger Catechism*, parte IV, "Concerning Baptism" (Kolb y Wengert), 458; *Ibíd.*, parte V, "The Sacrament of the Altar" (Kolb y Wengert), 467-68. Heinrich Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 36; Juan Calvino, *Institutes*, IV.xiv.3, 5, 6, 14; *Consensus Tigurinus* (1549), en H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 2 vols. (Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840), 204, 206 (Nota del ed.: ET en Juan Calvino, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters* [Grand Rapids: Baker Academic, 1983], II, 223-27); Confesión Gala, art. 34; Confesión Belga, art. 33; Catecismo de Heidelberg, P 66; Segunda Confesión Helvética, cap. XIX; P. van Mastricht, *Theologia*, VII, 3, 11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIX, 3, 6.

32. *Consensus Tigurinus* (1549), en Niemeyer, *Collectio confessionum*, 209. Nota del ed.: ET en Juan Calvino, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, II, 231.

33. Franciscus Gomarus, "Disp. de sacr.", en *Opera theologica Omnia* (Ámsterdam: J. Jansson, 1644), disp. 31; A. Essenius, *Compendium theologiae dogmaticum* (Utrecht: Meinhard à Dreunen, 1669), VI, 6 (comentario sobre 1 Co. 7:14).

34. Confesión Belga, art. 33; Catecismo de Heidelberg, P 66 y ss.

35. C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 422-37.

36. T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basilea: Joh. Hermann Widerhold, 1679), 346.

37. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b.C.-a.D. 135)*, rev. y eds. Géza Vermès y Fergus Millar (1885; Edimburgo: T&T Clark, 1979), III, 165.

38. W. Baldensperger, *Das Prolog des vierten Evangeliums* (Freiburg i.B.: Mohr, 1898), cree que todo el prólogo de Juan 1 está escrito para oponerse a esos bautistas o seguidores de Juan el bautista.

39. Como la presentación del bebé o de la persona que recibe el bautismo por padrinos, haciendo profesión de fe, soplando en el rostro del candidato al bautismo y haciendo la señal de la cruz, metiendo en la boca del candidato una

pizca de sal, el exorcismo, la inmersión o el rociamiento triple, la unción con la crisma, la concesión de un nuevo nombre, el vestido de un ropaje blanco, la entrega de una vela encendida, la admisión a la Iglesia, el beso fraternal. Ver J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα; *The Roman Catechism*, trad. Bradley y Kevane, II, cap. 1, pr. 46; P. Drews, "Taufe, Liturg. Vollzug", en *PRE3*, XIX, 424-50.

40. Basilio, *Del Espíritu Santo*, c. 15.

41. Theodoret, *Questions on Genesis*, pr. 26 (Nota del ed.: PG, vol. 80; cf. también *Theodoreti cyrensis quaestiones in octateuchum*, ed. Natalio Fernández Marcos y Ángel Sáenz-Badillos [Madrid: Biblia Poliglota Matritense, 1979]); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα; cf. Tertuliano, *On Baptism*, 4.

42. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, II, 735; E. Hatch, *Griechentum und Christentum* (Freiburg i.B.: Mohr, 1892), 219; J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα. F. Kattenbusch ("Taufe, Kirchenlehre", en *PRE3*, XIX, 403) observa correctamente: "Obviamente, esto no significa que las ideas concretas mediante las cuales las personas consideran los rituales iniciáticos en las religiones místicas como sello de confirmación o de iluminación se trasladaron sencillamente a la ἐκκλησία por acción de la concesión de un nombre en el bautismo". El término "sello", por ejemplo, ya lo usaban los judíos para referirse a la circuncisión (cf. Ro. 4:11).

43. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §§136-38.

44. I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. A. Cave y J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1882), IV, 290; Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 67-71, 190 (##442-43, 469).

45. A. Kuyper, "Van de genademiddelen", *De Heraut*, 646 y ss. (11 mayo-julio de 1890). Nota del ed.: para la reflexiva discrepancia de Bavinck al respecto del concepto de Kuyper de la "presunta regeneración", ver Herman Bavinck, *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*, ed. J. Mark Beach, trad. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008).

46. Nota del ed.: si bien esto pudo ser cierto en la época de Bavinck, es evidente que no lo es en el tercer milenio gracias al crecimiento explosivo por todo el mundo del pentecostalismo evangélico.

47. Concilio de Trento, ses. VI, can. 5, 7; *Roman Catechism* (Bradley y Kevane), II, cap. 2, pr. 31, 45.

48. *Did.* 9.5; 7.1, 3; cf. Justino Mártir, 1 *Apology*, 61.

49. Cipriano, *Epístolas* 73.16-18; Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμος.

50. Catecismo de Heidelberg, P 69.

51. Nota del ed.: este juicio puede ser erróneo gracias a las nuevas evidencias históricas. Ver J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, trad. David Cairns (Londres: SCM, 1960).

52. Tertuliano, *On Baptism*, 18; cf. también Ireneo, *Against Heresies*, II, 22, 4.

53. J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe* (Erlangen: Deichert, 1859), I, 104 y ss.

54. Agustín, *On Free Will*, III, 23.
55. Agustín, *Letter to Boniface* (carta 98), en *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle, OSA., trad. Roland J. Teske, SJ, vol. II/1 (Hyde Park, NY: New City, 2001), 429.
56. Agustín, *The Punishment and Forgiveness of Sins and the Baptism of Little Ones*, I.xxv, en *The Works of St. Augustine*, vol. I/23 (1997), 47-48; cf., T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, pr. 68, art. 9; Buenaventura, *The Breviloquium*, vol. 2 de *The Works of Bonaventure*, trad. Jose DeVinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), VI, 7; *Roman Catechism*, II, (Bradley y Kevane): II, cap. 1, pr. 28, 31; J. Köstlin, *The Theology of Luther*, I, 399; II, 45, 510; Juan Calvino, *Defensio orthodoxae fidei* (1554), en *Calvinoi opera* (CR XXXV), VIII, 483, 493.
57. Concilio de Trento, ses. VII, can. 6-8; "De bapt.", caps. 13-14.
58. J. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), IV, 147.
59. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xvi.23-24.
60. T. Beza, *Resp. ad coll. Mompelg*, 103, según J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863-75), XX, 211.
61. Concilio de Trento, ses. VII, "De bapt.", cap. 14.
62. Cf. G. Kawerau, "Exorcismus bei der Taufe", en *PRE3*, V, 695-700; F. J. Dölger, *Der Exorcismus in der altchristlichen Taufritual* (Paderborn: Schöningh, 1909).
63. Catecismo de Heidelberg, P 74; Cánones de Dort, I, 17.
64. Sobre el bautismo infantil, cf. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xvi; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIX, pr. 20; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §138.
65. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xv.20.
66. A. Drews, "Taufe: Liturgischer Vollzug", en *PRE3*, XIX, 447 y ss.
67. Juan Calvino, "Letter to Caspar Olevianus, Noviembre 1560", en *Op. ed. Ámsterdam* (Schippers), IX, 142. Nota del ed.: la carta habla de la política de la iglesia en Ginebra y puede hallarse en *Calvinoi opera* (CR XLVI), XVIII, cols. 235-37. C. Hooijer, *Oude kerkenordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten, 1563-1638* (Zalt-Bommel: Noman, 1865), 7, 11, 17, 46, 69, 105, 153, 205, 265, 314, 344, 456.
68. C. Orelli, "Passah", en *PRE3*, XIV, 750-57; W. J. Moulton, "Passover", en *DB*, III, 684-92.
69. La propia Pascua comenzaba con una copa de vino que circulaba por la sala, y con acción de gracias; se comían las hierbas amargas, se ponía el cordero con los panes sin levadura, se relataba la historia del Éxodo, se cantaba la primera parte del Hallel (Sal. 113-14), se pasaba la segunda copa; entonces comenzaba la colación en sí, seguida por la tercera copa, bendecida por el padre y vaciada por él y por todos los participantes. Entonces se concluía la celebración con la libación de la cuarta copa, el cántico de la segunda parte del Hallel (Sal. 115-18), la bendición de la cuarta copa a cargo del padre con las

palabras de Sal. 118:26, y la ingesta de la copa por los invitados sentados a la mesa.

70. Nota del ed.: aquí y más abajo, “disfrutar” es la traducción del término holandés que usa Bavinck, *geniet, genieten*.

71. Tertuliano, *Against Marcion*, 4, 34.

72. *Did.* 14.3; cf. F. A. Loofs, “Abendmahl, Kirchenlehre”, en *PRE3*, I, 44; P. Drews, “Eucharistie”, en *PRE3*, V, 560 y ss.

73. Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, 41, 70; Ireneo, *Against Heresies*, IV, 18, 5.

74. Eusebio de Cesarea, Cirilo, Basilio y Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Crisóstomo y Juan Damasceno.

75. Juan Damasceno, *Exposition of the Orthodox Faith*, IV, 14; Confesión Ortodoxa, pr. 107; F. A. Loofs, “Abendmahl, Kirchenlehre”, en *PRE3*, I, 44-57.

76. Cipriano, *Epístolas*, 63.2, 14.

77. Agustín, *Contra Adimanto*, cap. 12.

78. Agustín, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, trat. 1.

79. Agustín, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, trat. 25; F. A. Loofs, “Abendmahl, Kirchenlehre”, en *PRE3*, I, 61 y ss.

80. H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. de R. J. Deferrari (Londres y St. Louis: Herder, 1955), 298, 357.

81. Concilio de Trento, ses. XIII, XXI-XXII; *Roman Catechism*, II, cap. 4 (Bradley y Kevane).

82. U. Zwinglio, *Opera*, eds. Schuler y Schulthess, 8 vols. en 7 (Zúrich: Schulthessiana, 1828-42), II, 1, 426; II, 2, 1 y ss.; III, 239-326, 459; IV, 51, 68.

83. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xvii; cf. H. Bavinck, “Calvijns leer over het Avondmaal”, *De Vrije Kerk* 13 (1887): 459-87. Nota del ed.: también publicado en *Kennis en leven* (Kampen: Kok, 1922), 165-83.

84. Confesión Gala, art. 36; Confesión Belga, art. 35; Catecismo de Heidelberg, P 75-80; Confesión Escocesa, art. 21; Segunda Confesión Helvética, cap. XXI; Confesión de Westminster, cap. 29.

85. *Smalcald Articles*, parte III, art. 6 (Kolb y Wengert), 320-21; Catecismo Mayor, parte V, “The Sacrament of the Altar” (Kolb y Wengert), 467 y ss.

86. G. Voecio, *Politicae ecclesiasticae*, 3 vols. (Ámsterdam: Joannis a Waesberge, 1663-76), I, 732, 738; B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didacticoelencticum*, 6 vols. (Leiden: J Hasebroek, 1761-71), V, 575; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 1, 46.

87. C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 1, 71-78.

88. Concilio de Trento, ses. XIII, can. 9.

89. Nota del ed.: sobre los artículos sobre el orden eclesial de las primeras iglesias reformadas sobre este punto, ver Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 565n67 (#543).

90. F. W. Kampschulte y W. Goetz, *Johann Calvino: Seine Kirche und sein Staat in Genf.*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869-99), I, 460.

91. Nota del ed.: la Constitución Apostólica del papa Pablo VI, *Missionale Romanum* (1969), restauró el carácter de mesa del altar en las iglesias católicas romanas, exhortando a los sacerdotes a dar la cara a la congregación en lugar de mirar hacia el altar dándoles la espalda.

92. Juan Calvino, *Institutes*, IV.xviii.3; Müller, "Altar", en *PRE3*, I, 391-404.

93. Franciscus Junius, *Theses theol.*, en vol. 1 de *Opuscula theological selecta*, ed. Abraham Kuyper (Ámsterdam: F. Muller, 1882), 52, 7.

94. H. Weber, "Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum Heilsgut", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19 (1909): 249-79.

95. Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 419.

96. *Ign. Eph.* 20.

97. Nota del ed.: estas palabras se han tomado de la liturgia de la Iglesia reformada tradicional holandesa para la Cena del Señor.

98. C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 733; P. Drews, "Messe, liturgisch", en *PRE3*, XII, 722 y ss.; H. A. Köstlin, "Requiem", en *PRE3*, XVI, 665-69.

99. Catecismo de Heidelberg, P 81-82.

100. W. Caspari, "Konfirmation", en *PRE3*, X, 676-80; E. Sachsse, "Katechese, Katechetik", en *PRE3*, X, 121-29; F. Cohrs, "Katechismen und Katechismusunterricht", en *PRE3*, X, 135-64.

101. Nota del ed.: esta es una alusión clara al Catecismo de Heidelberg, P 81, aunque Bavinck no cita esta referencia específica.

SÉPTIMA PARTE:

EL ESPÍRITU HACE NUEVAS TODAS LAS COSAS

- 23. EL ESTADO INTERMEDIO
- 24. EL RETORNO DE CRISTO
- 25. LA CONSUMACIÓN

23. EL ESTADO INTERMEDIO

LA CUESTIÓN DE LA INMORTALIDAD

[548] El final de las cosas, como su origen y su esencia, nos es desconocido. A la cuestión de su destino, la ciencia no proporciona una respuesta satisfactoria, como tampoco la aporta sobre el origen de tales cosas. Aun así, la religión tiene la necesidad urgente de saber algo del destino del individuo, de la humanidad y del mundo. El deseo de saber qué nos sucede tras la muerte es universal para todos los humanos. A pesar de las afirmaciones que se hacen de que las creencias tales como la inmortalidad del alma no son universales,¹ y del pensamiento evolucionista que las atribuye a circunstancias y fuerzas externas y accidentales, los historiadores de la religión más respetados nos dicen que la creencia en la inmortalidad del alma se da en todos los pueblos, y que es un componente aun de las religiones más primitivas.² Las escatologías de las religiones del mundo señalan al deseo de superar la naturaleza definitiva de la muerte. Se encuentra en todas partes y en cada fase del desarrollo humano, siempre que aún no ha sido socavada por dudas filosóficas o desplazada a un segundo plano por otras causas; y en todos los casos ese deseo está relacionado con la religión. Podríamos decir incluso que se trata de una creencia natural. Como el autor de la narración sobre el huerto de Edén en Génesis, dice Tiele, todos los pueblos dan por hecho que los humanos son inmortales por naturaleza, y que lo que requiere explicación es la muerte, no la inmortalidad; es la muerte lo que parece antinatural. Las sagas de muchos pueblos, que difieren en su origen y su desarrollo, expresan la misma idea: hubo un momento en

que en la Tierra no había enfermedad ni muerte. Las formas en que se expresaba la vida ultraterrena del alma eran muy distintas y a menudo se combinaban de formas diversas: la creencia de que tras la muerte las almas vivían cerca de sus tumbas y necesitaban que las alimentasen; las almas que pasaban por numerosas metamorfosis y pasaban tiempo en otros cuerpos (reencarnación) antes de ser purificadas o alcanzar la perfección del nirvana.

Esta enseñanza sobre la inmortalidad personal pasó de la religión a la filosofía. Siguiendo el ejemplo de Pitágoras, Heráclito y Empédocles, sobre todo Platón (en su *Fedón*) intentó respaldar su creencia religiosa en la inmortalidad mediante argumentos filosóficos. Sus pruebas se resumen en la creencia de que el alma, que extrae su conocimiento de ideas de la memoria, ya existía antes de habitar en un cuerpo, y por lo tanto seguirá existiendo después de que este exista. Además, por su contemplación de las ideas eternas, el alma se parece al ser divino, y como entidad independiente y simple, por su control sobre el cuerpo y sus deseos, está en un nivel muy por encima del que tiene el cuerpo. Entonces, Platón combinó con su teoría de la inmortalidad del alma una serie de ideas sobre la preexistencia del alma, su caída, su unión con el cuerpo, el juicio y la transmigración, que en gran parte tienen un carácter mítico y que sin duda no pretenden tener, ni siquiera por parte del mismo Platón, un sentido puramente científico. La doctrina de Platón ejerció una inmensa influencia tanto en la teología como en la filosofía. Los componentes míticos de la preexistencia, la metempsicosis y similares, a menudo encontraron aceptación en círculos sectarios. Gracias a la influencia de Platón, la teología fue más allá de la Escritura por la atención que prestó a la inmortalidad del alma; se convirtió en un *articulus mixtus*, cuya veracidad se argumentaba más sobre la base de la razón que de la revelación.³ Aun así, persistió cierta

conciencia de la diferencia entre las dos, porque la Escritura siempre insufla un sentido ético-religioso a la vida y la muerte; la vida nunca es una mera existencia constante, y la muerte nunca es la extinción. Por el contrario, la vida incluye la comunión con Dios, y la muerte supone la pérdida de su gracia y de su bendición. Por este motivo, incluso los cristianos que usaron el concepto de la inmortalidad del alma la entendieron claramente como una concesión divina, no como una inmortalidad inherente en la propia alma. Solo Dios era inmortal en sí mismo, y el alma solo podía ser inmortal por su voluntad; esto también significaba que había que rechazar el concepto platónico de la preexistencia del alma.

La inmortalidad del alma ha tenido una recepción variopinta en el mundo moderno. Descartes concebía el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, como dos sustancias separadas, cada una de ellas con su propio atributo, pensamiento y extensión, cada una capaz de existir por sí sola y, por lo tanto, capaz solo de unirse mecánicamente. La filosofía deísta del siglo XVIII siguió fiel a la trilogía de Dios, virtud e inmortalidad, y de las tres, la que más estimaba era la tercera. Siguiendo los pasos de Leibniz, Wolff, Mendelssohn y otros, su verdad se argumentaba por medio de una amplia gama de pruebas metafísicas, teológicas, cósmicas, morales e históricas, y alentaba a los lectores mediante observaciones sentimentales sobre el bendito reconocimiento y las reuniones de las almas al otro lado de la tumba. Todas estas cosas, junto con los sofisticados argumentos para la inmortalidad del alma humana desarrollados en la filosofía clásica, fueron cuestionadas eficazmente por Kant, quien demostró la insuficiencia de todas las pruebas presentadas para demostrar la inmortalidad del alma, y que mantuvo que solo es aceptable como un postulado de la razón práctica. De igual manera, la filosofía idealista de Fichte,

Schelling y Hegel no dejaba espacio para la inmortalidad del alma. Los argumentos materialistas de Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel y otros, impresionaron hasta tal punto a muchas personas que han abandonado la inmortalidad del alma o, como mucho, afirman su posibilidad y hablan meramente de la esperanza de la inmortalidad. También los teólogos atribuyen escaso o ningún valor a las pruebas de la inmortalidad del alma.

[549] Los argumentos a favor de la inmortalidad del alma se derivaron de la historia y de la razón; aunque no logran proporcionar una certeza adecuada, no carecen de valor. Resulta significativo que el consenso de las naciones (*consensus gentium*) sea tan firme al respecto de la creencia en la inmortalidad del alma como lo es la creencia en Dios.⁴ En el caso de la creencia en la inmortalidad del alma, como en el de la creencia en Dios, tratamos más bien con una convicción que no fue fruto de la reflexión y del razonamiento, sino que precede a toda reflexión y nace espontáneamente de la naturaleza humana como tal. Es evidente por sí misma y natural, y se halla donde ninguna duda filosófica la ha socavado. Junto con la conciencia de tener una existencia independiente, individual y propia, también surge la conciencia de la continuación del yo tras la muerte. La auténtica conciencia de sí (no la autoconciencia abstracta en la que se centra la psicología), la autoconciencia de los humanos como seres personales, independientes, racionales, morales, religiosos, siempre y en todas partes incluye la creencia en la inmortalidad. Los presuntos argumentos sobre la inmortalidad no son nada más que un intento de esta creencia de dar alguna explicación de sí misma, sin depender en realidad de ellos; su poder, así como su debilidad, es que son testigos *de*, no base *para*, la creencia en la inmortalidad. De igual modo que Dios no queda sin testimonio, sino que nos habla por medio de todas las obras de sus manos, la propia esencia

de la persona le impone la convicción de que ella no perece como los animales del campo. Esto es exactamente lo que hace el argumento *ontológico* que defiende la existencia de Dios; expresa el sentido de que la creencia en la inmortalidad no es arbitraria o accidental, sino un hecho de la naturaleza humana, y es moralmente necesaria para los seres humanos. Todos los argumentos *metafísicos*, que deducen la inmortalidad del alma de su propia naturaleza, tienen cierto valor porque nos dirigen hacia una “fuerza vital”, un principio espiritual autónomo que parece independiente de nuestra existencia física y que incluso puede sustentarla, pero son insuficientes en muchos sentidos. Aunque el alma es un principio vital activo, nunca es idéntica a la propia vida. Solo Dios es la vida misma; solo él es inmortal (1 Ti. 6:16). Si el alma sigue existiendo, esto solo puede pasar en virtud del poder omnipresente y omnipotente de Dios. Aquí la objeción más contundente es que uno puede seguir la misma línea de razonamiento en el caso de las plantas o, como mínimo, de los animales, y aun así no hacer plausible su inmortalidad.

El argumento más plausible basado solo en la razón es el *antropológico* que, partiendo de la exclusividad de la vida psíquica de los seres humanos, llega a la conclusión de que hay una existencia espiritual distinta a la de animales y plantas. Los humanos no solo poseen percepción y observación, sino también intelecto y razón, con los que pueden trascender el mundo sensorial, material, finito. Una persona se eleva hacia lo ideal, lo lógico, verdadero, bueno y hermoso, cosas que el ojo no ha visto ni pueden tocar las manos, y busca una felicidad duradera, *eterna*, un bien mayor que este mundo no puede darle. Los seres humanos son habitantes de otro reino, superior al de la naturaleza. La consciencia racional, moral, religiosa de los humanos señala a una existencia psíquica que se extiende más allá del mundo visible. Aquello que en virtud de su naturaleza busca

lo eterno debe estar destinado a la eternidad. Por último, a esto cabe añadir el argumento *moral* y el argumento de la *retribución*, que demuestran la falta de armonía entre moralidad (*ethos*) y naturaleza (*physis*) e infiere de ella otro tipo de existencia en el que ambas se reconcilian. Por supuesto, los devotos de todas las eras son profundamente conscientes de que a Dios hay que servirlo por amor a él y no en busca de una recompensa.⁵ Al mismo tiempo, saben que si en esta vida solo hubieran esperado en Cristo, serían los más dignos de conmiseración de todos los humanos (1 Co. 15:17, 19, 30, 32). Aquí está en juego la norma y el triunfo de la justicia. ¿Al final quién ganará? ¿El bien o el mal, Dios o Satanás, Cristo o el anticristo? La historia no puede darnos una respuesta adecuada. Desde el punto de vista del mundo presente (*Diesseits*) no es posible ninguna explicación satisfactoria del mundo; nuestro sentido de la justicia, que un Dios justo ha implantado en lo profundo del corazón humano, exige por lo tanto que al final de los tiempos se reinstaure el equilibrio de la justicia. Si al final no es la justicia lo que prevalece, es que no hay justicia. Si al final Dios no demuestra ser el vencedor de Satanás, la vida no vale la pena. Lo que se expresa en el argumento moral no es un deseo egoísta, sino un profundo sentido de justicia, una sed de armonía, el anhelo de la glorificación total de Dios, en quien la santidad y la bendición son una sola cosa. Incluso el arte, cuando manifiesta la realidad ideal visiblemente, ante nuestros ojos, es una profecía de ese futuro. Todos estos argumentos o pruebas (sobre todo los derivados de la perfectibilidad humana, de la personalidad moral de los humanos, de las numerosas estrellas inhabitadas, de las experiencias espiritistas, etc.) no son pruebas en el sentido de que acallen toda contradicción. Más bien son testimonios e indicaciones de que la creencia en la inmortalidad nace de una forma totalmente natural y espontánea de la naturaleza humana. Quien la niega y la

combate, viola su propia naturaleza. “El concepto de la inmortalidad es ya el primer acto de la inmortalidad”.⁶

[550] Si bien la teología cristiana puede ver la utilidad que tienen en determinados momentos los argumentos tradicionales a favor de la inmortalidad del alma, la Escritura es más reservada. De hecho, mientras que la inmortalidad del alma parece tener la máxima importancia para la religión y para la vida, la Escritura nunca la menciona explícitamente. Frente a la muerte, la inmortalidad del alma no es un auténtico consuelo. Aunque la muerte no es el final, la indistinta vida de ultratumba en el Seol se ve como una existencia reducida. La Biblia afirma y celebra el regalo de la vida que nos da Dios, como una bendición; la muerte es un castigo por el pecado. La victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte significa que los creyentes disfrutan ahora de las primicias del reinado en majestad de Cristo e, inmediatamente después de la muerte, de una beatitud provisional con Cristo en el cielo, mientras que los incrédulos entran en un estado de tormento.

Al revelarse a Israel, Dios se acomodó a las circunstancias históricas bajo las que vivía ese pueblo; la gracia no deshizo la naturaleza, sino que la renovó y la consagró. Esto es también lo que sucedió con la creencia popular en la vida en el más allá. La costumbre del enterramiento y la gran importancia que se le atribuía ya fueron pruebas suficientes de esa creencia. En Israel no desconocían la cremación; solo se llevaba a cabo tras una ejecución (Gn. 38:24; Lv. 20:14; 21:9; Jos. 7:15). Sin embargo, el enterramiento era muy valorado en el Antiguo Testamento; quedar insepulto era una terrible desgracia (1 S. 17:44, 46; 1 R. 14:11, 13; 16:4; 2 R. 9:10; Sal. 79:3; Ec. 6:3; Is. 14:19-20; Jer. 7:33; 8:1-2; 9:22; 16:6; 25:33; Ez. 29:5). Una persona muerta ya no pertenece a la tierra de los vivos; su cuerpo insepulto produce repulsión. La sangre

derramada clama venganza (Gn. 4:10; 37:26; Job 16:18; Is. 26:21; Ez. 24:7), porque la sangre es la base para el alma (Lv. 17:11), y los difuntos deben por tanto ser cubiertos, ocultados, apartados de la vista. Por medio de la muerte todas las almas entran en la morada de los muertos, el Seol (שְׁאוֹל, šě'ôl). El Seol está situado en las profundidades de la Tierra, de modo que uno descende a él (Nm. 16:30; Sal. 30:3, 9; 55:15; Is. 38:18); pertenece a los lugares más profundos del mundo (Sal. 63:9; Ez. 26:20; 31:14; 32:18), situado incluso por debajo de las aguas y de los cimientos de los montes (Dt. 32:22; Job 26:5; Is. 14:15). Por este motivo, el Seol está estrechamente vinculado con la tumba (קֶבֶר, *qeber*) o el pozo (בּוֹר, *bôr*). Aunque no son idénticos (los muertos insepultos están también en el Seol, Gn. 37:35; Nm. 16:32-33), aun así, igual que el alma y el cuerpo forman en su conjunto un ser humano, y pensamos que mantienen cierto tipo de relación recíproca también después de la muerte, la tumba y el Seol no se pueden imaginar aislados una del otro. El Seol es el lugar donde se congregan todos los muertos sin excepción (1 R. 2:2; Job 3:13 y ss.; 30:23; Sal. 89:48; Is. 14:9 y ss.; Ez. 32:18; Hab. 2:5), y del que nadie regresa excepto por un milagro (1 R. 17:22; 2 R. 4:34; 13:21); quienes van al Seol no vuelven (Job 7:9-10; 14:7-12; 16:22). Este reino de los muertos se opone radicalmente, por lo tanto, a la tierra de los vivientes (Pr. 15:24; Ez. 26:20; 32:23 y ss.). Es el lugar donde los muertos no saben nada, ya no trabajan, no calculan sus posibilidades, no poseen ya sabiduría y conocimiento, y no tienen parte alguna en todo lo que sucede bajo el sol (Ec. 9:5-6, 10). Los muertos son (רַפָּאִים, *rěpā'îm*), del adjetivo רַפָּה (*rāpeh*, débil; Job 26:5; Sal. 88:10; Pr. 2:18; 9:18; 21:6; Is. 14:9-10), sin fuerzas (Sal. 88:4). Toda esta representación del Seol se forma partiendo de la perspectiva de esta existencia terrenal, y solo es válida por el contraste con las riquezas de la vida que disfrutaban los habitantes de la Tierra.

El estado del Seol, aunque no supone la aniquilación de la existencia personal, es una disminución grave de la vida, una privación de todo lo que hay en ella que nos hace posible su disfrute.

En el Antiguo Testamento no hay sitio para la visión que permite que solo muera el cuerpo y se consuela con la inmortalidad del alma. Toda la persona muere cuando, en el momento de la muerte, el espíritu o “aliento” (Sal. 146:4; Ec. 12:7), o el alma (Gn. 35:18; 2 S. 1:9; 1 R. 17:21; Jon. 4:3) lo abandona. De la misma manera que la persona integral estaba destinada a la vida mediante la obediencia, es toda la persona la que, por su transgresión, sucumbe ante la muerte en cuerpo y alma (Gn. 2:17). Esta idea debía grabarse a fuego en la consciencia de la humanidad; en la antigüedad, todos los pueblos admitían que la muerte es un castigo, que es algo antinatural, algo contrario a la esencia y al destino de los seres humanos. La revelación que dio Dios a Israel, por lo tanto, está vinculada con esta consciencia. De la misma manera que la revelación veterotestamentaria tomó tantas costumbres y ceremonias (sacrificio, sacerdocio, circuncisión, etc.), pero purgándolas de los añadidos impuros como la automutilación (Lv. 19:28; 21:5; Dt. 14:1) o la consulta a los muertos (Lv. 19:31; 20:6, 27; Dt. 18:10-11), se permitió que el concepto de lo innatural que es la muerte se prolongase y dominase el pensamiento.

Pero la revelación hace algo distinto y algo más. No solo mantiene y refuerza la antítesis entre vida y muerte, sino que introduce en esta vida un contraste aún más agudo. Después de todo, esta vida no es la vida auténtica, en tanto en cuanto se trata de una vida pecaminosa, impura, plagada por el sufrimiento y destinada a la muerte. Solo se vuelve una vida auténtica y alcanza un contenido genuino por medio del servicio a Yahvé, y en comunión con Dios. El Antiguo Testamento concibe la relación entre la santidad y

la vida de un modo que entiende la primera como receptora de sus beneficios y de su recompensa bajo la forma de una larga vida en la Tierra (Éx. 20:12; Dt. 5:16, 29; 6:2; 11:9; 22:7; 30:16; 32:47, etc.). En el tapiz de la antítesis natural conocida universalmente entre la vida y la muerte, también se entreteje un contraste moral y espiritual: el de la vida al servicio del pecado y la vida en el temor del Señor. La muerte está relacionada con el mal; la vida, con el bien (Dt. 30:15). El Dios de Israel no es Dios de muertos, sino de vivos. Por este motivo la esperanza escatológica de los píos de Israel se dirigía casi exclusivamente hacia el futuro terrenal de la nación, la puesta en práctica del reino de Dios. La cuestión relativa al futuro de los individuos en el Seol estaba totalmente en un segundo plano. Dios, nación y territorio estaban relacionados indisolublemente entre sí, y los individuos se incorporaban a ese “pacto” y se los trataba en consecuencia. Solo después del Exilio, cuando Israel se convirtió en una comunidad religiosa y la religión se individualizó, adquirió preponderancia la pregunta sobre el destino futuro de cada persona. Los elementos básicos de este desarrollo ya estaban presentes en la revelación del pasado. La persona que sirve a Dios seguirá viviendo (Gn. 2:17); la vida depende de guardar sus mandamientos (Lv. 18:5; Dt. 30:20); su palabra es vida (Dt. 8:3; 32:47). En Proverbios resulta notable que, por norma, ese libro asocia la muerte y el Seol solo con los malvados y, por el contrario, atribuye la vida exclusivamente a los justos (2:18; 5:5; 7:27; 9:18). La sabiduría, la justicia y el temor del Señor son el camino a la vida (8:35-36; 11:19; 12:28; 13:14; 14:27; 19:23). Bendito aquel cuyo Dios es Yahvé (Dt. 33:29; Sal. 1:1; 2:12; 32:1-2; 33:12; 34:8, etc.); los malvados perecen y llegan a su fin por mucho que prosperen durante un tiempo (Sal. 73:18-20). Desde este punto de vista, los piadosos no solo esperan la liberación de la opresión y de la adversidad en su momento, sino que también el hecho de ver las cosas a través de los ojos de la fe a menudo capta cosas al otro

lado de la tumba y anticipa una vida de bendición en comunión con Dios.

[551] Esta enseñanza del Antiguo Testamento, aunque no ausente del todo en la literatura judía posterior, fue modificada y ampliada por diversos elementos ajenos a esa cultura durante el periodo intertestamentario. Entonces surge una visión más individualista de la religión y, bajo la influencia de la idea de la retribución, enseña una separación provisional inmediatamente en el momento de la muerte entre los justos y los malos, y ofrece una narrativa más elaborada sobre los diversos entornos en los que habitan. Algunos de los libros de ese periodo (los escritos apócrifos de Macabeos, Baruc, 4 Esdras [en el apéndice de la Vulgata; 2 Esdras en NRSV], Enoc, el Testamento de los doce patriarcas) atribuyen solo un carácter provisional al estado intermedio. El Apocalipsis de Enoc, por ejemplo, sitúa el Seol al oeste, lo describe como un lugar atravesado y rodeado de corrientes de agua, y distingue cuatro secciones en su interior, dos para los buenos y dos para los malvados (1 Enoc, 17.5-6; 22.2 y ss.). El propósito del énfasis en esos libros recae en la escatología universal, en la venida del Mesías y en el establecimiento del reino de Dios al final de los tiempos. Hasta entonces, las almas de los muertos se guardan en el Hades, como en un *ταμεια* (*tamieia*, almacén), *promptuaria animarum* (repositorio de almas, 2 Bar. 21.23; 4 Esd. 4:35; 5:37). Descansando y durmiendo, esperan el juicio final (4 Esd. 7:32-35; Bar. 21.23-24; 23.4; 30.2). Otro conjunto de escritos (como Sirac, Sabiduría de Salomón, Filón, Josefo, etc.) subrayan particularmente la escatología individual, permitiendo que la venida del Mesías, la resurrección, el juicio final y el reino de Dios pasen a un segundo plano o desaparezcan por completo de la vista. El dogma principal es el de la inmortalidad del alma, que según Filón era preexistente. Debido a su Caída, fue encerrada temporalmente en la

cárcel del cuerpo y, dependiendo de su conducta, pasa a otros cuerpos tras la muerte o, en cualquier caso, recibe la sentencia definitiva sobre su destino justo después de la muerte (Sir. 1:13; 7:17; 18:24; 41:12; Sab. 1:8-9; 3:1-10). Al final, o bien va a un cielo santo o a un Hades tenebroso.⁷

Por lo tanto, en la época de Cristo por el pueblo de Israel rondaba una amplia gama de imágenes escatológicas que en ocasiones se solapaban. Los fariseos creían en una existencia continuada y en una retribución provisional tras la muerte, pero junto con tales cosas tenían las expectativas del Mesías, de la resurrección de los muertos (si no de todo el mundo, sin duda de los justos) y del establecimiento del reino de Dios en el mundo. Los saduceos negaban la resurrección (Mt. 22:23; Mr. 12:18; Lc. 20:27; Hch. 23:8) y, según Josefo,⁸ la retribución tras la muerte y también la inmortalidad. Los esenios creían que el cuerpo era mortal, pero el alma era inmortal. Originariamente, las almas vivían en el éter más puro, pero, atrapadas por la lascivia sensual, se trasladaban a cuerpos de los que la muerte vuelve a liberarlas. Las buenas almas reciben una vida bendita al otro lado del océano, en un lugar donde no hay lluvia, nieve o calor, pero los malos deben padecer un sufrimiento eterno en un lugar de tinieblas y de frío.⁹

Coincidiendo con la Ley y los Profetas, el Nuevo Testamento dedica mucha más atención a la escatología universal que a la particular. Aun así, es incorrecto afirmar que la Escritura no dice prácticamente nada del estadio intermedio o, como mínimo, que no contiene alguna enseñanza que sea válida para nosotros. La Escritura no carece de afirmaciones que proyectan toda la luz que necesitamos en esta vida y para ella. El Nuevo Testamento explica (con más firmeza incluso que el Antiguo) que la muerte es consecuencia del pecado y un castigo por él (Ro. 5:12; 6:23; 8:10; 1 Co. 15:21), y que la muerte afecta a todas las personas (1 Co. 15:22; He. 9:27). Solo algún

individuo, excepcionalmente, como Enoc, es arrebatado para que no muera (He. 11:5). Y aquellos que experimentan la parusía de Cristo son transformados en un abrir y cerrar de ojos, sin la intervención de la muerte (1 Co. 15:51-53; 1 Ts. 4:14-17; cf. Jn. 21:22-23), de modo que Cristo no juzgará solo a los muertos, sino también a los vivos (Hch. 10:42; 2 Ti. 4:1; 1 P. 4:5). Pero la muerte no es el final de un ser humano; el alma no puede morir (Mt. 10:28), el cuerpo resucitará un día (Jn. 5:28-29; Hch. 23:6; Ap. 20:12-13), y los creyentes incluso participan de una vida eterna que no se puede destruir (Jn. 3:36; 11:25).

Según el Nuevo Testamento, todos los muertos estarán en el Hades, el reino de los muertos, hasta la resurrección. En Mateo 11:23 y Lucas 10:15, la expresión “hasta el Hades serás abatida” (καταβιβασθησῇ ἕως ᾗδου, *katabibaszesse heos hadu*) significa que la orgullosa Capernaúm será profundamente humillada. En Mateo 16:18, Jesús promete a su Iglesia que “las puertas del Hades” (πύλαι ᾗδου, *pylai hadu*) no tendrán poder sobre ella, que la muerte no triunfará sobre ella. Según Lucas 16:23, el menesteroso Lázaro será llevado por los ángeles al seno de Abraham, y el rico, tras su muerte y sepelio, llega de inmediato al Hades, que en este caso no es aún un lugar de tormento, dado que esto se indica solo con la expresión “estando en tormentos” (ὑπαρχων ἐν βασανοις, *hyparkon en basanois*). Jesús también, mientras estuvo en el estado de la muerte, habitó en el Hades, aunque este no podía retenerle allí (Hch. 2:27, 31). Después de todo, descendió a “las partes más bajas de la tierra” (εἰς τα κατωτερα της γης, *eis ta katotera tēs gēs*; Ef. 4:9). De modo que todos los muertos están “debajo de la tierra” (καταχθονιοι, *katachzonioi*; Fil. 2:10). Tras la muerte, en el Hades se hallan no solo los malvados, sino también los creyentes. Son los muertos en Cristo (1 Ts. 4:16; cf. 1 Co. 15:18, 23). En el momento de la resurrección, el mar, la muerte y el Hades

entregan a todos los muertos que están en ellos, para que puedan ser juzgados según sus obras (Ap. 20:13). El Hades viene con y después de la muerte, de modo que la muerte siempre provoca un traslado [de las almas] al Hades (Ap. 6:8). Esta idea (desde la muerte hasta la resurrección, también los creyentes están, según la Escritura, en el Hades) queda reforzada por la expresión “resurrección de los muertos” (ἀναστασις ἐκ [των] νεκρων, *anastasis ek [ton] nekron*; Mt. 17:9; Mr. 6:14; Lc. 16:30; Jn. 20:9; Ef. 5:14, etc.), que no significa “de la muerte”, sino “de los muertos”, es decir, del reino de los muertos.

Sin embargo, esta localización frecuente en el estado de la muerte no excluye el hecho de que los destinos de los creyentes y de los incrédulos sean muy dispares. A uno de los hombres crucificados a su lado, Jesús le promete: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc. 23:43). La palabra “paraíso” es de origen persa, y en general se refiere a un jardín (para el placer; Neh. 2:8; Ec. 2:5; cf. Cnt. 4:12). La Septuaginta la usó como referencia al jardín del Edén en Génesis 2:8-15, y los judíos usaban este vocablo para describir el lugar donde Dios concede su comunión a los justos después de su muerte.¹⁰ En 2 Corintios 12:2, 4, “paraíso” se usa de manera intercambiable con “el tercer cielo”; en Apocalipsis 2:7 y 22:2 se refiere al lugar donde, en el futuro, Dios habitará entre su pueblo. En consonancia con esto, el Evangelio de Juan enseña que los creyentes que aquí en la Tierra ya poseen el inicio de la vida eterna y han escapado al juicio de Dios (3:15-21; 5:24) tienen una comunión con Cristo que no se rompe ni porque él se vaya (12:32; 14:23), ni por la muerte (11:25-26), y que algún día se completará cuando estemos junto a él eternamente (6:39; 14:3, 19; 16:16; 17:24). En el momento de su muerte, Esteban oró pidiendo al Señor Jesús que recibiera su espíritu en el cielo (Hch. 7:59). Pablo sabía que el creyente participa de una vida que es muy superior a la muerte (Ro. 8:10), y

que nada, ni siquiera la muerte, podía separarlo del amor de Dios en Cristo (8:38-39; 14:8; 1 Ts. 5:10). Aunque durante un tiempo deba permanecer en la carne por amor a las iglesias, aun así, desea partir y estar con Cristo (2 Co. 5:8; Fil. 1:23). Según Apocalipsis 6:9 y 7:9, las almas de los mártires están con Cristo bajo el altar que hay delante del trono de Dios en el templo celestial (cf. 2:7, 10, 17, 26; 3:4-5, 12, 21; 8:3; 9:13; 14:13; 15:2; 16:17; ver también He. 11:10, 16; 12:23).

De igual modo que justo tras la muerte los creyentes disfrutan de un estado provisional de bienaventuranza con Cristo en el cielo, los incrédulos, desde el momento de su muerte, entran en un lugar de tormento. El rico estaba atormentado cuando abrió los ojos en el Hades (Lc. 16:23). Los incrédulos que rechazan a Cristo permanecen bajo la ira de Dios y están condenados ya en el mundo (Jn. 3:18, 36), y deben (junto con todos los otros) esperar el juicio inmediatamente después de morir (He. 9:27). Aun así, este lugar de tormento no es idéntico al Gehena (γεεννα, *geenna*) ni al lago de fuego (λιμνη του πυρος, *limne tou pyros*), porque el Gehena es el lugar del fuego inextinguible y eterno, preparado para el diablo y sus mensajeros (Mt. 18:8; 25:41, 46; Mr. 9:43, 47-48), y el lago de fuego no es el lugar de castigo presente, sino futuro para el reino de este mundo y el falso profeta (Ap. 19:20), Satán (20:10) y todos los malvados (21:8; cf. 2 P. 2:17; Jud. 13). El caso es más bien que ahora todos están encerrados en una prisión (φυλακη, *phylake*; 1 P. 3:19) o en el abismo (αβυσσος, *abyssos*; Lc. 8:31; cf. Mt. 8:29-32; Ro. 10:7; Ap. 9:1-2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3). Esta diferencia en el estado intermedio entre el bien y el mal no entra en conflicto con el hecho de que todos están juntos en el Hades, porque todos los muertos son, en tal condición, καταχθονιοι, *katachthonioi*, habitantes de las regiones inferiores); antes de la resurrección pertenecen al reino de los muertos, y solo mediante esa resurrección

están completamente liberados en cuerpo y alma del gobierno de la muerte (1 Co. 15:52-55; Ap. 20:13).

Y TRAS LA MUERTE, ¿QUÉ?

[552] La teología cristiana temprana honró la reserva escritural acerca del estado intermedio. Los Padres apostólicos aún no tenían una doctrina sobre ese estado, y en general creían que al morir el devoto experimentaba de inmediato la bienaventuranza del cielo y los malvados el castigo del infierno. Solo cuando la parusía de Cristo no se produjo tan pronto como casi todos los creyentes esperaban al principio, y cuando diversos pensadores heréticos distorsionaron o se opusieron a la doctrina de las últimas cosas, empezaron a reflexionar los pensadores de la Iglesia más intencionadamente sobre el estado intermedio. El ebionismo intentó aferrarse a los privilegios nacionales de Israel a costa del universalismo cristiano, y por lo tanto estaba dispuesto en general al mileniarismo. El gnosticismo, en virtud de su dualismo básico, rechazó la escatología cristiana por completo, y no tuvo otra expectativa que la liberación del espíritu de la materia y su ascensión en la *plērōma* divina inmediatamente después de la muerte. Como resultado, la teología cristiana se vio obligada a buscar una concepción más clara del carácter del estado intermedio y de sus relaciones tanto con esta vida como con el estado final posterior al último juicio. El concepto inicial de una morada más o menos neutra de todos los muertos se fue dividiendo: la felicidad inmediata para los creyentes y el castigo para los incrédulos. Justino ya afirmó que tras la muerte las almas de los devotos estaban en un lugar mejor, y las de los impíos en otro peor mientras aguardaban el juicio. Según Ireneo, las almas de los devotos tras la muerte no entran inmediatamente en el cielo, el paraíso o la ciudad de Dios (que tras el juicio final serán tres lugares distintos de residencia de los justos), sino que van a un lugar invisible

determinado por Dios, donde aguardan la resurrección y la posterior visión de Dios. En otros pensadores¹¹ encontramos la misma concepción de los diversos “receptáculos” en el Hades, donde los difuntos esperan el último día, pero hasta el punto en que la parusía de Cristo se iba perdiendo en la distancia, cada vez resultó más difícil sostener la antigua representación del Hades y considerar la estancia en él como una experiencia breve, provisional, más o menos neutra. Ya en fecha temprana se hizo excepción para los mártires que, se decía, entraban en el cielo inmediatamente después de la muerte y eran admitidos a la visión de Dios.

En este sentido, el descenso de Cristo al Hades se entendía como el medio por el cual los santos del Antiguo Testamento fueron librados del limbo de los padres (*limbus patrum*) y transferidos al cielo. A medida que la enseñanza de la necesidad y la naturaleza meritoria de las buenas obras se fue infiltrando en la Iglesia, condujo a la idea de que los creyentes extraordinariamente devotos eran dignos, inmediatamente en el momento de morir, dignos de la beatitud celestial. Así, el Hades fue quedando paulatinamente despoblado. Solo aquellos cristianos que hasta aquel momento no hubieran progresado lo bastante en la santificación para poder, justo después de morir, entrar en la gloria del cielo tendrían que pasar un tiempo en el Hades. Gradualmente se vinculó con este concepto la idea de la purificación por fuego, cuyo primer proponente fue Orígenes, que consideraba todos los castigos como medicinas (*φάρμακα*, *farmaka*), y todo el Hades como un lugar de purificación.¹² Los pecados se consumían específicamente, y las personas se limpiaban con el fuego purificador (*πυρ καθαρσιον*, *pir kazarsion*), que al final de esta dispensación incendiaría el mundo.¹³ Siguiendo a Orígenes, los teólogos griegos adoptaron la idea de que las almas de muchos de los muertos tendrían que padecer sufrimientos hasta que fuesen librados de ellos por las intercesiones y los

sacrificios de los vivos; aun así, objetaban a la existencia de un fuego purificador especial tal como lo enseñaba la Iglesia occidental.¹⁴ En Occidente, por otro lado, el fuego purificador del que hablaba Orígenes se trasladó del juicio final al estado intermedio. De vez en cuando, Agustín dijo que después de la resurrección general o en el juicio final se impondrían algunos sufrimientos adicionales purgantes,¹⁵ aunque no le parecía imposible que “algunos de los fieles fueran salvos por cierto tipo de fuego purgatorio, más tarde o más temprano conforme a si han amado más o menos los bienes perecederos”.¹⁶ Otros desarrollaron la idea de que concretamente los pecados veniales se podían expiar aquí o en el otro mundo, lo cual, cuando se combinó con la práctica eclesial de hacer intercesiones y sacrificios por los muertos, completó el dogma del purgatorio, y los concilios de Florencia (1439) y de Trento (1545-63)¹⁷ lo convirtieron en una doctrina de la Iglesia. Todo esto potenció la discriminación entre los niveles de mérito y de perfección entre los creyentes, y la teología le fue confiriendo una importancia cada vez mayor para la vida de la religión y de la Iglesia.

Según la doctrina católica, las almas de los condenados entran inmediatamente en el infierno (Gehena, el abismo), y son atormentadas en un fuego eterno e inextinguible. Las almas de aquellos que tras recibir el bautismo no han vuelto a contaminarse con el pecado o han sido purificados de él aquí o en el más allá son llevadas de inmediato al cielo para contemplar el rostro de Dios, ya sea en diversos grados de perfección, dependiendo de sus méritos.¹⁸ Gracias al descenso de Cristo al infierno, también las almas de los santos que habían muerto antes de esa época son transferidas del limbo de los padres (el seno de Abraham) al cielo. Los bebés que mueren antes de ser bautizados, según la idea más frecuente, van a una división especial (*limbus infantum*) para padecer solo un “eterno castigo de

condenación” (*aeterna poena damni*), pero no “castigo físico” (*poena sensa*).¹⁹ Pero quienes cometen pecados veniales tras el bautismo y no han sido capaces de “pagar” las penas temporales idóneas en esta vida no son admitidos inmediatamente a la visión beatífica de Dios en el cielo, sino que van al “purgatorio”²⁰ para eliminar los obstáculos que se alzan para ellos en el camino de entrada al cielo. Allí tienen que soportar los castigos temporales que siguen siendo la pena fijada para aquellos pecados incluso después del perdón, e idealmente servirían para tener un impacto purificador en “las pobres almas”. En virtud de la comunión de los santos, la Iglesia puede acudir en ayuda de esas almas sufrientes con el propósito de reducir y acortar su castigo, mediante intercesiones, sacrificios de la misa, buenas obras e indulgencias. Aunque nadie sabe con seguridad qué almas deben ir al purgatorio o durante cuánto tiempo y en qué condiciones por su parte les benefician las oraciones y los sacrificios de los vivos, la norma cada vez más extendida es que, con pocas excepciones, como los mártires o santos concretos, la gran mayoría de los creyentes va primero al purgatorio. Aun así, se encuentran muy por delante de los vivos, quienes aún tienen que enfrentarse a él. Aunque por un lado son las “pobres almas”, vistas desde otro ángulo son almas “benditas” que, junto con los ángeles y aquellos que viven en un estado de beatitud, son invocadas por quienes viven en la angustia.²¹

[553] La Reforma vio en este concepto del purgatorio una limitación de los méritos de Cristo y enseñó (en virtud de su principio de la justificación solo por fe) que un ser humano, inmediatamente después de un juicio particular por el que haya pasado en la agonía, entraba en la bienaventuranza del cielo o en la perdición del infierno. La teología reformada en particular enfatizó a su vez la diferencia entre el estado de los muertos antes y después del último día. En su obra

sobre “el sueño del alma”, Calvino afirma que “el seno de Abraham” solo significa que después de la muerte las almas de los fieles disfrutarán de una paz plena, pero que hasta el día de la resurrección aún les faltará algo, a saber, la gloria plena y perfecta de Dios a la que siempre aspiran, y que por consiguiente nuestra salvación siempre está en progreso hasta el día en que concluya y termine este definitivamente.²²

Sin embargo, después de la Reforma surgieron otras ideas, incluyendo la del sueño del alma, su aniquilación, la reencarnación y algunas variedades de universalismo. Dentro de la teología protestante después del siglo XVIII, volvieron a aparecer todas las ideas que habían expresado antes paganos y cristianos, filósofos y teólogos. La doctrina católica del purgatorio fue retomada por numerosos místicos y pietistas como Böhme, y después Leibniz, Lessing, J. F. von Meyer y muchos otros.²³ Los socinianos, siguiendo a algunos escritores cristianos de la antigüedad, enseñaron que igual que los cuerpos regresaban a la tierra, las almas retornaban a Dios y allí, hasta la resurrección, llevaban una existencia sin percepción ni pensamiento, placer ni molestia.²⁴ Muy vinculada a esta visión se hallaba la doctrina del sueño del alma, que ya habían abogado algunos herejes, más tarde los anabaptistas, y que volvió a encontrar aceptación en el siglo XVIII. No son pocos los pensadores que han regresado a la doctrina antigua de la transmigración de las almas o metempsicosis, alabando una forma de esta que dice que, gracias a un proceso de migraciones reiteradas de un cuerpo humano a otro, las almas pueden acabar llegando a la perfección.²⁵ Actualmente, la idea del desarrollo es tan fuerte que se aplica incluso al estado después de la muerte. La doctrina del limbo de los padres (*limbus patrum*) ha sido adoptada nuevamente por Martensen, Delitzsch, Vilmar y otros,²⁶ y la visión de que en el estado intermedio seguirá habiendo

predicación del evangelio y la posibilidad de la conversión es un concepto favorito de la nueva teología.²⁷ Muchos llegan a considerar todo el más allá (*Jenseits*) como una purgación constante. El resultado de esto es que algunos pueden perderse para siempre (universalismo hipotético), o que quienes persisten en el pecado serán aniquilados (inmortalidad condicional), o que al final todos serán salvos (*ἀποκαταστασις, apokatastasis*).²⁸

[554] La historia de la doctrina del estado intermedio demuestra que, a los teólogos, y al público en general, les resulta difícil mantenerse dentro de los límites de la Escritura y no intentar saber más de lo que pueden saber. Esta preocupación por el estado intermedio no es ni escritural ni saludable. Los datos bíblicos sobre el estado intermedio bastan para nuestras necesidades en esta vida. Si persistimos e intentamos resolver las numerosas preguntas que pueden surgir en la mente inquisitiva, solo podremos seguir el rumbo de la especulación y la conjetura, con el riesgo de negar el testimonio divino mediante las invenciones de la sabiduría humana. La filosofía, por ejemplo, trata de la muerte y la inmortalidad considerando la primera como algo natural, y piensa que la idea de la inmortalidad, es decir, la existencia continuada del alma, basta para ello. Pero la Escritura enseña que la muerte no es natural, sino consecuencia de la transgresión del mandamiento divino (Gn. 2:17); del diablo (Jn. 8:44); del pecado (Stg. 1:15) y del juicio de Dios (Ro. 6:23). En la Escritura esta muerte nunca es idéntica a la aniquilación, la no existencia, sino que siempre consiste en la destrucción de la armonía, en ser apartados de los diversos entornos de vida en los que ha sido colocada una criatura conforme a su naturaleza.

En virtud de su creación, los humanos están vinculados con la naturaleza y con el mundo humano, las cosas visibles e invisibles, el cielo y la tierra, Dios y los ángeles. La

plenitud de su vida radica en mantener la relación correcta, es decir, la que Dios quiere, con todo su entorno. Así, en su esencia y en su alcance pleno, la muerte es una perturbación, la ruptura de todas esas relaciones en las que vivieron los humanos originariamente y donde deberían seguir viviendo.²⁹ Por consiguiente, la causa de la muerte es y no puede ser otra que el pecado que destruye la relación correcta con Dios e interrumpe la comunión vivificadora con él. En este sentido, el pecado no solo da como resultado la muerte, sino que coincide con ella; el pecado es la muerte, la muerte en el sentido espiritual. Quienes pecan, por esa misma regla y en ese mismo momento, se colocan en una relación antagónica a Dios, están muertos a Dios y a las cosas de Dios, no se complacen en conocer sus caminos y, con hostilidad y aborrecimiento, se apartan de él. Dado que esta relación con Dios, este ser creados a su imagen y semejanza, pertenece a la esencia de ser humanos, la disrupción de esta relación tendrá inevitablemente un impacto devastador sobre todas las otras relaciones en las que están inmersos los humanos: con ellos mismos, con su prójimo, con la naturaleza, con los ángeles, con la Creación entera. En realidad, en términos de su naturaleza, en el mismo momento en que fue cometido, el pecado tendría que haber provocado una muerte absoluta, general (Gn. 2:17), un regreso de todo el cosmos a su condición caótica primigenia. Por naturaleza, todo lo que está dentro y fuera de la humanidad queda roto en segmentos mutuamente hostiles, pero Dios, en su misericordia, ha intervenido, primero con su gracia común para limitar el poder del pecado y de la muerte, y luego con su gracia especial para destruir y conquistar ese poder. No solo se pospone la muerte física, y no solo Dios hizo posibles, por diversos medios, la existencia y el progreso humanos; sino que también Cristo, mediante su cruz, alcanzó fundamentalmente una victoria sobre el pecado y la muerte,

dando a luz la vida y la inmortalidad (Ro. 5:12 y ss.; 1 Co. 15:45; 2 Ti. 1:10; He. 2:14; Ap. 1:18; 20:14), de manera que todo el que cree en él tiene vida eterna y no morirá jamás (Jn. 3:36; 5:24; 8:51-52; 11:25). Esta vida y esta inmortalidad son las que figuran en primer plano en la Sagrada Escritura.

En la Biblia, la inmortalidad, en el sentido filosófico (la continuación del alma tras la muerte) tiene un valor secundario. Lo que descubrimos en la Escritura es que la existencia desnuda, el ser mero y sin realce alguno (a este lado de la tumba e incluso más al otro lado) no es todavía la vida que corresponde a los seres humanos como tales. En la Tierra, la vida humana está en una red de relaciones variadas, de las que extrae cierto grado de contentamiento y de valor. La muerte destruye los vínculos diversos y maravillosos de las relaciones de vida en este mundo. En comparación con la vida a este lado de la tumba, la muerte genera el no ser, la negación perturbadora de la experiencia rica y gozosa de la vida en este mundo. Los muertos nunca volverán a tener parte en todo lo que sucede bajo el sol (Ec. 9:6). La muerte es el fruto del pecado; el pecado es muerte. Solo cuando Cristo murió y resucitó salió a la luz la vida imperecedera. Así, la muerte y la resurrección de Cristo son la restauración de la vida. Cristo no obtuvo o reveló la inmortalidad en el sentido filosófico, el sentido de la existencia continuada de las almas tras la muerte, sino que de nuevo llenó la vida de los humanos, exhausta y vacía por el pecado, con el contenido positivo de la comunión con Dios, con paz, alegría y bendición. Para quienes están en Cristo Jesús, la muerte ya no es muerte, sino un paso a la vida eterna, y la tumba es un lugar de reposo santificado hasta el día de la resurrección. Esta rica perspectiva bíblica descarta otros intentos de menoscabar el aguijón de la muerte.

[555] Quienes pierden de vista esta enseñanza escritural sobre la inmortalidad caen en diversos errores. Es un hecho claro que no podemos imaginar un espíritu puro [desencarnado]: su existencia, su vida y su actividad. De Dios, que es puro Espíritu, solo podemos hablar de manera antropomórfica, un procedimiento del que nos da ejemplos la propia Escritura. Los ángeles son seres espirituales, pero se manifiestan bajo forma humana; cuando aparecen en la Tierra, a menudo asumen cuerpos humanos. Aunque las personas humanas no son meros seres físicos, todas sus actividades están vinculadas con el cuerpo y dependen de él, no solo las funciones vegetativas y animales, sino también las intelectuales como el pensamiento y la voluntad. En tanto en cuanto el cuerpo no es la prisión del alma, sino que pertenece íntegramente a la esencia de nuestra humanidad, no podemos crear una imagen mental de la vida y de la actividad de un alma que está separada del cuerpo, y por consiguiente tendemos fácilmente a hacer conjeturas. En general, y en consecuencia, se han concebido tres hipótesis para hacer que la existencia de las almas tras la muerte sea un tanto inteligible: el sueño del alma, la corporeidad intermedia y algún tipo de contacto entre los vivos y los muertos.

Muchos pensadores paganos, y también algunos cristianos, han creído que las almas, después de separarse del cuerpo, son capaces de tener solo una vida latente. El cambio que comienza con la muerte tiene una importancia extraordinaria. Todo el contenido de nuestra vida psíquica se deriva, después de todo, del mundo exterior; todo conocimiento empieza con la percepción sensorial; la forma integral de nuestro pensamiento es material; incluso hablamos de las cosas espirituales con palabras que originariamente tenían un significado sensorial. Entonces, si tal como enseña la Escritura la muerte es una ruptura repentina, violenta, total y absoluta con el mundo presente,

ostensiblemente no existe otra posibilidad que la de que el alma está completamente cerrada al mundo exterior, pierde todo su contenido y por así decirlo vuelve a hundirse en sí misma. También en el sueño el alma se aparta del mundo externo e interrumpe su interacción con él, aunque solo de manera relativa, dado que nuestros sueños siguen conectados con él. Por lo tanto, es comprensible que un concepto del “sueño del alma”, donde después de la muerte las almas se hallan en un estado durmiente, inconsciente, haya ganado adeptos. Incluso la Escritura parece respaldar la idea al referirse a la muerte como sueño (Dt. 31:16; Jer. 51:39, 57; Dn. 12:2; Mt. 9:24; Jn. 11:11; 1 Co. 7:39 en griego; 1 Co. 11:30; 15:6, 18, 20, 51; 1 Ts. 4:13-15; 2 P. 3:4, etc.). Aun así, el psicopaniquismo se enfrenta a diversas objeciones.

En primer lugar, está claro que la dependencia del alma al respecto del cuerpo no excluye necesariamente su independencia. El mundo externo puede inducir el despertar de nuestra autoconciencia y ser la fuente original de nuestro conocimiento; el pensamiento puede estar vinculado con nuestros cerebros y tener en ellos su sede y su órgano; pero no se ha demostrado, ni es posible hacerlo, que la vida psíquica de la humanidad tenga su fuente y su origen en fenómenos físicos. El pensamiento y el conocimiento son actividades del alma; no es el oído el que oye y el ojo el que ve, sino el “yo” psíquico de un ser humano el que escucha por medio del oído y ve con los ojos. El cuerpo es el instrumento de la mente o el espíritu. ¿Por qué no podría el alma continuar sus actividades sin el cuerpo? Negar la vida consciente al espíritu como tal nos llevaría por lógica a negar la consciencia y la voluntad a Dios y a los ángeles, que son seres espirituales, incorpóreos, y aun así poseen consciencia y voluntad. Además, aunque la Escritura enseña con la máxima claridad posible que la muerte es una ruptura total con todo lo que hay en esta

vida terrenal, y en ese sentido está durmiendo, descansando o guardando silencio, no dice en ningún lugar que el alma del difunto duerma. Por el contrario, la Escritura siempre representa a la persona tras la muerte como un ser más o menos consciente que mantiene otro conjunto de relaciones con otro mundo. Mientras que inmediatamente después de su muerte el rico está atormentado, el pobre Lázaro es llevado al seno de Abraham (Lc. 16:23). Y todos los creyentes que en la Tierra participaron de la vida eterna, lejos de perderla cuando mueren (Jn. 11:25-26), tras la muerte la disfrutan con mayor intensidad y bendición en comunión con Cristo (Lc. 23:43; Hch. 7:59; 2 Co. 5:8; Fil. 1:23; Ap. 6:9; 7:9-10). Estar en casa en el cuerpo supone estar lejos del Señor; por lo tanto, morir es el camino que lleva a mantener una comunión más estrecha e íntima con Cristo (Fil. 1:23). Por último, no debe sorprendernos que quienes resucitaron y volvieron a esta vida no nos digan nada de lo que vieron u oyeron al otro lado. Lo más probable es que no se les haya permitido, o que sean incapaces de transmitir sus experiencias al otro lado de la tumba. Moisés y los profetas son suficiente para nosotros (Lc. 16:29). Después de ser arrebatado al tercer cielo, Pablo solo pudo decir que escuchó cosas que no se pueden decir y que no se permite que ningún mortal repita (2 Co. 12:4).³⁰

[556] Otros creen que tras la muerte las almas reciben una nueva corporeidad y, en consecuencia, pueden volver a entrar en contacto con el mundo exterior. Basan esta opinión en el hecho de que no podemos visualizar la vida y la actividad del alma aparte del cuerpo y, además, en aquellos pasajes de la Escritura que parecen conferir cierto tipo de corporeidad a las almas de los muertos. Los ciudadanos del reino de los muertos se describen precisamente con el aspecto que tuvieron en la Tierra. A Samuel se lo describe como un anciano ataviado con un manto (1 S. 28:14); los reyes de las naciones se sientan en

tronos y acuden a recibir al rey de Babilonia (Is. 14:9); los gentiles se echan a descansar con los incircuncisos (Ez. 31:18; 32:19 y ss.). Al hablar de los difuntos, Jesús sigue refiriéndose a sus ojos, dedos y lenguas (Lc. 16:23-24). Pablo espera que, si la tienda terrenal es destruida, tendrá un edificio hecho por Dios y no estará desnudo, sino más vestido que antes (2 Co. 5:1-4). Y Juan vio a una gran multitud, de pie ante el trono del Cordero, vestidos de blanco, con ramas de palmera en las manos (Ap. 6:11; 7:9). Sin embargo, esta manera antropomórfica de expresión en la Escritura no nos dice más sobre la corporeidad de las almas tras la muerte de lo que una referencia a los “ojos de Dios” (2 Cr. 16:19) nos dice que Dios tenga un cuerpo tangible. Para ser coherentes, quienes atribuyen a las almas algún tipo de cuerpo deben dar un paso más y, junto con los teosofistas, representar a Dios y a los ángeles también en cierto sentido físico. La corporeidad atribuida a las almas tras la muerte es un concepto carente de contenido especificable; por este mismo motivo, las opiniones sobre él tienden a ser muy dispares. Independientemente de cómo se exponga, no está más claro que antes. Solo conocemos el espíritu y la materia. La “corporeidad inmaterial” es una contradicción que lamentablemente se tomó de la teosofía y se introdujo en la teología cristiana, y que intenta en vano reconciliar el falso dualismo de espíritu y materia, de tesis y antítesis.

[557] En tercer lugar, hay muchos que creen que, tras la muerte, las almas siguen manteniendo cierto tipo de relación con la vida en la Tierra. En muchos pueblos prevalece la idea de que, tras la muerte del cuerpo, las almas permanecen cerca de la tumba, lo cual lleva a la costumbre tan extendida de ofrecer a los difuntos en sus tumbas alimentos, armas, bienes materiales y, en ocasiones, hasta esposas y esclavos. Normalmente, esta veneración de los muertos no quedaba restringida al día del

sepelio o a la época de luto, sino que proseguía también después, y se incorporaba a la práctica cultual ordinaria, privada o pública. El propósito de esta veneración por parte de la gente era, en parte, acudir en ayuda de los muertos, pero sobre todo evitar el mal que estos pudieran hacer, y garantizar para sí mismos, de maneras ordinarias o extraordinarias, mediante oráculos y milagros, su bendición y su ayuda.³¹ Desde un momento tan temprano como el siglo II, todos estos elementos se introdujeron también en la adoración cristiana. De igual manera que los monjes en el budismo y los místicos en el islam, los mártires de la Iglesia cristiana pronto se convirtieron en objeto de veneración religiosa. Se edificaron altares, capillas e iglesias en los lugares donde habían muerto o donde estaban enterradas sus reliquias. Después del siglo IV, esta veneración de la virgen María, los ángeles, los patriarcas, los profetas y los mártires se amplió para incluir a obispos, monjes, ermitaños, confesores y vírgenes, así como a una variedad de santos, sus reliquias y sus imágenes.³² En este culto, la Iglesia católica romana celebra de manera práctica la comunión de los santos. La única Iglesia cristiana tiene tres divisiones: la Iglesia triunfante (*ecclesia triumphans*) en el cielo, la Iglesia sufriente (*ecclesia patiens*) en el purgatorio, y la Iglesia militante (*ecclesia militans*) en la Tierra. Las almas en el cielo interceden por las del purgatorio; las de la Tierra procuran, mediante sus buenas obras, aliviar y acortar su castigo; a las del purgatorio se las puede invocar para que su intercesión ayude y fortalezca a los creyentes en el mundo. La veneración presenta variantes: la adoración (*latria*) solo se ofrece a Dios. María tiene derecho a *hiperdulía*, los santos a *dulia* (veneración), sus reliquias a una devoción religiosa relativa, etc.; hay tantos tipos de adoración como los hay de excelencia; la adoración varía conforme a la diversidad de la excelencia.³³

Muchas de estas ideas (que después de la muerte sigue existiendo cierta conexión entre el alma y el cuerpo, que las almas mantienen cierto grado de relación con la Tierra, conocen los sucesos más importantes, oran por nosotros, nos cuidan y nos bendicen) reaparecieron de vez en cuando en la teología protestante.³⁴ Muchos pensadores del siglo XVIII, como Swedenborg, Jung-Stilling y Oberlin, creían que estaban en contacto directo con los espíritus de los muertos.³⁵ La posibilidad de estas apariciones fue admitida también por hombres como Kant, Lessing, Jung-Sitlling, J. H. Fichte y otros; el espiritismo, que surgió después de 1848, busca intencionadamente ponerse en contacto con el mundo espiritual, y cree que mediante este camino recibe todo tipo de revelaciones.³⁶

[558] Para empezar con este último tema, hemos de destacar que las prácticas supersticiosas se dan entre todos los pueblos, también en aquellos con los que entró en contacto Israel, como los egipcios (Gn. 41:8; Éx.7:11), los cananeos (Dt. 18:9, 14), los babilonios (Dn. 1:20; 2:2) y otros. Estas prácticas también se infiltraron en Israel y a menudo florecieron en ese pueblo (1 S. 28:9; 2 R. 21:6; Is. 2:6). Entre estas prácticas figuraba la de consultar a los muertos; quienes la practicaban eran llamados אֲבוֹת ('ōbôt, médiums) o יִדְדֵי־וֹנִים (*yiddē'ōnîm*, magos). La adivinación podía producirse de muchas maneras, entre otras consultando a los muertos (Dt. 18:11).³⁷ Pero la ley y los profetas se oponían firmemente a esta práctica, y volvieron a llamar al pueblo de vuelta al Señor, su revelación y su testimonio (Éx. 22:18; Lv. 19:26, 31; 20:6, 27; Dt. 18:11; 1 S. 28:9; Is. 8:19; 47:9-15; Jer. 27:9; 29:8; Mi. 3:7; 5:12; Nah. 3:4; Mal. 3:5); el Nuevo Testamento pone su sello a este testimonio (Lc. 16:29; Hch. 8:9 y ss.; 19:13-20; Gá. 5:20; Ef. 5:11; Ap. 9:21; 21:8; 22:15).

No es posible probar siquiera que la Sagrada Escritura acepte la posibilidad de llamar a los muertos y hacerlos

aparecer. Es cierto que, gracias al poder milagroso de Dios, a veces algunos muertos han resucitado, y la Escritura admite las potencias demoniacas y sus obras, que sobrepasan la capacidad de los humanos (Dt. 13:1-2; Mt. 24:24; 2 Ts. 2:9; Ap. 13:13-15). Pero en ningún lugar enseña la posibilidad o la realidad de las apariciones de difuntos. El único pasaje que se puede citar para esta idea es 1 Samuel 28, donde Saúl busca a la médium de Endor. Pero, aunque hemos de rechazar la explicación racionalista que en este relato solo ve un ejemplo de un engaño intencionado por parte de la mujer, tampoco podemos aceptar la idea de una aparición real, objetiva, de Samuel. En 1 Samuel 28 no hay nada que vaya más allá del fenómeno conocido del hipnotismo y el sonambulismo, y que no pueda explicarse de la misma manera.

No obstante, hay muchas personas que creen que, precisamente partiendo de estos fenómenos de hipnotismo, sonambulismo, espiritismo y otros similares deben deducir la actuación de espíritus. Pero hasta hoy semejante hipótesis parece carecer de todo apoyo. Aparte de los numerosos fraudes que se han perpetrado en este ámbito, las cosas que se han dicho sobre la aparición y la operación de los espíritus son tan pueriles e insignificantes que, sin duda, para explicarlas no tenemos que dar por hecho la participación del mundo espiritual. Esto no supone negar que hay una amplia gama de fenómenos que aún no se pueden explicar; pero todos estos son de tal naturaleza (p. e., la aparición repentina de la capacidad de comprender y hablar lenguas extranjeras, la clarividencia, la hipnosis, la sugestión, la premonición, la telecognición sincrónica, la telepatía, etc.), que ni mucho menos los aclara la hipótesis de las apariciones de espíritus.

Además, la Escritura en su totalidad parte de la idea de que la muerte es una ruptura total con la vida de este lado del sepulcro. Es cierto que los muertos siguen recordando

las cosas que les sucedieron en la Tierra; las obras que hicieron quienes murieron en el Señor los siguen al otro mundo (Ap. 14:13). Las cosas que hemos hecho en la Tierra se convierten en nuestra posesión moral y nos acompañan en la muerte. Tampoco cabe ninguna duda de que los muertos reconocen a quienes han conocido en el mundo. El rico conoció a Lázaro (Lc. 16). Los amigos que hagamos en el mundo por el bien que practiquemos nos recibirán un día con regocijo en el hogar eterno (Lc. 16:9). Pero por lo demás, la Escritura nos dice en todo momento que tras la muerte se rompe toda comunión con esta Tierra. Los muertos ya no tienen parte en nada de lo que sucede debajo del sol (Ec. 9:5-6, 10). En ninguna parte hay indicio alguno de que los muertos estén en contacto con los vivos; pertenecen a otro reino, que está absolutamente separado de la Tierra.

Por este motivo, no hay razón alguna para la invocación y la veneración de los santos. La Sagrada Escritura dice que los creyentes de este mundo pueden acudir unos a otros en busca de intercesión (Nm. 21:7; Jer. 42:2; 1 Ts. 5:25), pero nunca menciona pedir a los muertos su intercesión; y tanto los ángeles como los seres humanos se niegan expresamente a aceptar la veneración religiosa que solo se debe a Dios (Dt. 6:13; 10:20; Mt. 4:10; Hch. 14:10 y ss.; Col. 2:18-19; Ap. 19:10; 22:9). Tampoco hay ninguna referencia a la veneración de reliquias. Aunque a veces Dios realiza milagros por medio de ellas (2 R. 13:21; Mt. 9:21; Lc. 6:19; Hch. 5:15; 19:12), no deben ser objeto de veneración (Dt. 34:6; 2 R. 18:4; 2 Co. 5:16). En las prácticas del catolicismo romano, la comunión de los santos degenera en una veneración mutua que empuja a un rincón al Mediador de Dios y la humanidad.

ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

[559] Hasta ahora hemos debatido solamente si los muertos siguen teniendo algún tipo de contacto con la vida en la Tierra. Pero, ¿qué hay de las nuevas relaciones y condiciones en que se encuentran los difuntos al otro lado de la tumba? La Escritura enseña claramente la distinción entre el destino de los justos y el de los injustos tras la muerte, pero no dice gran cosa sobre su condición exacta. Ya en el Antiguo Testamento vemos las líneas que, cuando se extienden, conducen a una diferencia en el estado de los justos y el de los injustos tras morir. El temor del Señor lleva a la vida, pero los impíos perecen y sufren ruina. La Escritura usa “arriba” en referencia al cielo y “abajo” para el Seol, el Hades, la Gehena y el abismo, pero no podemos ni debemos aplicar una interpretación topográfica. Los conceptos, tomados en un sentido general, son muy relativos y, en este contexto, solo tienen importancia ética. Localizamos el reino de las tinieblas directamente enfrente del reino de la luz, y en conformidad con un simbolismo natural buscamos el primero por debajo de nosotros y el segundo por encima. Toda fijación del lugar de castigo para los muertos (en la tierra, bajo la tierra, en el mar, en el sol, en el aire o en uno de los planetas) es mera conjetura. Lo que se puede afirmar es que el más allá no es solo un lugar, sino también un estado. Por lo demás, conforme a los pocos datos que nos ofrece la Escritura, es mejor abstenernos de cualquier intento de determinar el lugar de castigo para los muertos. “No preguntes dónde está, sino cómo escapar de él” (Crisóstomo). Tampoco sabemos nada más sobre el estado de los incrédulos y de los impíos tras la muerte hasta que llegue el juicio final.

Sin embargo, se ha planteado la pregunta de si en el otro lado del sepulcro, para aquellos que no han escuchado el evangelio en este mundo o lo han hecho someramente, no habrá otra oportunidad de arrepentirse y de creer en Cristo. Basándose en 1 Pedro 3:18-19, Clemente y Orígenes dan

una respuesta afirmativa, infiriendo a partir de ese pasaje que Cristo y también los apóstoles habían proclamado el evangelio a aquellos muertos en el Hades que fueron susceptibles de oírlo. Aunque Agustín y otros rebatieron este sentimiento, y aunque el descenso de Cristo a los infiernos suele interpretarse de otra manera, la idea siguió resurgiendo y, en el caso de muchas personas, encontró aceptación en el siglo XIX, cuando empezaron a atisbar el gran número de no cristianos y su rápido crecimiento. No debemos rechazar la carga de nuestra conclusión de que ha habido y sigue habiendo millones de personas que nunca han tenido ningún conocimiento del camino de salvación en Cristo, y por lo tanto nunca estuvieron en disposición de aceptarlo con un corazón lleno de fe o rechazarlo de plano. Esas personas no pueden contarse entre los incrédulos en un sentido estricto, y la propia Escritura dice que deben juzgarse según un estándar distinto del de los judíos y los cristianos (Mt. 10:15; 11:20-24; Lc. 10:12-24; 12:47-48; Jn. 15:22; Ro. 2:12; 2 P. 2:20-22). Sin embargo, esto no lleva a la conclusión de que hay o tiene que haber una predicación del evangelio al otro lado de la tumba. La Escritura nunca dice una sola palabra sobre ello.

Los únicos pasajes a los que podemos apelar para una predicación del evangelio en el Hades con cierta semejanza de justificación son 1 Pedro 3:19-21 y 4:6. Pero estos textos no contienen lo que la gente quiere leer en ellos. Aun si hablan de una proclamación de Cristo tras su resurrección a los contemporáneos de Noé en el Hades, esto solo establecería el hecho de que sucedió, pero ni mucho menos justificaría la enseñanza de que en el Hades hay una predicación constante del evangelio a todos los que no la escucharon en este mundo. Después de todo, la verdad es que los contemporáneos de Noé no fueron precisamente del tipo de personas que durante su vida no hubieran escuchado la Palabra de Dios en la Tierra. Hagamos lo que

hagamos con este pasaje, aquí estamos tratando un caso muy especial que no justifica conclusiones ulteriores. Además, el aoristo ἐκήρυξεν (*ekēryxen*; 1 P. 3:19) indica que esta predicación de Cristo se produjo solo una vez, y que no pudo ser una proclamación del evangelio para salvación. Hay muchas más dificultades. Según 1 Pedro 3:18-19, Cristo predicó específicamente después de haber recibido de nuevo la vida y haber salido de la tumba. ¿Acaso fue físicamente al Hades en ese momento? ¿Cuándo lo hizo? ¿Cuánto tiempo estuvo allí? Y supongamos que todo esto fuera posible (por improbable que es como tal), entonces, ¿quién se encarga de esa predicación en el Hades de una forma constante después de este tiempo? ¿Hay una Iglesia en el inframundo? ¿Hay una misión permanente, un llamado y una ordenación para el ministerio? ¿Hay humanos o ángeles, apóstoles u otros ministros de la Palabra, quienes después de sus muertes proclamen allí el evangelio? La teoría de un centro misionero en el Hades entra en conflicto, de diversas maneras, con la Escritura. La mejor forma de entender este pasaje es relacionarlo con 1 Pedro 4:6, donde el aoristo εὐηγγελισθη (*euangelisze*), por su propia forma, se refiere también no a una predicación continuada, sino a un evento específico. Es decir, que la proclamación del evangelio tuvo lugar una vez, y con la intención de que quienes lo escuchasen fuesen juzgados como todos los demás “en la carne”, es decir, que morirían, pero vivirían, como hace Dios “en el espíritu”. Por consiguiente, la predicación del evangelio precedió a su muerte; los νεκροί son aquellos que ahora están muertos, pero que escucharon el evangelio durante su vida. Gracias al versículo anterior (5), entendemos por qué Pedro llama a estas personas νεκροί (*nekroi*, difuntos); entonces leemos que Cristo “está dispuesto para juzgar a los vivos y a los muertos”. Entonces, de igual modo que el evangelio se predica a los vivos hoy, se predicó en el pasado a aquellos que ahora están

muertos, de modo que, aunque sin duda morirían en la carne [como todo el mundo], aun así, vivirían ya ahora en el espíritu en la presencia de Dios.

Dadas estas objeciones, que se derivan de la Escritura, se viene abajo toda la teoría de la predicación del evangelio en el estado intermedio. Podríamos añadir preguntas como: ¿a quién va dirigida esa predicación y, si no es a todos, por qué no es así? ¿Acaso esto no hace que la vida en la Tierra y las decisiones que tomamos carezcan por entero de valor o significado? El conjunto de hipótesis tras esta forma de pensar se centran en la creencia de que la intención de Dios es salvar a todos los humanos, que la predicación del evangelio tiene que ser absolutamente universal, que todos los humanos deben enfrentarse personal e individualmente con la decisión de aceptar o rechazar el evangelio, que tomar esa decisión está dentro de la capacidad humana, que los pecados originales y actuales son insuficientes para condenar a nadie, y que solo la incredulidad deliberada hacia el evangelio hace que una persona sea digna de la ruina eterna. Todos estos supuestos entran en conflicto con las aseveraciones firmes de la Biblia, y hacen que la teoría de la predicación del evangelio en el estado intermedio sea inaceptable. ¿No será esta una conclusión demasiado dura? ¿Cómo podemos aceptar la condición de eterna perdición de muchos, quienes sin tener ninguna culpa jamás han escuchado el evangelio? Aquí, sobre este tema tan solemne, lo que tiene prioridad no son nuestros sentimientos, sino la Palabra de Dios. La teoría de una predicación del evangelio a los muertos no reduce ni mucho menos este problema, dado que solamente ayuda a quienes ya se habían preparado para la fe en este mundo. Incluso agrava el problema, porque no presta atención al interés de millones de niños que mueren en la primera infancia y, de hecho, los excluye de la posibilidad de ser salvos. Por último, no tiene en cuenta la libertad soberana y la omnipotencia de Dios,

que puede salvar también sin la predicación externa de la Palabra, solo mediante el llamado interno y la regeneración del Espíritu Santo.

[560] De igual manera, el concepto inicialmente atractivo de una purificación tras la muerte, incluyendo la doctrina católica romana del purgatorio, carece también de base en la Escritura. La idea de semejante estado de purificación tiene un origen pagano y se dio especialmente bajo dos formas. La teoría de la trasmigración de las almas, que se encuentra en pueblos como India, Egipto, Grecia, Judea y otros, sostiene que antes de entrar en un cuerpo humano, el alma ya había vivido en otros cuerpos; después de salir de él, entra también en nuevos organismos, todo con objeto de producir una purificación y, al final, alcanzar la perfección. Esta teoría es demasiado contraria a la Escritura como para haber hallado aceptación, aparte de entre algunas sectas y personas individuales, dentro de los límites del cristianismo. Después de todo, nace de la idea de que las almas son preexistentes, y entra en conflicto con la doctrina de la redención que consiguió Cristo, porque entiende la purificación y la perfección como obra de los propios humanos. Por último, no logra en absoluto dejar claro cómo las almas, al pasar repetidamente a otros cuerpos, puede verse libre de los pecados y formarse para la santidad.

Otra idea (que vemos en el parsismo³⁸ y en el judaísmo³⁹), y que tuvo una influencia mayor sobre la teología cristiana, es que después de la muerte las almas aún necesitan ser purificadas durante un tiempo mediante cierta variedad de castigos antes de que puedan alcanzar el nivel más elevado de bendición. Desde Orígenes, este concepto también se extendió entre los cristianos, conduciendo a la doctrina católica del purgatorio, o de un periodo de purificación, idea que aceptan muchos protestantes. A primera vista, el concepto tiene su atractivo. Después de todo, los creyentes, en el momento de su

muerte, siguen lastrados con el pecado; incluso los más santos han logrado apenas comenzar a ejercer la obediencia perfecta. ¿Cómo es que de repente la muerte elimina toda la contaminación del pecado en el alma? Nuestra experiencia nos enseña que en esta vida todos los cambios son lentos; el crecimiento y el desarrollo progresivos están por doquier. Así, todo favorece la idea de que después de la muerte las almas de los creyentes tienen que pasar por una purificación antes de ser llevadas al cielo y admitidas para tener la visión de Dios.

Sin embargo, por mucho que los argumentos humanos favorezcan la idea de un purgatorio semejante, la objeción primaria y concluyente es que la Escritura no habla de él en absoluto. Los pasajes que se presentan para respaldar esta idea (Mt. 5:22-25; 12:32; 1 Co. 3:12-15) no se refieren explícitamente a una purga de las almas; solo una interpretación exegética creativa y exagerada llega a una conclusión parecida. Solo hay un pasaje en los apócrifos del Antiguo Testamento, 2 Macabeos 12:41-45, que indica que los judíos de aquella época consideraban que las ofrendas y las oraciones por los muertos que habían fallecido en sus pecados eran algo bueno y necesario; esto es algo que sabemos también por otras fuentes. Por consiguiente, resulta mucho más notable que esta creencia popular existente entre los judíos nunca se mencione, y mucho menos se justifique, en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.

La doctrina del purgatorio está íntimamente relacionada con la justificación. Por justificación, la Iglesia de Roma entiende la infusión de una gracia sobrenatural y santificadora que, a su vez, permite a los humanos hacer buenas obras y así obtener la vida eterna. Dado que esta gracia santificadora está sujeta a aumento o merma, alguien que la pierde a consecuencia de un pecado mortal y luego muere, se pierde; alguien que, al guardar los

preceptos y los consejos, alcanza la perfección en la hora de la muerte entra inmediatamente en el cielo. Sin embargo, uno que aún tiene que saldar la deuda y soportar el castigo temporal debido a un pecado venial, o quien mediante el sacramento de la penitencia ha recibido otra vez la gracia infusa perdida como resultado de un pecado mortal y se halla en el momento de su muerte, aún atrasado en el “pago” de los castigos temporales, semejante persona está destinada al purgatorio, donde permanece hasta que haya pagado hasta la última moneda. En la Iglesia de Roma, la justificación, la santificación y la glorificación son la obra de los humanos, aunque sobre la base de la gracia sobrenatural infundida a ellos. Después de recibirla, tienen que hacerse dignos de la vida eterna y de la visión beatífica de Dios en el cielo mediante un condigno o mérito pleno;⁴⁰ si no logran esto en el mundo, deben (tal como imaginaban los paganos) proseguir la obra de la Tierra en el más allá, hasta que hayan alcanzado la perfección.

Pero la Reforma, partiendo una vez más de la Escritura, llegó a conocer la justificación de los pecadores por la fe, y por lo tanto tuvo que rechazar el fuego de la purificación. Cristo lo consiguió todo; no solo soportó el castigo, sino que también ganó para nosotros la vida eterna, porque guardó la ley. Todos los beneficios que Cristo obtuvo por su sufrimiento y su muerte, y que están presentes y disponibles en él en perfección, son conferidos de inmediato a quienes creen de verdad. Quien cree *tiene* vida eterna. En la justificación no solo se imputa el mérito de la obediencia pasiva de Cristo, sino también el de su obediencia activa. En ese beneficio los creyentes reciben perdón, la exención del castigo. Aquí la santificación no es la autopreparación para el cielo, ni la autoperfección, sino solamente el desarrollo en los creyentes de lo que ya poseen en Cristo, ese caminar en las buenas obras que Dios preparó en Cristo [para ellos] (Ef. 2:10). Quienes creen tienen el perdón y la vida eterna; ya

están listos para el cielo y no tienen que pasar por un purgatorio, ni aquí ni más adelante. Incluso el sufrimiento que a menudo (como consecuencia del pecado) tienen que padecer en este mundo no es un castigo, una pena, un pago atrasado por las demandas de la ley, sino una amonestación paternal que contribuye a su madurez.

Por lo tanto, sobre la base de la Reforma, la única pregunta es esta: ¿cuándo entran los creyentes en la plena posesión de los beneficios que Cristo les ha concedido? Los creyentes los reciben de inmediato en un sentido jurídico; en Cristo tienen derecho a todos los beneficios del pacto, la salvación integral. Pero en la Tierra aún no han entrado en la posesión plena de ellos. Entonces, ¿cuándo sucede esto? ¿Cuándo dejan los creyentes de ser peregrinos y llegan a su destino? Para esta pregunta, la Escritura solo tiene una respuesta: en la muerte, cuando entran en su país natal (Sal. 73:24-25; Lc. 23:43; Hch. 7:59; 2 Co. 5:1; Fil. 1:23; 2 Ti. 4:7). Por supuesto, no se puede comprender o describir claramente la manera en que empieza este estado de santidad inmediatamente tras la muerte de los creyentes. También son un misterio la regeneración y la santificación que el Espíritu Santo efectúa en esta Tierra. Esto no implica un dualismo platónico, como si la mera liberación del alma al respecto del cuerpo ya constituyera su santificación, porque el pecado está arraigado precisamente en el alma. Tampoco va en el sentido del racionalismo sentimental, que hace que la muerte, mensajero de paz, convierta a las personas en ángeles, porque la muerte como tal es una revelación de la ira de Dios y la paga del pecado. Pero la muerte sirve para santificarnos; para el creyente, es un morir al pecado. La consecuencia de la muerte ética, es decir, morir al pecado en comunión con Cristo, es que una persona es liberada del pecado y muere a él y, a partir de entonces, vive para Dios en Cristo (Ro. 6:6-11; 8:10; 1 P. 2:24). Esta muerte ética culmina en la muerte física (Ro.

7:24; 2 Co. 5:1; Fil. 1:21, 23). No es extraño que, como hace con todo sufrimiento, Dios emplee la muerte como manera de santificar el alma del creyente y limpiarla de todas las manchas del pecado.⁴¹ De hecho, la doctrina del purgatorio no sirve de ayuda en este caso. El purgatorio no es un centro de misión, una institución para la conversión o una escuela de santificación, sino un lugar donde solo se puede “pagar” un castigo temporal. Dado que el purgatorio no es el lugar donde se perdonan los pecados, sino donde se “pagan” las deudas fruto de los pecados veniales, ¿cómo produce el purgatorio la santificación de las almas? Si las almas en el purgatorio siguen más o menos contaminadas por el pecado, ¿cómo podemos estar seguros de que no seguirán pecando y padecerán una pérdida completa de la gracia? Si, por otro lado, las almas son inherentemente puras y santas y solo tienen que soportar ciertos castigos temporales que no pudieron soportar en la Tierra, vuelve a ser incomprensible que los perfectamente justos puedan estar temporalmente excluidos del cielo y sujetos a los tormentos del purgatorio. En ambos casos, sigue costando entender cómo puede ser el purgatorio un “fuego purificador” (*ignis purgatorius*); no es más que un fuego de retribución (*ignis vindicativus*). Oswald señala acertadamente que el carácter purificador del purgatorio es una de las cuestiones más difíciles de todas.⁴²

La veneración de los muertos mediante sacrificios y oraciones era frecuente entre los paganos. Más adelante, la intercesión por los muertos se convirtió en una práctica entre los judíos (2 Mac. 12:40-45), y sigue siéndolo hasta el presente.⁴³ Pronto, en la Iglesia cristiana, surgió la costumbre de desear que los muertos recibieran paz, luz y refresco (*refrigerium*), y de recordarlos en oraciones y durante la celebración de la Cena del Señor. Al principio, estas ofrendas y sacrificios tuvieron una naturaleza solamente conmemorativa, pero gradualmente se fue

haciendo una distinción entre las almas que eran llevadas de inmediato al cielo y otras que aún tenían que pasar un tiempo en el purgatorio. Entonces, poco a poco, la comunión con las primeras empezó a practicarse mediante la invocación y la veneración, y con las segundas mediante intercesiones, buenas obras, indulgencia y misas por el alma.⁴⁴ Los reformados rechazaron esta intercesión por los muertos arguyendo que su destino se había decidido inalterablemente en el momento de su muerte.⁴⁵ El hecho es que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento dicen una sola palabra sobre esta intercesión. El único pasaje al que se puede apelar es 1 Corintios 15:29, donde Pablo menciona a quienes se habían bautizado ὑπὲρ νεκρῶν (*hyper nekron*). Sin embargo, no podemos inferir de esto que este bautismo lo recibiesen los vivos en beneficio de los muertos. Aquí el apóstol solo expresa el pensamiento de que el bautismo presupone la creencia en la resurrección de Cristo y de los creyentes. Quitemos la resurrección y el bautismo se convierte en una ceremonia vacía. No hay evidencias de que existiera esta práctica en la época de Pablo o en otras posteriores.

[561] Todas las ofrendas y las intercesiones por los muertos son inútiles y debilitan la confianza en la suficiencia del sacrificio de Cristo y en su intercesión efectiva. A pesar de todo, existe y permanece una comunión entre la Iglesia militante en la Tierra y la Iglesia triunfante en el cielo, comunión que no se puede romper. Los creyentes en el mundo, cuando se hicieron cristianos, llegaron a la Jerusalén celestial de arriba, que es la madre de todos nosotros; a los innumerables ángeles que sirven y alaban a Dios allí; a la asamblea de los primogénitos, es decir, los devotos del Antiguo Testamento que habitan en el cielo y tienen allí su ciudadanía; a los espíritus de los justos, es decir, los cristianos que ya han muerto y alcanzado la perfección, la consumación; a Cristo, el mediador del Nuevo Testamento, y

a Dios, el juez de todos (He. 12:22-24). Aunque las almas de los creyentes en el cielo no experimentan un cambio de estatus, son confirmados en su conocimiento de Dios y su amor por él, y crecen en ellos. La comunión entre la Iglesia en el cielo y la de la Tierra no implica una interacción directa, igual que la falta de contacto personal no destruye la solidaridad de la raza humana o la unidad de los creyentes en una Iglesia santa, católica, cristiana. La unidad que vincula a todos los creyentes, tanto muertos como vivos, se fundamenta en Cristo, y por medio de él en la comunión con el mismo Padre, la posesión del mismo Espíritu y la participación conjunta en los mismos tesoros de la salvación. El amor que compartimos en Cristo conduce a un profundo respeto por los santos que nos precedieron, esforzándonos por seguir su buen ejemplo y viviendo en la anticipación de ir con ellos, de que junto con ellos y con todos los seres creados podamos magnificar al Señor.

En nuestra comunión se incluye la esperanza de la reunión al otro lado de la tumba. Esto es totalmente natural, genuinamente humano, y además concuerda con la Escritura. Y es que esta no nos enseña una inmortalidad desnuda compuesta por almas espectrales, sino la vida eterna de personas individuales. El gozo del cielo, sin duda, consiste antes que nada en la comunión con Cristo, pero también en la que mantienen los benditos entre ellos. De igual modo, no es absurdo pensar que los bienaventurados del cielo anhelan la presencia de los creyentes que están en la Tierra. Después de todo, tienen un cúmulo de recuerdos de las personas y las condiciones que conocieron en este mundo (Lc. 16:27-31). Las almas bajo el altar claman venganza por la sangre que fue derramada (Ap. 6:10). La esposa, es decir, la comunidad integral de creyentes tanto en el cielo como en la Tierra, ora pidiendo la venida del Señor Jesús (22:17). Aunque la Escritura no nos ofrece justificación para creer que los benditos en el cielo saben

todo lo que sucede aquí en la Tierra, es probable que sepan tanto sobre la Iglesia militante en ella como esta sabe sobre ellos. El estado de los bienaventurados en el cielo, por lo tanto, tiene un carácter provisional; aún hay sitio para la fe y la esperanza, el anhelo y la oración (Ap. 6:10; 22:17). Como los creyentes de la Tierra, esperan ansiosos el regreso de Cristo, la resurrección de los muertos y la restauración de todas las cosas. Solo entonces se ha llegado al final (1 Co. 15:24). Por lo tanto, no podemos pensar que las almas en el cielo se hallan inactivas. Aunque han concluido su trabajo en el mundo, tienen otras cosas que hacer en el cielo. La Escritura enseña esto claramente. Quienes han muerto en el Señor están con Jesús (Fil. 1:23), se hallan ante el trono de Dios y del Cordero (Ap. 7:9, 15), claman y oran, le alaban y le sirven (6:10; 7:10, 15; 22:17).

No necesitamos una doctrina sobre “receptáculos”, ni para los santos del Antiguo Testamento (*limbus patrum*) ni para los niños que mueren en la primera infancia (*limbus infantum*). Según los reformados, los niños del pacto, bautizados o no, van al cielo cuando mueren; y se nos ha desvelado tan poco sobre el destino de aquellos fuera del pacto que es mejor que nos abstengamos de emitir cualquier juicio definitivo.⁴⁶ Lo que tiene de correcto en este campo la doctrina católica romana es que existen diversos grados tanto en el castigo de los impíos como en la bienaventuranza de los devotos. Existe una distinción de rango y de actividad en el mundo de los ángeles, los seres creados y, más abundantemente, entre los humanos. Hay una distinción de lugar y de tarea en la Iglesia de Cristo. En la Tierra, cada creyente recibe sus propios dones y se le encomienda su propia labor. En la muerte, las obras de cada uno siguen a la persona que muere en el Señor. Sin duda, esta diversidad no queda destruida en el cielo, sino que por el contrario es purificada de todo lo que es pecaminoso y multiplicada abundantemente (Lc. 19:17-19). Aun así, esta

diferencia de grado no resta nada a la bienaventuranza que disfruta cada uno conforme a su capacidad, porque todos estarán en el hogar con el mismo Señor (2 Co. 5:8), son llevados al mismo cielo (Ap. 7:9), disfrutan del mismo reposo (He. 4:9) y hallan gozo en el mismo servicio a Dios (Ap. 7:15).

1. E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trad. J. McCabe (Nueva York: Harper & Brothers, 1900), 192; L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Leipzig: T. Thomas, 1902), 156-77. ET: *Force and Matter; or Principles of the Natural Order of the Universe*, 4ª ed., traducida de la 15ª ed. alemana (Nueva York: P. Eckler, 1891).

2. C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo y Londres: W. Blackwood & Sons, 1899), II, 113-14.

3. Tertuliano, *A Treatise on the Soul*, 22; Orígenes, *On First Principles*, VI, 36; Ireneo, *Against Heresies*, II, 34.

4. Cicerón, *Tusculan Disputations*, I, 3.

5. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, III.ii.26; III.xvi.2 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:572-73, 798-800).

6. Von Baer, citado en F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 3ª ed. (Halle: Fricke, 1879), 93.

7. Fl. Josefo, *Jewish War* III, 8, 5.

8. Fl. Josefo, *Jewish War* II, 8, 14; *Jewish Antiquities* XVIII, 1, 4.

9. Fl. Josephus, *Jewish War* II, 8, 11.

10. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 330; S. D. F. Salmond, "Paradise", en *DB*, III, 668-772.

11. Hipólito, Tertuliano, Novaciano, Comodiano, Victorino, Hilario, Ambrosio, Cirilo, y también en Agustín.

12. Orígenes, *Against Celsus*, III, 75; VI, 25-26.

13. *Ibíd.*, VI, 12-13, 21, 64; V, 15-16; cf. R. Hofmann, "Fegfeuer", en *PRE3*, V, 788-92.

14. La Confesión Ortodoxa de la Iglesia Oriental, arts. 64-68, en *Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff (Nueva York: Harper & Brothers, 1877), II, 342-48.

15. Agustín, *City of God*, XX, 25; XXI, 24.

16. Agustín, *Enchiridion*, 69.

17. Cánones y decretos del Concilio de Trento, VI, canon 30; XXII, c. 2, canon 3; XXV.

18. H. Denzinger, ed., *Sources of Catholic Dogma*, trad. de la 30ª ed. de R. J. Deferrari (Londres y St. Louis: Herder, 1955), #870, 875.

19. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81), II, dist. 33; T. Aquino, *Summa Theol.*, supl., pr. 69, art. 4.

20. Nota del ed.: aquí Bavinck comenta entre paréntesis que el término holandés para “purgatorio”, *vagevuur*, se deriva etimológicamente de *vagen*, *vegen*, que significa “purificar” o “limpiar”.

21. Catecismo Romano, I, c. 6, pr. 3.

22. Juan Calvino, *Institutes*, III.xxv.6: “El hecho de que la bendita congregación de espíritus santos llamada ‘el seno de Abraham’ [Lucas 16:22] basta para asegurarnos que seremos recibidos tras este peregrinaje por el Padre común de los fieles, de modo que pueda compartir con nosotros el fruto de su fe. Entre tanto, dado que la Escritura nos dice en muchos lugares que aguardemos con expectación la venida de Cristo, y demora hasta entonces la corona de gloria, contentémonos con los límites divinamente establecidos para nosotros: a saber, que las almas de los piadosos, habiendo concluido los trabajos de su lucha, entran en el bendito reposo, donde en alegre expectativa aguardan el disfrute de la gloria prometida, de modo que todas las cosas quedan en suspenso hasta que aparezca Cristo el redentor” (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:998). Cf. Calvino, “Psychopannychia”, en *Tracts and Treatises*, trad. Henry Beveridge, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 3:413-90.

23. G. W. von Leibniz, *System der Theologie* (Mainz: Müller, 1820), 345; G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, ed. Louis Ferdinand Helbig (Berna y Las Vegas: Peter Lang, 1980); J. F. von Meyer, *Blätter für höhere Wahrheit*, 11 vols. (Frankfurt a.M.: H. L. Brönnner, 1818-32), VI, 233; J. H. Jung-Stilling, *Theorie der Geister-Kunde* (Leipzig: Dieter, ca. 1890), §211; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §§276-77; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. A. Cave y J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1882), IV, §153; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §142. Especialmente los teólogos anglicanos simpatizaban mucho con la doctrina del purgatorio; cf. W. Walsh, *The Secret History of the Oxford Movement*, 6ª ed. (Londres: Church Association, 1899), 281 y ss.

24. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 714 y ss.

25. La doctrina de la transmigración de las almas, la reencarnación o metempsicosis era tradicionalmente uno de los dogmas más fundamentales del hinduismo (J. S. Speyer, *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons* [Leiden: S. C. van Doesburgh, 1910], 86f.), y, según Heródoto, la aceptaron también los egipcios y más adelante halló favor en los casos de Pitágoras, Empédocles, Platón, los estoicos, los neoplatónicos, los fariseos, los cabalistas, los gnósticos y los maniqueos; en los años posteriores en Lessing, Schlosser, Ungern-Sternberg, Schopenhauer. *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 714 y ss.

26. H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §277; Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trad. Robert E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1875), 477 y ss.
27. J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, §142.
28. Para más detalles, ver el capítulo 25 de este volumen, “La consumación”.
29. Henry Drummond, *Natural Law in the Spiritual World* (Nueva York: J. Pott, 1887), 149 y ss.
30. Para la oposición a la idea del sueño del alma, ver Tertuliano, *A Treatise on the Soul* 58; Juan Calvino, “Psychopannychia”.
31. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887-89), I, 79-87.
32. Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), I, 389 y ss.; II, 620 y ss.
33. Ver también H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 468-72 (#267; *In the Beginning*, ed. John Bolt [Grand Rapids: Baker Academic, 1999], 88 y ss.); III, 281-82 (#364).
34. J. T. Beck, *Umriss der biblischen Verlehenlehre*, 3ª ed. (Stuttgart: Steinkopf, 1871), 40 y ss. (Nota del ed.: ET: *Outlines of Biblical Psychology* [Edimburgo: T&T Clark, 1877]); F. Delitzsch, *Biblical Psychology*, 444 y s.
35. Ver sobre todo J. C. Wötzel, *Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode* (Chemnitz: Jacobäer, 1804).
36. O. Zöckler, “Spiritismus”, en *PRE3*, XVIII, 654-66.
37. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vols. (Berlín: G. Grote, 1887-88), I, 443f.; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode: Nach den Vorstellungen des Alten Israel* (Giessen: J. Ricker, 1892), 69f.
38. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, 51.
39. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 327.
40. Nota del ed.: cf. Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s.v. *meritum de condigno* y *meritum de congruo*, 191 y ss.
41. Catecismo Mayor de Westminster, pr. 85.
42. J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 116.
43. F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, 188-90.
44. Cánones y decretos del Concilio de Trento, XXII, 2, 3; XXV.
45. J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Ámsterdam: H. H. Wetsten, 1682), s.v. *ταφη*; B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), V, 30-32.
46. B. B. Warfield, “The Development of the Doctrine of Infant Salvation”, en su *Two Studies in the History of Doctrine* (Nueva York: Christian Literature, 1897).

24. EL RETORNO DE CRISTO

VISIONES DEL FIN

[562] Igual que está estipulado que los humanos mueran una sola vez, tendrá que haber un final para la historia del mundo. La ciencia y la religión han estado convencidas siempre de esto. El universo es finito, y su historia llegará a su fin. La creencia de que el mundo es eterno y no tuvo principio ni tendrá final parece más insostenible que nunca dado el conocimiento actual del cosmos. La velocidad de rotación de la Tierra se reduce en al menos un segundo cada 600.000 años, y quienes piensan que esta cifra es infinitesimal, después de miles de millones de años produce en la Tierra una inversión de la relación entre el día y la noche, que pone fin a toda la vida. Además, dado que la rotación de la Tierra se va frenando constantemente debido a la alternación de mareas altas y bajas, el planeta se va acercando cada vez más al sol y debe, en definitiva, acabar desapareciendo en él. Pero el sol tampoco durará para siempre. La pregunta es simplemente qué durará más, la Tierra o el sol. Si es el sol, este acabará tragándose la Tierra y todo concluirá en una conflagración. Si es la Tierra, un día se agotará el suministro de calor y la vida se extinguirá con una muerte por frío extremo.¹ Los recursos del mundo también tienen un límite; con el tiempo, el crecimiento de la población y el aumento del consumo los agotarán. En consecuencia, desde el punto de vista de la ciencia, no hay justificación alguna para una visión optimista del futuro. A pesar de todo, esto no ha impedido que la gente sueñe con un progreso imparable y con un paraíso futuro para la humanidad en este mundo actual (*Diesseits*). Los

humanistas y los materialistas compiten para fomentar estos espejismos. Basándose en el principio de la evolución cósmica, creen que sus profecías profesionales no pueden torcerse. En su opinión, gracias al aumento de bienes ideales como la ciencia, el arte y la moralidad, o del progreso en la prosperidad material (es decir, mediante una abundancia de alimentos, refugio y vestido) un día la felicidad de la humanidad será una realidad plena. Kant, Lessing, Herder, Fichte, Schelling y otros como ellos imaginan un futuro en el que el reino ético de Dios incluirá a todos los seres humanos. Todos participarán de la Ilustración, y la humanidad plena será el principio de la vida para todos. Incluso Darwin, al final de su libro *El origen de las especies* y en el último capítulo de *El origen del hombre* expresa la esperanza de que la humanidad, que ya se ha elevado tan por encima de sus orígenes animales, avance hacia un destino aún más alto en el futuro distante. Aún son más extravagantes las expectativas de los socialistas, esos milenaristas de la incredulidad, que piensan que en el estado futuro de sus sueños se habrá esfumado todo pecado y todo sufrimiento, y todo el mundo gozará del privilegio de una vida de contentamiento libre de problemas.

Otros son menos optimistas. Después de todo, ni siquiera la cultura se puede concebir como infinita. Uno puede asumir arbitrariamente el paso de miles de millones de años en el pasado o en el futuro del mundo, pero no puede imaginarlo concretamente lleno de historia. La humanidad es finita, y por lo tanto la civilización humana tampoco se puede concebir como algo infinito. Tanto para la Tierra como para nuestra raza, un periodo infinito de tiempo es un absurdo, incluso más palpablemente que la necedad de los millones de años que conocemos gracias a las mitologías paganas. Desde el punto de vista de la ciencia, hay muchos más motivos para aceptar el pesimismo de Schopenhauer y

de Eduard von Hartmann que apuesta la salvación del mundo en la negación absoluta de la voluntad, es decir, la aniquilación del propio mundo. Pero ni siquiera aquí existe la más mínima garantía de que la negación absoluta del albedrío tendrá éxito y no se trasladará a otro proceso cósmico y volverá a empezar una y otra vez, *ad infinitum*. Así, Otto Henne Am Rhyn concluye su historia de la cultura con la predicción de que un día toda la humanidad, junto con su cultura, desaparecerá sin dejar rastro. “Un día todo lo que hemos conseguido no dejará ni rastro”. Y frente a ese panorama, solo puede consolarse con el pensamiento de que pasará mucho tiempo antes de que lleguemos a ese punto.² A aquellos que viven sin Dios y sin esperanza y tienen que esperar todo del mundo presente (*Diesseits*), de fuerzas cósmicas inmanentes, les cuesta aceptar la finitud de este mundo, y a menudo recurren a sueños ilusorios de progreso o renuncian a todo desesperados. Por último, están quienes siguen a algunos de los filósofos griegos y plantean múltiples mundos anteriores a este; Windelband califica acertadamente de idea trágica que “en el retorno periódico de todas las cosas, la personalidad humana, con todas sus actividades y sufrimientos, regresará también”.³

[563] La religión nunca ha estado en paz con las teorías filosóficas que plantean el progreso infinito o la ruina absoluta del mundo. Ninguna de estas teorías hace justicia al valor de la personalidad, y tienden a sacrificarla al mundo como un todo. Tampoco aprecian la importancia de la vida de la religión y la moralidad, asignándole una posición muy inferior a la de la cultura; conciben en el cosmos solo un conjunto de fuerzas inmanentes, y no tienen en cuenta la realidad o el poder divinos. Por consiguiente, todas las religiones tienen otra manera de ver el futuro. Tienen un mayor o menor conocimiento de la lucha entre el bien y el mal; albergan la esperanza de la victoria del bien, cuando

los virtuosos son recompensados y los malos son castigados; y, por norma, consideran que ese futuro solo se puede alcanzar mediante una manifestación de fuerzas sobrenaturales.⁴ La religión persa incluso esperaba la aparición, al final del tercer periodo mundial, del tercer hijo de Zaratustra, Saoshiant, que introduciría un reino de paz que duraría mil años y completaría la obra redentora de su padre.⁵ Entre los musulmanes, junto con la creencia en el regreso de Jesús, surgió gradualmente la expectativa de un Mahdi que devolvería a los creyentes a la era dorada de “los cuatro califas justos”.⁶ En Israel, las esperanzas sobre el futuro se basaban en el pacto que Dios había establecido con Abraham y su descendencia, pues ese pacto es eterno y la infidelidad humana no lo abroga.

La esperanza del Antiguo Testamento se basa en la restauración anticipada de la Tierra como el reino de Dios. Todos los profetas proclaman a Israel y Judá *un día de juicio y de castigo*. El pueblo por un lado y los profetas por otro entendían de maneras muy distintas el יום יהוה (yôm Yahvé), el momento en que el Señor tendrá compasión de su pueblo y se vengará de sus enemigos. El pueblo abusaba de esta expectativa y pensaba que (independientemente de su propio estado espiritual) Yahvé los protegería de todo peligro (Jer. 28-29; Ez. 33:23 y ss.; Am. 5:18; 6:13). Pero los profetas dijeron que el día del Señor sería un día de juicio también para Israel. El pueblo sería exiliado y su tierra quedaría devastada (Is. 2:11 y ss.; 5:5 y ss.; 7:18; Jer. 1:11-16; Os. 1:6; 2:11; 3:4; 8:13; 9:3, 6; 10:6; 11:5; 13:12; 13:16; Jl. 2:1 y ss.; Am. 2:4 y ss.; 5:16, 18, 27; 6:14, etc.; Mi. 3:12; 4:10; 7:13; Hab. 1:5-11; Sof. 1:1-18, etc.). Pero ese castigo es temporal. La reprensión que hace Dios de su pueblo es comedida (Is. 27:7 y ss.; Jer. 30:11). Los abandona solo por un poco de tiempo; su ira dura un instante, pero su misericordia es para siempre (Is. 54:7-8). La expresión final de la esperanza de Israel es cósmica, prefigurada

proféticamente en el regreso de la cautividad babilónica, la conversión de Israel y la renovación de la adoración en el templo; los gentiles participan de la bendición plena de una Tierra purificada y transformada. Mientras el Antiguo Testamento considera el reino mesiánico como el establecimiento pleno del reino de Dios, y Dios envía al *Mesías* de la casa de David, también da pistas sobre una realidad mayor que se abrirá camino: el reino eterno y espiritual de Dios. Aquí es importante tener en cuenta que los profetas, al mismo tiempo, entienden el regreso de Israel del Exilio como un retorno ético, es decir, una *conversión*. La congregación desde todas las naciones y la circuncisión del corazón van juntos (Dt. 30:3-6). No regresan todos (Ez. 20:34 y ss.; Os. 2:13; Am. 9:8-10), sino solo un remanente (Is. 4:3; 6:13; 7:3-25; 10:21; 11:11). El Señor destruirá a los soberbios, pero rescatará a un pueblo menesteroso e infortunado (Sof. 3:12), manteniendo activa su obra (Hab. 3:2). Uno de cada ciudad y dos de cada familia serán traídos de vuelta (Jer. 3:14); dos tercios serán cortados, pero el tercio restante será purificado (Zac. 13:8-9). Sin embargo, quienes resten serán un pueblo santo para el Señor, un pueblo con quien él se compromete para la eternidad (Is. 4:3-4; 11:9; Os. 1:10-11; 2:15, 18, 22). Él los perdonará, limpiará, dará corazones nuevos, derramará su Espíritu sobre ellos y establecerá un nuevo pacto con ellos (Is. 43:25; 44:21-23; Jer. 31:31; Ez. 11:19; 36:25-28; 37:14; Jl. 2:28; Mi. 5:11-14; Zac. 13:2, etc.). Todo será santo, incluso las campanillas de los caballos (Zac. 14:20-21). Pues la gloria de Dios ha despertado sobre ellos (Is. 60:1; Zac. 2:5), y el propio Dios habita en medio de ellos (Os. 2:22; Jl. 3:17; Abd. 21; Zac. 2:10; 8:8, etc.).

Además del regreso del Exilio, los profetas apuntan a la restauración del *templo* y de *los cultos de adoración en el templo*. El monte Sion será un refugio (Abd. 17, 21); el Señor habitará allí y santificará Jerusalén (Jl. 3:17, 20);

aunque Sion será arado como un campo y Jerusalén quedará reducida a un montón de escombros, el monte de la casa del Señor se establecerá como la montaña más alta; de Sion saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra del Señor, y el Señor morará en Sion (Mi. 3:12; 4:1-2; 7:11). Isaías habla de la misma manera (2:2; 3:16-17; 28:16; 30:18, 19; 31:38; 33:18, 21; 34:5; 35:10; 52:1; 56:6-7; 60:7; 61:6; 66:20-23). Hageo predice que el esplendor del segundo templo será mayor que el del primero (2:6-10), y Zacarías anuncia que Jerusalén será reconstruida y ampliada, que el sacerdocio y el templo se renovarán, y que Dios habitará en Jerusalén en medio de su pueblo (1:17; 2:1-5; 3:1-8; 6:9-15; 8:3 y ss.). Pero ninguno de los profetas desarrolla esta visión del futuro con tanta meticulosidad como Ezequiel (34-37; 40-48). Dejando los detalles a un lado por el momento, la idea es que si Israel vive conforme a las ordenanzas de Dios disfrutará de bendiciones inmensas. De debajo del umbral del templo fluye un arroyo que cada vez es más profundo, haciendo que la tierra sea fértil y que incluso convierte en agua dulce las aguas estancadas del mar Muerto. En las orillas a ambos lados del río se levantan árboles cuyo fruto es para alimento y cuyas hojas son para sanación.⁷

No debemos ignorar las bendiciones concretas, terrenales, materiales. Bajo el mandato del Príncipe de Paz de la casa de David, Israel vivirá seguro. Ya no habrá guerra: se destruirán el arco y la espada (Os. 2:18); los caballos serán cortados, los carros destruidos, las fortalezas derribadas (Mi. 5:10-11), las espadas serán transformadas en azadones y las lanzas en hoces. Todos se sentarán bajo sus vides y sus higueras (Is. 2:4; Mi. 4:3-4), porque el reino es del Señor y él es su fortaleza (Jl. 3:16-17; Abd. 21). La tierra se volverá extremadamente fértil, de modo que las montañas destilarán vino dulce y de las colinas manará leche. Una fuente que brota de la casa del Señor irrigará la tierra seca, convirtiendo el desierto en un huerto del Edén.

Serán expulsadas las bestias salvajes, los enemigos ya no robarán las cosechas, y todos los árboles, refrescados en cada temporada por las lluvias suaves, darán abundantes frutos (Is. 32:15-20; 51:3; 60:17-18; 62:8-9; 65:9, 22; Jer. 31:6, 12-14; Ez. 34:14, 25-26, 29; 36:29; 47:1-12; Os. 2:15, 18-19; 14:5-7; Jl. 3:18; Am. 9:13-14; Zac. 8:12; 14:8, 10). Se producirá una enorme inversión incluso en la naturaleza: los animales recibirán una naturaleza diferente (Is. 11:6-8; 65:25), el cielo y la tierra serán renovados, y ya nadie recordará las primeras cosas (34:4; 51:6; 65:17; 66:22). El sol y la luna se alterarán: la luz de la luna será como el sol, y la luz del sol tendrá siete veces su fuerza originaria (30:26). De hecho, el sol y la luna ya no existirán: será de día continuamente, porque el Señor será la luz eterna del pueblo (60:19-20; Zac. 14:6-7).

También en el mundo de los humanos se producirá un cambio enorme. Una vez se haya reunido Israel, Palestina rebosará de habitantes (Mi. 2:12-13). Los descendientes de los hijos de Israel serán como las arenas del mar, y se multiplicará especialmente la progenie de la casa de David y de los levitas (Is. 9:3; Jer. 3:16; 33:22; Os. 1:10). Debido a la multitud de personas y de animales, Jerusalén se volverá inconmensurable, y tendrá que ser habitada como las aldeas (Zac. 2:1-4). Muchos israelitas (después del regreso de muchos de ellos) vendrán a Jerusalén y participarán de las bendiciones para Israel (Jer. 3:14, 16, 18; Zac. 2:4-9; 8:7-8). Los israelitas que hayan muerto también participarán de esas bendiciones. Entonces, podemos decir que todo Israel habrá sido devuelto a la vida (Is. 25:8; Ez. 37:1-14; Os. 6:2). Isaías (26:19) y Daniel (12:2) anuncian que los israelitas derrotados abandonarán el sueño de la muerte y, al menos en parte, despertarán a la vida eterna. Por último, todos los ciudadanos del reino llegarán a una edad muy avanzada. Ya no habrá en él “niño que muera de pocos días, ni viejo que sus días no cumpla; porque el niño morirá de cien años, y el

pecador de cien años será maldito” (Is. 65:20; cf. Zac. 8:4-5). Ya no habrá más enfermedad, duelo ni llanto (Is. 25:8; 30:19; 65:19); el Señor destruirá incluso la muerte, sorbiéndola en victoria (25:7).

Por último, los *gentiles* participarán de la bendición del reino de Dios. En toda la profecía del Antiguo Testamento hallamos entretejida la idea de que Dios vengará la sangre de sus siervos en sus enemigos. Por lo tanto, los profetas de Dios anuncian los juicios de este sobre varios pueblos: Filistea, Tiro, Moab, Amón, Edom, Asur y Babel. Pero el efecto final de esos juicios no es la destrucción de los gentiles, sino su salvación: en la simiente de Abraham serán benditas todas las naciones de la Tierra (Gn. 12:3). Es cierto que en un profeta lo que ocupa el primer plano es la faceta política de este sometimiento de los gentiles a Israel, mientras que en otro es la faceta religiosa, espiritual. A pesar de esto, todos esperan que el gobierno del Mesías se extienda sobre todos los pueblos (cf. Sal. 2; 21; 24; 45; 46; 47; 48; 68; 72; 86; 89; 96; 98, etc.). Israel, por derecho de herencia, poseerá a los gentiles (Am. 9:12; Ap. 17-21). Aunque serán juzgados (Jl. 3:2-15), todo el que invoque el nombre del Señor será salvo, pues en el monte de Sion hay liberación (Jl. 2:32). El Gobernador de Belén será grande hasta los confines de la Tierra, y protegerá a Israel de sus enemigos (Mi. 5:3 y ss.). Aun así, los gentiles irán al monte de Sion para descubrir los caminos del Señor (Mi. 4:1-2). Etiopía traerá regalos al Señor en Sion (Is. 18:7). Los egipcios y los asirios le servirán (19:18-25). Tiro entregará sus dones al Señor (23:15-18), y en el monte Sion él preparará un banquete de ricos alimentos para todos los pueblos (25:6-10). Ciertamente, el siervo del Señor será una luz también para los gentiles. Sus mensajeros darán a conocer al Señor entre las naciones de la Tierra, y estas le servirán. La casa del Señor será casa de oración para todos los pueblos. Todos llevarán a ella sus sacrificios, adorarán al

Señor y se llamarán por su nombre. Pastorearán los rebaños de Israel y cultivarán sus campos, de modo que los israelitas puedan dedicarse por entero a su papel como sacerdotes al servicio del Señor (Is. 40-66, *passim*). Cuando Israel haya sido restaurado y Jerusalén sea el trono del Señor, todos los gentiles serán reunidos allí en torno al nombre del Señor, se bendecirán y se gloriarán en él (Jer. 3:17; 4:2; 16:19-21; 33:9). Al final, todos los pueblos reconocerán que el Señor es Dios (Ez. 16:62; 17:24; 25:5 y ss.; 26:6; 28:22; 29:6; 30:8-26). Todos los gentiles llevarán sus tesoros a Jerusalén y llenarán de esplendor la casa del Señor (Hag. 2:7-10). Los pueblos vendrán y se dirán unos a otros “vamos a implorar el favor de Jehová”. “En aquellos días acontecerá que diez hombres de las naciones de toda lengua tomarán del manto a un judío, diciendo: Iremos con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros” (Zac. 8:21-23; cf. 2:11; 14:16-19). El pueblo de los santos recibirá dominio sobre todas las naciones de la Tierra (Dn. 7:14, 27).

[564] Estas expectativas mesiánicas del Antiguo Testamento, como entenderá de inmediato todo lector, tienen una naturaleza única: se limitan a un estado bendito futuro *en la Tierra*. Si bien en el Antiguo Testamento puede suceder a veces que un creyente exprese la esperanza de que tras la muerte será llevado a la gloria eterna, esta expectativa es individual y se sostiene por sí sola. Por norma, los ojos de los profetas se dirigen hacia ese futuro en el que el pueblo de Israel vivirá con seguridad bajo un rey de la dinastía de David en Palestina, y gobernará sobre todas las naciones del mundo. La ascensión de los creyentes al cielo de gloria al final de los tiempos no forma parte de la perspectiva del Antiguo Testamento. La salvación se espera en la Tierra, no en el cielo. En este sentido, la profecía del Antiguo Testamento solo conoce una venida del Mesías. Este será un rey totalmente distinto a los gobernantes del

mundo; será humilde, amable, hará justicia y protegerá a su pueblo; será profeta y sacerdote además de rey. Pero la profecía del Antiguo Testamento nunca separa claramente el estado de humillación del Mesías de su estado de exaltación. Reúne ambos bajo una sola imagen, y no distingue la primera venida para salvación de la segunda para juicio, mucho tiempo después de la primera. Se trata de una sola venida, en la que el Mesías confiere justicia y bendición sobre su pueblo y lo lleva al dominio sobre todos los pueblos de la Tierra. Por consiguiente, el reino que viene a establecer es el reino completo de Dios. Gobernará a su pueblo como rey, pero en ese cargo no es más que un rey teocrático, que no gobierna de acuerdo con sus propios poderes, sino que en un sentido integral pone por obra el gobierno de Dios. La profecía del Antiguo Testamento tampoco establece una distinción temporal entre el gobierno de Cristo y el de Dios. No concibe el futuro (que retrata como parte del reinado mesiánico) como un estado intermedio que al final debe dar paso a un gobierno divino en el cielo. Considera el reino mesiánico como el estado final, y piensa claramente que el juicio de Dios sobre los enemigos, el rechazo del ataque final, la transformación de la naturaleza y la resurrección son eventos que preceden al establecimiento inicial y pleno de este reino. Ese reino lo esbozan los profetas con matices y colores, usando figuras y formas que se derivan de las circunstancias históricas en las que viven; todo se describe en términos de la propia historia y de la nación de Israel. Dentro de esa semilla hay un núcleo imperecedero que se manifiesta, a veces incluso en el propio Antiguo Testamento. El regreso del exilio coincide con la conversión genuina; las facetas religiosa y política de la victoria israelita sobre sus enemigos están íntimamente vinculadas entre sí; el Mesías es un gobernador terrenal, pero también un rey eterno, un rey de justicia, un padre eterno para su pueblo, un príncipe de paz, un sacerdote-rey. Los enemigos de Israel están sometidos a ese pueblo, pero

entre tanto admiten que el Señor es Dios y lo sirven en su templo. Este templo, con su sacerdocio y su adoración sacrificial, son prueba visible de que todos los ciudadanos del reino sirven al Señor con un nuevo corazón y un nuevo espíritu y recorren sus caminos. Y la extraordinaria fertilidad de la tierra presupone una transformación total de la naturaleza, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra, que serán el hogar de la justicia.

EL QUIILIASMO

La principal objeción al quiliasmo es que pasa por alto la aplicación espiritual que hace el propio Nuevo Testamento de la profecía del Antiguo. El auténtico intermedio en la historia de la salvación es el antiguo pacto, no el nuevo. Más adelante, el judaísmo introdujo cierta variedad de cambios en estas expectativas veterotestamentarias. El pueblo de Israel, privado de soberanía política y esparcido entre las naciones, empezó a tener cada vez más en cuenta el destino futuro de los individuos y amplió sus horizontes para incluir a la humanidad y el mundo como un todo. Algún día, creían, con base en su justicia nacida de su cumplimiento estricto de la ley, Israel, dirigido por el Mesías, alcanzaría el dominio político sobre todas las naciones. Pero este reino mesiánico tenía una naturaleza provisional y temporal. Al final daría paso al reino de Dios, la bienaventuranza de los justos en el cielo, que vendría introducida por la resurrección de todos los seres humanos y por el juicio universal. De esta manera las facetas política y religiosa, que según la visión profética del futuro estaban íntimamente unidas, se separaron. En tiempos de Jesús, Israel esperaba un reino mesiánico tangible, terrenal, cuyas condiciones se plasmaban en las formas y las imágenes de la profecía del Antiguo Testamento. Pero cuando esas formas y esas imágenes se tomaron literalmente, allanaron el camino hacia el quiliasmo.

Así es como la doctrina del quiliasmo surgió donde frecuentemente, sobre todo en el Apocalipsis de Baruc y 4 Esdras, hallamos la visión de que la gloria del reino mesiánico no es la última ni la más elevada. Por el contrario, después de un periodo concreto de tiempo, calculado a menudo (por ejemplo, en el Talmud) como cuatrocientos o mil años, este reino debía dar paso a la bienaventuranza celestial del reino de Dios. En consecuencia, el quiliasmo no tiene un origen cristiano, sino judío y persa.⁸ Se basa siempre en un compromiso entre las expectativas de una salvación terrenal y las de un estado de bienaventuranza celestial. Intenta hacer justicia a la profecía veterotestamentaria en el sentido de que acepta el reino mesiánico terrenal que esta predice, pero afirma que este reino será sustituido al cabo de un tiempo por el reino de Dios. En términos cristianos, el quiliasmo plantea un regreso doble de Cristo, una doble resurrección. El primero establece un reino milenial terrenal, el segundo la consumación final.

Aunque el Antiguo Testamento no es quiliástico ni mucho menos, porque su imagen del reino mesiánico es la de uno que permanece para siempre (Dn. 2:44), precedido por el juicio, la resurrección y la renovación del mundo, el quiliasmo encontró aceptación entre los judíos y también entre muchos cristianos. Fue surgiendo una y otra vez cuando el mundo desarrolló su poder en oposición a Dios e hizo sufrir a la Iglesia mediante la persecución y la opresión. En el periodo más temprano, lo hallamos en Cerinto, en los *Testamentos de los doce patriarcas*, en el pensamiento de los ebionitas en la *Epístola de Bernabé*, y en Papías, Ireneo, Hipólito, Apolinar, Comodiano, Lactancio y Victorino. Agustín fue quien se opuso con más vigor a esta doctrina, mientras que la situación transformada de la Iglesia, que había superado el poder del mundo de su época y se consideraba cada vez más el reino de Dios en la Tierra, la indujo

gradualmente a que se extinguiera del todo. Volvió a surgir de nuevo antes de la Reforma y durante esta, cuando muchos comenzaron a pensar que Roma era la ramera de Apocalipsis y el papa, el anticristo. Revivió entre los anabaptistas, los seguidores de David Joris y los socinianos, y desde entonces no ha vuelto a morir, aunque las iglesias oficiales la rechazaron. Una y otra vez las perturbaciones políticas, las guerras de religión, las persecuciones y los movimientos sectarios le insuflaron nueva vida. Hubo incluso algunos teólogos reformados (Piscator, Alsted, Cocceius, Brakel y otros) que tendieron hacia una forma moderada de quiliasmo.

Durante los siglos XVIII y XIX, bajo la presión de trastornos sociales y políticos, encontró aceptación no solo entre los seguidores de Swedenborg, Darby, Irwing, entre mormones, adventistas y otros, sino que la defendieron también muchos teólogos en las iglesias de la Reforma.⁹ Las ideas básicas del quiliasmo son prácticamente las mismas en todas sus formas. Se condensan en la afirmación de que debemos distinguir entre un regreso doble de Cristo y una doble resurrección. Prosiguen diciendo que, durante su primera venida, Cristo venció a las fuerzas del anticristo, ató a Satanás, resucitó a los creyentes que habían muerto y reunió a la Iglesia en torno a él, en concreto a la comunidad de Israel, arrepentida ya y devuelta a Palestina. Desde dentro de esa comunidad gobernará el mundo e inaugurará un periodo de florecimiento espiritual y de prosperidad material. Al final de ese tiempo volverá de nuevo para resucitar de los muertos a todos los humanos, juzgarlos ante su trono de juicio y decidir su destino eterno.

Aun así, estos pensamientos básicos permiten una gran cantidad de variantes incompatibles, que constituyen objeciones contra el quiliasmo. Ni siquiera puede presentarse ante el tribunal de la profecía del Antiguo Testamento, al que tanto le gusta apelar. El quiliasmo peca

de la máxima arbitrariedad en su interpretación de la profecía; está vacío de toda norma y método, y arbitrariamente pone fin a algo dependiendo de la opinión subjetiva del intérprete. Es un capricho interpretar literalmente un aspecto de la imagen profética y otro “espiritualmente”. La profecía pinta para nosotros una sola imagen del futuro, y o bien tomamos esa imagen literalmente, tal como se presente (pero entonces rompemos con el cristianismo y volvemos a caer en el judaísmo) o esta imagen reclama una interpretación muy distinta de la que intenta hacer el quiliasmo. Esta interpretación es la que ofrece la propia Escritura, y de ella es de donde debemos tomarla.

[565] En el Antiguo Testamento ya hallamos numerosos indicadores de una interpretación nueva y mejor de las expectativas proféticas que la que ofrece el quiliasmo. Hasta la visión moderna de la historia de Israel admite que el yahvismo de los profetas se distingue de las religiones de la naturaleza por su carácter moral, y gradualmente dio un significado espiritual a las leyes y costumbres religiosas que estaban en uso en Israel. La verdadera circuncisión es la del corazón (Dt. 10:16; 30:6; Jer. 4:4). Los sacrificios agradables a Dios son un corazón quebrantado y un espíritu contrito (1 S. 15:22; Sal. 40:6; 50:8 y ss.; 51:17; Is. 1:11 y ss.; Jer. 6:20; 7:21 y ss.; Os. 6:6; Am. 5:21 y ss.; Mi. 6:6 y ss.). El auténtico ayuno consiste en romper las cadenas de la injusticia (Is. 58:3-6; Jer. 14:12). En gran parte, las invectivas de los profetas se lanzan contra la adoración externa, farisaica, del pueblo. Por consiguiente, la esencia de la dispensación futura es que el Señor hará un nuevo pacto con su pueblo. Les dará corazones nuevos y escribirá en ellos sus leyes. Derramará su Espíritu sobre todos, de modo que lo amen con todo su corazón y sigan sus caminos (Dt. 30:6; Jer. 31:32-34; 32:38 y s.; Ez. 11:19; 36:26; Jl. 2:28; Zac. 12:10). Si bien es cierto que ese futuro se define con imágenes

derivadas de las circunstancias históricas de la propia época del profeta, todos nosotros hacemos lo mismo cuando hablamos de Dios y de sus actos. El Nuevo Testamento adopta este lenguaje y, al hablar sobre el reino futuro de Dios, se refiere a Sion y a Jerusalén, al templo y al altar, a los profetas y a los sacerdotes. El realismo literalista también viola el carácter del lenguaje profético como poesía. Pensar en el futuro rey mesiánico como “una vara que surgirá del tronco de Isaí” en un sentido estrictamente literal vuelve incomprensible la maravillosa imagen de Isaías. Las interpretaciones excesivamente literalistas se contradicen a sí mismas, malinterpretan la naturaleza de la profecía y conducen a una interpretación defectuosa del texto.

Los mismos profetas eran conscientes de esto. Conocían la distinción entre la cosa [que afirmaban] y la imagen [en la que la revestían]. Con los nombres para Sodoma, Gomorra, Edom, Moab, Filistea, Egipto, Asur y Babel se refieren repetidas veces al poder del mundo gentil que un día estará sometido a Israel y compartirá sus bendiciones (Is. 34:5; Ez. 16:46 y ss.; Dn. 2:17 y ss.; Abd. 16 - 17; Zac. 14:12-21). A menudo Sion se aplica como el nombre del pueblo, la comunidad creyente de Dios (Is. 49:14; 51:3; 52:1). Y aunque es cierto que la profecía veterotestamentaria no puede concebir el reino futuro de Dios sin un templo y sacrificios, una y otra vez *trasciende* todas las condiciones nacionales y terrenales. Proclama, por ejemplo, que ya no habrá un arca de la alianza, dado que toda Jerusalén será el trono de Dios (Jer. 3:16-17); que el reino del Mesías será eterno y abarcará todo el mundo (Sal. 2:8; 72:8, 17; Dn. 2:44); que los habitantes serán profetas y sacerdotes (Is. 54:13; 61:6; Jer. 31:31); que toda impureza y todo pecado, toda enfermedad y muerte, serán expulsadas de ese reino (Sal. 104:35; Is. 25:8; 33:24; 52:1, 11; Zac. 14:20-21); y que será establecido en un nuevo cielo y una

nueva tierra y ya no se necesitarán el sol ni la luna (Is. 60:19-20; 65:17; 66:22). Incluso la imagen realista del futuro que hace Ezequiel contiene elementos que requieren una interpretación simbólica, como las partes iguales asignadas a todas las tribus, aunque el número de sus habitantes [los miembros de cada tribu] varía mucho de una a otra. Sin embargo, la pregunta no es si los profetas eran total o parcialmente conscientes de la naturaleza simbólica de sus predicciones, porque incluso en las palabras de escritores clásicos hay más de lo que ellos pensaban o pretendían decir. Más bien se trata de qué quería declarar y revelar por medio de ellos el Espíritu de Cristo que estaba en ellos. Y eso lo decide el Nuevo Testamento, que es la compleción, el cumplimiento y por lo tanto la interpretación del Antiguo. La naturaleza del árbol se revela por su fruto. Hasta la crítica moderna admite que la realización plena de la religión de los profetas no es el judaísmo, sino el cristianismo.

El Nuevo Testamento se ve a sí mismo (y ciertamente no puede haber dudas al respecto) como el cumplimiento espiritual, y por lo tanto completo y auténtico, del Antiguo. La espiritualización del Antiguo Testamento, bien entendida, no es una invención de la teología cristiana, sino que tiene su origen en el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento bajo su forma espiritualizada, es decir, desprovisto de su forma temporal y sensible, es el Nuevo Testamento. La naturaleza peculiar de la antigua dispensación radicaba precisamente en el hecho de que el pacto de gracia se presentaba en imágenes gráficas y se revestía de formas nacionales y sensoriales. El pecado se simbolizó con la impureza levítica; la expiación se realizaba con el sacrificio de un animal; la purificación se simbolizaba con lavamientos físicos; la comunión con Dios se relacionaba con el viaje a Jerusalén; el deseo de obtener el favor divino y tener cercanía a él se manifestaba en el deseo de estar en sus

atrios; la vida eterna se concebía como una larga vida en la Tierra; y así sucesivamente. En consonancia con el grado de entendimiento que tenía Israel, dado que este se encontraba bajo la tutela de la ley, todo lo que es espiritual, celestial y eterno estaba velado por sombras terrenales. Aunque la inmensa mayoría de las personas se centraban frecuentemente en las formas externas (igual que muchos cristianos, al participar de los sacramentos, siguen aferrándose a los signos externos), y aunque los israelitas devotos penetraban ciertamente con sus corazones en la esencia espiritual que se encerraba en la cáscara, aun así concebían ese núcleo espiritual solo mediante el recurso a sombras e imágenes.

Por este motivo el Nuevo Testamento dice que el Antiguo era “sombra de lo que ha de venir; pero el cuerpo es de Cristo” (σκια των μελλοντων, το δε σωμα του χριστου, *skia ton mellonton, to de soma tou Christou*; Col. 2:17), “figura y sombra de las cosas celestiales” (ὑποδειγμα και σκια των ἐπουρανιων, *hypodeigma kai skia ton epouranion*; He. 8:5). La sombra, aunque no es en sí misma el cuerpo, señala a este, pero desaparece cuando aparece el propio cuerpo. El Nuevo Testamento es la verdad, la esencia, el núcleo y el contenido auténtico del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento se revela en el Nuevo, mientras que este se oculta en el Antiguo (*Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet*). Por este motivo, el Nuevo Testamento se refiere frecuentemente a “la verdad”. Frente a la ley que dio Moisés, se alza la verdad que vino por Jesucristo (Jn. 1:14, 17). Jesucristo es la verdad (14:6), y el Espíritu que él envía es el Espíritu de verdad (16:13; 1 Jn. 5:6). La Palabra de Dios que él predicó es la palabra de verdad (Jn. 17:17). Los beneficios de la salvación prometida y presagiada en el Antiguo Testamento se han manifestado en Cristo como una realidad eterna y auténtica. Todas las promesas de Dios son “sí” y “amén” en él (2 Co. 1:20). El

Antiguo Testamento no fue abolido, sino cumplido en la nueva dispensación, sigue cumpliéndose sistemáticamente y seguirá haciéndolo hasta la parusía de Cristo. Todos los conceptos veterotestamentarios se desprendieron de sus significados externos, nacionales e israelitas, y se manifestaron en su sentido espiritual y eterno. Por lo tanto, Cristo es el verdadero sacerdote, profeta y rey; el verdadero siervo del Señor, la auténtica expiación (Ro. 3:25), la genuina circuncisión (Col. 2:11), la verdadera Pascua (1 Co. 5:7), el auténtico sacrificio (Ef. 5:2), y su cuerpo de creyentes los genuinos descendientes de Abraham, el verdadero Israel, el auténtico pueblo de Dios (Mt. 1:21; Lc. 1:17; Ro. 9:25-26; 2 Co. 6:16-18; Gá. 3:29; Tit. 2:14; He. 8:8-10; Stg. 1:1, 18; 1 P. 2:9; Ap. 21:3, 12). El Nuevo Testamento otorgó a las ideas particularistas del Antiguo un significado universal y cósmico.

Por lo tanto, es totalmente incorrecto el paradigma quiliástico del que el Nuevo Testamento, junto con la Iglesia compuesta por los gentiles, es un intermedio, un desvío que toma Dios porque Israel rechazó a su Mesías, de modo que la continuación y el cumplimiento del Antiguo Testamento solo pueden empezar con la segunda venida de Cristo. En realidad, lo cierto es lo contrario. El intermedio no es el Nuevo Testamento, sino el Antiguo. El pacto con Israel es temporal; la ley se ha insertado entre la promesa a Abraham y su cumplimiento en Cristo, para que pueda aumentar la transgresión y ser un camino disciplinario hacia Cristo (Ro. 5:20; Gá. 3:24 y ss.). Por este motivo, Pablo siempre se remonta a Abraham (Ro. 4:11 y ss.; Gá. 3:6 y ss.), y vincula su evangelio con la promesa que se le hizo a aquel. Abraham es el padre de los creyentes, de *todos* los creyentes, no solo de los que hay entre los judíos, sino también entre los gentiles (Ro. 4:11). Los hijos de la promesa son su descendencia (9:6-8). En Cristo llega hasta los gentiles la bendición de Abraham (Gá. 3:14). Quienes

pertenecen a Cristo son descendientes de Abraham y herederos conforme a la promesa (3:29).

Israel fue elegido no para detrimento de las naciones, sino para beneficio de estas. Desde sus comienzos más remotos, la promesa hecha a Adán y a Noé tenía una proyección universal. En Cristo se ha rasgado el velo, ha caído el muro divisorio, la escritura de la ley se ha clavado en la cruz. Ahora los gentiles creyentes, junto con los judíos, como coherederos en la comunión de los santos y miembros de la familia de Dios, han sido traídos a Cristo y están edificados sobre el mismo fundamento que los apóstoles y los profetas (Ef. 1:9-11; 2:11-12).

Por lo tanto, el Nuevo Testamento no es un intermedio o un interludio, ni tampoco un desvío ni un alejamiento de la línea del antiguo pacto, sino la meta deseada desde hace tanto tiempo, la continuación directa y el cumplimiento genuino del Antiguo Testamento. El quiliasmo, que dice otra cosa, entra en conflicto con el propio cristianismo. En principio es una sola cosa con el judaísmo, y debe llegar al punto de atribuir un valor temporal, transitorio, al cristianismo, a la persona histórica de Cristo, a su sufrimiento y su muerte, y solo espera primero la salvación real por la segunda venida de Cristo, su aparición en gloria. El quiliasmo espesa el velo que se extiende sobre las mentes del pueblo judío cuando escuchan la lectura del Antiguo Testamento, y fomenta el espejismo de que los descendientes físicos de Abraham, como tales, seguirán teniendo ventaja en el reino de los cielos. Por el contrario, la Escritura nos dice que la verdadera lectura e interpretación del Antiguo Testamento se encuentra con aquellos que se han vuelto en arrepentimiento al Señor Cristo (2 Co. 3:14-16). Nos dice que es judío quien lo es en su interior, y que la circuncisión es una cuestión del corazón (Ro. 2:29). Enseña que en Cristo no hay varón ni mujer, judío ni griego, sino que todos son uno en Cristo Jesús (1 Co. 12:13; Gá. 3:28;

Col. 3:11). La persona judía que se hace cristiana no era hijo o hija de Abraham, pero se convierte en tal por la fe (Gá. 3:29).¹⁰

ISRAEL, EL MILENIO Y EL RETORNO DE CRISTO

[566] Aunque en términos generales en la sección precedente dijimos que el Nuevo Testamento se opone al quiliasmo,¹¹ tenemos que demostrar esta tesis con mayor detalle. La expectativa quiliástica de que una nación de Israel convertida, restaurada a la tierra de Palestina, gobernará a las naciones bajo el mando de Cristo carece de fundamento bíblico. Entre los quiliastas hay discrepancias al respecto de si la conversión precederá al regreso de Cristo o viceversa,¹² pero todos los planteamientos referentes al sionismo y al posible regreso de los judíos a Palestina no tienen nada que ver con la escatología neotestamentaria. Cuando hubo llegado la plenitud del tiempo, los judíos, considerados como nación, estaban en el mismo nivel que los gentiles, dignos de condenación. Por este motivo, Dios les envió a Juan con el bautismo del arrepentimiento, y Jesús vino tras él. Tomó el bautismo de Juan e hizo que sus discípulos lo administrasen. Como Juan, proclamó públicamente que el reino se acercaba, pero lo entendía de una forma muy distinta a sus contemporáneos; para él no se trataba de un dominio político, sino ético-religioso, en el que el renacimiento por el agua y el Espíritu (no la descendencia física de Abraham) daba acceso a una persona al reino de los cielos. Como resultado, poco a poco reunió a su alrededor a un grupo de discípulos que se distinguieron y se separaron del pueblo judío. Estos eran la verdadera ἐκκλησία (*ekklēsia*, Iglesia), el auténtico pueblo de Dios, como debería haberlo sido Israel, pero ahora, por su rechazo del Mesías, ha demostrado no serlo. Sea cual fuere

el futuro político de Israel como nación, la verdadera *ekklēsia*, el pueblo de Dios, trasciende las fronteras étnicas.

Esta separación entre los judíos y la *ekklēsia* del Nuevo Testamento se fue haciendo cada vez más aguda. En general, el pueblo lo rechazó. Aunque fue de levantamiento para algunos, para muchos fue un tropezadero para caída (Lc. 2:34). Vino a los suyos, y estos no lo recibieron (Jn. 1:11). El propio Jesús dice que “no hay profeta sin honra, salvo en su propia tierra” (Mt. 13:57). Una y otra vez comprobó que los judíos no querían venir a él (Jn. 5:37-47; 6:64); dio testimonio de que morirían en sus pecados (8:21), que eran hijos de su padre el diablo (8:44), plantas que no había plantado el Padre (Mt. 15:13-14); y consideraba su incredulidad no una circunstancia accidental, imprevista, sino el cumplimiento de la profecía (Mt. 13:13-15; Jn. 12:37 y ss.). Jesús no solo no esperaba nada *de* los judíos en el presente; en el futuro tampoco esperaba nada *para* ellos. Por el contrario, anunció la destrucción total de la ciudad y del templo, de modo que no quedaría piedra sobre piedra (Mt. 22:7; 23:37-39; 24:1 y ss.; Mr. 13; Lc. 21:6 y ss.; Jn. 2:18-21). Durante su entrada en Jerusalén lloró sobre la ciudad (Lc. 19:41-44). En el momento de ir a la cruz, mandó a las mujeres que no llorasen por él, sino por [el pueblo de] Jerusalén (Lc. 23:28). Incluso proclamó que la salvación rechazada por Israel sería compartida por los gentiles. El reino de Dios sería quitado a Israel y dado a un pueblo que produciría los frutos de ese reino (Mt. 21:43). La viña sería alquilada a otros arrendatarios (21:41). Los invitados a la fiesta son personas encontradas en las calles principales (22:9). El hijo perdido tiene precedencia sobre el mayor (Lc. 15). De igual modo, Jesús afirma que vendrán muchos de oriente y de occidente y se sentarán en el reino de los cielos con Abraham, Isaac y Jacob (Mt. 8:10-12), y que tiene otras ovejas que no son de ese redil (Jn. 10:16). Se regocija de que, cuando determinados griegos quieren verlo, pronto,

como un grano de trigo, caerá a tierra y morirá, dando así mucho fruto (Jn. 12:24). Por consiguiente, tras su resurrección instruye a sus discípulos que prediquen el evangelio a todas las naciones (Mt. 28:18-20).

En el caso de los apóstoles encontramos el mismo juicio al respecto de Israel. Como testigos de Jesús, deben comenzar su trabajo en Jerusalén, cierto, pero luego proseguir hasta los confines de la Tierra (Hch. 1:8). Por lo tanto, Pedro lleva de inmediato el evangelio a los judíos (2:14; 3:19; 5:31), pero luego descubre, por medio de una visión, que a partir de ese momento nadie es impuro, sino que todo el que tema a Dios, sin importar en qué país haya nacido, es aceptable a él (10:35, 43). Pablo siempre comienza su predicación entre los judíos, pero cuando estos la rechazan, se vuelve a los gentiles (13:46; 18:6; 28:25-28). “Primero a los judíos, pero luego también a los griegos” es la regla que sigue en sus viajes misioneros (Ro. 1:16; 1 Co. 1:21-24); y es que tanto los judíos como los gentiles son dignos de condenación delante de Dios y necesitan el mismo evangelio (Ro. 3:19 y ss.). Solo hay un camino de salvación para todos, la fe, la fe tal como la practicaba Abraham incluso antes de que llegase la ley, y le fue contada por justicia (Ro. 4:22; Gá. 3). Aquellos judíos que rechazan a Cristo no son verdaderos judíos (Ro. 2:28-29). Los judíos que difaman a la iglesia de Esmirna, aunque dicen que son judíos, no lo son; son más bien una sinagoga de Satán (Ap. 2:9; 3:9). Los auténticos judíos, los verdaderos hijos de Abraham, son quienes creen en Cristo (Ro. 9:8; Gá. 3:29, etc.). Este es el juicio neotestamentario sobre los judíos. La comunidad de creyentes ha sustituido en todos los sentidos al Israel carnal, nacional. El Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo.¹³

[567] Hay unos pocos pasajes que parecen discrepar de esta enseñanza constante de la Escritura y tener un significado distinto. El primero es Mateo 23:37-39 (Lc.

13:34-35), donde Jesús dice a los habitantes de Jerusalén que su casa les será dejada desolada, y que no volverán a verla hasta que digan “Bendito el que viene en el nombre del Señor”. Aquí, de hecho, Jesús expresa la expectativa de que un día, a saber, en su regreso, los judíos lo reconocerán como Mesías. Pero aquí no dice nada de una conversión masiva ni de una reconstrucción de la ciudad y del templo antes de su regreso; de hecho, aquí Jesús dice expresamente que Jerusalén quedará desolada hasta entonces. Jesús no está diciendo que la ruina de Jerusalén concluirá antes de su parusía, porque después de haber emitido un juicio sobre Jerusalén, inmediatamente pasa a detallar las señales que se producirán antes de su venida y durante ella (Lc. 21:25 y ss.). Los tiempos de los gentiles se prolongan hasta su regreso. De nuevo, si el Nuevo Testamento enseñara una venida doble de Cristo, este pasaje podría interpretarse de esta manera, pero dentro de un momento será evidente que en el Nuevo Testamento no hay fundamento para sustentar esta postura. Un segundo pasaje a tener en cuenta es Lucas 21:24, donde Jesús dice que Jerusalén será asolada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de estos. La preposición “hasta” (*ἄχρι, achri*) no sugiere ni implica que, con la llegada del periodo descrito en la frase siguiente, sucederá lo contrario (los judíos reconstruirán Jerusalén y vivirán en ella). Pero incluso si pasara esto, Jesús no dice que este asolamiento de Jerusalén cesará antes de su regreso; inmediatamente después de este pasaje habla de las señales que se producirán antes de su venida y durante ella.

El tercer pasaje que hallamos en este sentido es Hechos 3:19-21, donde Pedro llama a los judíos al arrepentimiento para que sus pecados sean borrados, y de la presencia del Señor lleguen tiempos de refrigerio (*καιροὶ ἀναψυξεως, kairoi anapsyxeos*), y que él, es decir, Dios, envíe al Mesías destinado a los judíos, o sea, Jesús, quien debe permanecer

en el cielo hasta el momento de la restauración de todas las cosas. Resulta difícil pensar que los “tiempos de refrigerio” empezarán cuando el pueblo judío se convierta y todas las cosas sean restauradas durante el milenio, conforme a su destino originario, y que esos “tiempos” durarán hasta la segunda venida de Cristo. Los tiempos de la restauración universal (χρονοι ἀποκαταστάσεως παντως, *chronoi apokatastaseos panton*) no se pueden entender como la restauración de las relaciones naturales y morales que esperan los quiliastas en el milenio. Se nos dice claramente que estos tiempos se producen al final de la estancia de Jesús en el cielo. Hasta ese momento, entonces, Jesús estará a la diestra de su Padre y, dado que la Escritura solo conoce un regreso de Cristo, los momentos de la restauración de todas las cosas coincidirán con la consumación del mundo. Además, la expresión “la restauración de todas las cosas” (ἀποκαταστασις παντων, *apokatastasis panton*) es demasiado fuerte para la restauración del reino judío esperada por el quiliasmo. Por lo tanto, los tiempos de refrigerio no son idénticos a los tiempos de la restauración de todas las cosas, sino que los preceden. La interpretación más probable de “tiempos de refrigerio” es que tienen lugar en determinados momentos futuros de bendición y de favor divinos. Entonces, lo que dice Pedro aquí es esto: “Arrepentíos, oh judíos, para que vuestros pecados sean borrados, de modo que también para vosotros, como un pueblo que ha entregado, rechazado y ejecutado a Cristo (Hch. 3:13-15), vengan tiempos de refrigerio de la presencia del Señor, y Dios pueda enviar más adelante al Cristo que fue destinado a vosotros en primer lugar (Hch. 3:26), con objeto de restaurar todas las cosas también para vuestra salvación”. Pedro no dice si esos tiempos de refrigerio llegarán para los judíos. Esto depende de su conversión, una conversión de la que no se dice nada para sugerir que debe esperarse.

El pasaje más desafiante es Romanos 11:11-32, sobre todo la frase del versículo 26: “Y luego todo Israel será salvo”. En Romanos 9-11, Pablo habla del tremendo problema de cómo se puede encajar la promesa de Dios a Israel con el rechazo del evangelio por parte de la inmensa mayoría del pueblo de Israel. Como respuesta, el apóstol contesta en primer lugar que la promesa de Dios no se centra en la descendencia carnal de Abraham, sino en la espiritual, idea que desarrolla con más detalle en los capítulos 9 y 10. En segundo lugar, comenta que Dios aún tiene sus elegidos incluso en Israel, y por consiguiente no ha rechazado a todo ese pueblo. El propio Pablo es prueba de esto, y muchos otros con él. Aunque muchos se han endurecido y se han cegado, los elegidos han recibido salvación; ha habido siempre un remanente elegido por gracia (Ro. 11:1-10). Pero ese endurecimiento que ha afectado a la gran mayoría del pueblo de Israel no es la meta final de Dios. En su mano, se trata más bien de un medio para llevar salvación a los gentiles, para que ellos, aceptando la salvación por fe, puedan a su vez provocar celos a los israelitas (11:11-15). Después de amonestar a los creyentes de entre los gentiles para que no se jacten de su ventaja (11:16-24), Pablo desarrolla más este pensamiento, diciendo que una parte de Israel se ha visto afectada por un endurecimiento hasta que haya llegado el πληρωμα (*plēroma*) de los gentiles, el número completo de aquellos de ellos que fueron destinados para la salvación (11:25). De esta manera, conforme a la promesa de Dios, todo Israel será salvo. Es decir, aunque ahora los judíos incrédulos son enemigos de Dios en lo relativo al evangelio, para que la salvación que han rechazado llegue a los gentiles, en lo relativo a la elección son queridos por amor a sus antepasados, porque las promesas de Dios son irrevocables. Por consiguiente, igual que fueron las cosas con los gentiles, irán con los judíos que se han endurecido.

Primero los gentiles fueron desobedientes y ahora reciben misericordia, de manera que ahora también los judíos son desobedientes de modo que, por medio de la misericordia mostrada a los gentiles, ellos también la reciban. Porque Dios ha encerrado a todos, gentiles y judíos, en la desobediencia, de modo que pueda mostrar misericordia a todos (11:25-32).

La mayoría de intérpretes piensa que la cuestión de si Dios ha rechazado a su pueblo (Ro. 11:1) no ha quedado respondida del todo por la aseveración de que en Israel Dios siempre tiene a sus elegidos, esas personas que, con el transcurso de los siglos, han sido incluidas sucesivamente (11:1-10). Por lo tanto, con “todo Israel” (πας Ἰσραηλ, *pas Israel*) entienden que en los últimos días todo el pueblo de Israel se arrepentirá y se volverá al Señor. Pero por muy frecuentemente que se haya ofrecido esta explicación, se enfrenta a objeciones de peso. La más evidente es que hace que Pablo se contradiga a sí mismo. En 9:6 y ss., afirmó que las promesas de Dios no han fallado porque conciernen a la descendencia espiritual de Abraham y hallarán su cumplimiento en esta descendencia espiritual (11:1-10). Entonces, decir que en Romanos 11:25-32 Pablo tiene la intención de ofrecer una respuesta nueva, complementaria, involucrando la salvación del Israel físico, haría que su razonamiento al final contradijese su principio y su punto de partida. *A priori*, es muy improbable que Pablo más tarde reconsiderase este razonamiento, complementándolo y mejorándolo en el sentido de que las promesas de Dios no se cumplen plenamente en la salvación del Israel espiritual, sino que solo se cumplirán del todo cuando tenga lugar la conversión nacional de Israel en los últimos tiempos. Aparte, Pablo no dice una sola palabra sobre semejante expectativa para el pueblo de Israel en Romanos 9:1-11:10. No hay nada que prepare para esto ni lo sugiere, y ni siquiera 11:11-24 contiene nada que señale a ello. Pero

incluso si estas palabras se interpretasen como la descripción de un hecho, no transmiten más que la idea de que el rechazo de Cristo por parte de Israel fue un gran regalo para los gentiles, porque entonces la reconciliación conseguida mediante la muerte de Cristo recayó en los gentiles. Si esto es así, ¡cuánto más serán bendecidos los gentiles cuando Israel haya alcanzado su *πληρωμα* (*plērōma*)! Porque entonces, cuando el *plērōma* de los gentiles se haya cumplido, tendrá lugar la resurrección de los muertos. El mundo gentil debe su reconciliación, hablando en términos de arbitrio, al fracaso de Israel; un día deberá a la plenitud (*plērōma*) de Israel su vida de entre los muertos.

En Romanos 11:26, Pablo no intenta anunciar un dato nuevo, porque no dice *y entonces* ni *acto seguido*, es decir, después de que se haya cumplido la plenitud de los gentiles, todo Israel lo hará, sino “y de esta manera todo Israel será salvo” (*και οὕτως πας Ἰσραὴλ σωθησεται, kai houtos pas Israel sozesetai*). Esto solo puede señalar a los versículos anteriores. Justo antes de esto, en el versículo 25, Pablo afirmó que el endurecimiento había afectado solo a una parte (*ἀπο μερους, apo meorus*) de Israel. Para que los creyentes gentiles no empiecen a pensar (como lo hacía Israel) que ellos son el único pueblo elegido de Dios, y que Israel había sido rechazado por completo, Pablo dice: “¡No!”. Israel como tal no ha sido rechazado; el endurecimiento que ha afectado a *una parte* de Israel es un misterio (*μυστηριον, mysterion*; 11:25); entre ellos ha habido siempre un remanente elegido por gracia. Es cierto que algunas ramas se han roto, y en su lugar se ha injertado un renuevo de olivo silvestre, pero el tallo del olivo doméstico se ha preservado. Cuando llegue la *πληρωμα* (*plērōma*) de los gentiles, también llega la *plērōma* de Israel, y *de esta manera* todo Israel es salvo. Lo único que dice aquí Pablo es lo que dice en otros lugares: ahora los gentiles son coherederos de los santos y conciudadanos con ellos,

miembros de la casa de Dios. Nunca, hasta el fin de los tiempos, rechazará Dios por completo a su pueblo antiguo; junto con una parte extraída del mundo gentil, siempre llevará a la fe en Cristo también a una sección de Israel. Los gentiles, pero también los judíos, habían merecido un destino muy diferente. Pero este es el gran misterio: que Dios es grande en misericordia; que reúne a sus elegidos de entre todas las naciones, y también de la de los judíos que lo rechazaron; que encarceló a todos en la desobediencia para ser misericordioso con todos. Este misterio induce el éxtasis del apóstol y lo lleva a maravillarse ante la profundidad de la sabiduría y del conocimiento de Dios y a adorarlo (11:33-36). Por consiguiente, “todo Israel” (πας Ἰσραηλ, *pas Israel*) en 11:26 no habla del pueblo de Israel que al final de los tiempos se convertirá en masa. Tampoco es una sola la Iglesia de los judíos y de los gentiles, pero sí que hay un *plērōma* que, con el transcurso de los siglos, se reunirá de entre el pueblo de Israel. También habrá un *plērōma* del mundo gentil, así como de Israel, y ese *plērōma* será todo Israel (πας Ἰσραηλ, *pas Israel*). En ese *plērōma* se salva todo Israel, igual que en la Iglesia en su conjunto se está salvando toda la humanidad.

En conclusión, deberíamos destacar que incluso si Pablo esperaba una conversión nacional de Israel al final, no dice una sola palabra sobre el regreso de los judíos a Palestina, ni sobre la reconstrucción de la ciudad y de un templo, ni sobre un gobierno visible de Cristo. En su imagen del futuro, sencillamente, no hay lugar para todo esto.

[568] Cuando anteriormente hablamos sobre las expectativas que fomenta el Nuevo Testamento con respecto al futuro del pueblo de Israel, no aclaramos si el Nuevo Testamento, en pasajes distintos a los que hemos citado hasta ahora en este sentido, quizá enseñó la existencia de un estado intermedio entre esta dispensación y la consumación de todas las eras. Ya admitimos que, si

este fuera el caso, Mateo 23:37-39, Lucas 21:24 y Hechos 3:19-21, aunque por sí mismos no dan ningún motivo para la aceptación de un periodo transicional, se podrían entender y explicar en esa línea. Por lo tanto, ahora nos enfrentamos a la pregunta de si, según Jesús y los apóstoles, a la Iglesia le espera un periodo de poder y de gloria que precede a la resurrección general de los muertos y al evento del juicio mundial. Si fuera así, podríamos esperar una mención clara de ello en el discurso escatológico que dirigió Jesús a sus discípulos en los últimos días de su vida (Mt. 24; Mr. 13; Lc. 21). Pero en ese discurso no se dice una sola palabra sobre ese reino, y ni siquiera se alude a él. El Nuevo Testamento no sugiere en ningún pasaje que la Iglesia de Cristo obtendrá poder y dominio terrenales como el Israel del Antiguo Testamento. En lugar de eso, como su Maestro, la Iglesia peregrina puede esperar la cruz de la persecución y del sufrimiento. El Nuevo Testamento no recomienda virtudes que lleven a los creyentes a conquistar el mundo, sino a soportar pacientemente su enemistad.

En su discurso escatológico, Jesús responde a dos preguntas que le formularon sus discípulos: una sobre la caída de Jerusalén y la otra sobre su parusía. Jesús responde la primera mencionando las señales tempranas (Mr. 13:1-8; cf. Mt. 24:1-8; Lc. 21:5-11), luego el destino de los discípulos (Mr. 13:9-13; cf. Mt. 24:9-14; Lc. 21:12-19), y por último la catástrofe de Judea (Mr. 13:14-23; cf. Mt. 24:15-28; Lc. 21:20-24). La segunda pregunta, relativa a la parusía de Jesús y a la consumación del mundo, se responde en Marcos 13:24-31 (cf. Mt. 24:29-35; Lc. 21:25-33). En este sentido, Jesús vincula la parusía inmediatamente con la destrucción de Jerusalén. En la caída de esa ciudad ve el anuncio y la preparación de la consumación del mundo (Mt. 24:29, “inmediatamente”, *εὐθως*, *euzēos*; Mr. 13:24, “en aquellos días”, *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, *en ekeinaís tais hemeraís*). Incluso

afirma que “no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca” (Mt. 24:34; Mr. 13:30; Lc. 21:32). Independientemente de cómo entendamos esta expectativa de Jesús, en cualquier caso, es evidente que en este discurso no hay lugar para un reino glorioso de mil años en la Tierra. Jesús solo habla de dos eones: el presente y el futuro, y en el primero el bien y el mal, el trigo y la cizaña, están uno junto a otro (Mt. 13:37-43, 47-50). En el eón [era] presente, sus discípulos no pueden esperar más que opresión y persecución, y deben renunciar a todas las cosas por amor a él. Jesús no predice nunca un futuro glorioso en la Tierra antes del fin del mundo. Un discípulo no está por encima de su maestro, ni un esclavo por encima de su amo; sus discípulos sufrirán como él lo hizo. Solo en la era venidera recibirán sus discípulos todo, junto con la vida eterna (Mt. 19:27-30; cf. Mt. 5:3-12; 8:19-20; 10:16-42; 16:24-27; Jn. 16:2, 33; 17:14-15, etc.). Por consiguiente, cuando los discípulos preguntan en Hechos 1:6 a Jesús si ese es el momento en que restaurará el reino a Israel, él no lo niega, sino que admite tácitamente que algún día sucederá justo eso. Pero dice que el Padre ha estipulado tiempos o épocas para esto por su propia autoridad, y que en ese periodo los discípulos tienen el llamado de actuar como sus testigos desde Jerusalén hasta los confines de la Tierra.

La totalidad del Nuevo Testamento, que fue escrito desde el punto de vista de “la Iglesia bajo la cruz”, habla el mismo idioma. Los creyentes, no muchos de los cuales son sabios, poderosos o de noble cuna (1 Co. 1:26), no debería esperar nada en la Tierra más que sufrimiento y opresión (Ro. 8:36; Fil. 1:29). Son extranjeros y peregrinos (He. 11:13); su ciudadanía está en los cielos (Fil. 3:20); no contemplan las cosas que pueden verse (2 Co. 4:18), sino que se ocupan de las de arriba (Col. 3:2). Aquí no tienen una ciudad permanente, sino que esperan la ciudad que ha de venir

(He. 13:14). Son salvos en esperanza (Ro. 8:24), y saben que si padecen con Cristo también serán glorificados con él (Ro. 6:8; 8:17; Col. 3:4). Por lo tanto, junto con toda la Creación gimiente, esperan con intenso anhelo el futuro de Cristo y la revelación de la gloria de los hijos de Dios (Ro. 8:19, 21; 1 Co. 15:48 y ss.), una gloria con la que no tienen comparación los sufrimientos del presente (Ro. 8:18; 2 Co. 4:17). En el Nuevo Testamento no hay ni un atisbo de esperanza de que la Iglesia de Cristo volverá a gozar de poder y de dominio en este mundo. Lo máximo que espera es que, sometida a los reyes y a quienes ocupan altos cargos, pueda llevar una vida apacible en toda santidad y dignidad (Ro. 13:1; 1 Ti. 2:2). Por consiguiente, el Nuevo Testamento no recomienda antes que nada las virtudes que permiten a los creyentes conquistar el mundo, sino que, mientras los exhorta a que eviten todo falso ascetismo (Ro. 14:14; 1 Ti. 4:4-5; Tit. 1:15), enumera como frutos del Espíritu las virtudes del “amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza” (Gá. 5:22-23; Ef. 4:32; 1 Ts. 5:14 y ss.; 1 P. 3:8 y ss.; 2 P. 1:5-7; 1 Jn. 2:15, etc.).

Una expectación constante del Nuevo Testamento es que, hasta el punto en que el evangelio de la cruz se extienda por el mundo, se extenderá también la hostilidad de este. Cristo está destinado a ser de levantamiento para muchos, pero también de caída para otros, y a sacar a la luz los pensamientos hostiles de muchos. Ha venido al mundo para juicio (*κρισις*, *crisis*), de modo que quienes no vean puedan ver, y quienes ven pierdan la vista (Mt. 21:44; Lc. 2:34; Jn. 3:19-21; 8:39; Ro. 9:32-33; 1 Co. 1:23; 2 Co. 2:16; He. 4:12; 1 P. 2:7-8). En los últimos días, aquellos que preceden al regreso de Cristo, la maldad de los humanos alcanzará un nivel espantoso. Volverán los días de Noé. La lujuria, los placeres sensuales, la ausencia de ley, la codicia, la incredulidad, el orgullo, la burla y la difamación resurgirán

de maneras espantosas (Mt. 24:37 y ss.; Lc. 17:26 y ss.; 2 Ti. 3:1 y ss.; 2 P. 3:3; Jud. 18). También entre los creyentes se dará una apostasía extendida. Las tentaciones serán tan poderosas que, si fuera posible, incluso los elegidos acabarían cayendo. El amor de muchos se enfriará, y la vigilancia se reducirá hasta el punto de que los sabios se dormirán como hicieron las vírgenes insensatas. La apostasía será tan general que Jesús pudo preguntar si en su venida el Hijo del Hombre aún encontrará fe en la Tierra (Mt. 24:24, 44 y ss.; 25:1 y ss.; Lc. 18:8; 1 Ti. 4:1).

El libro de Apocalipsis, que escribió Juan, concuerda con esto. Las epístolas a las siete iglesias hablan de condiciones específicas que prevalecerán en esas iglesias en aquel tiempo, y van dirigidas antes que nada a esas iglesias para incitarlas a la vigilancia y prepararlas para las persecuciones venideras y para el regreso de Cristo. Aun así, su intención y su importancia son claramente mucho más amplias. El número siete, que en Apocalipsis adquiere siempre una carga simbólica, ya apunta en esta dirección. Es el número de la compleción, y hace que las siete iglesias, que han sido elegidas entre las numerosas iglesias en Asia Menor, aparezcan como tipos de la Iglesia cristiana como un todo. Las cartas que Juan dirige a las iglesias no tuvieron primero una existencia separada, sino que forman un conjunto, se escribieron juntas y se vincularon entre sí, y van dirigidas a toda la Iglesia: “El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias”. Pero esta importancia más amplia no radica en que describen periodos sucesivos en la historia de la Iglesia de Jesús y, juntas, ofrecen un breve compendio de toda la historia de aquella. En lugar de eso, plasman las condiciones de la Iglesia que estaban presentes entonces, y que al mismo tiempo son típicas de la Iglesia y resurgirán especialmente al final de la historia. Y es que es evidente que fueron escritas bajo la impresión de una persecución inminente y la pronta venida de Cristo.

Todas contienen una referencia a la parusía, y con referencia a ella exhortan a las iglesias a estar vigilantes y a ser fieles. Sirven para llamar a una cristiandad cada vez más mundana de vuelta a su primer amor, para despertarla de su apatía y, con los ojos puestos en la corona que la espera, para prepararla para la batalla e incitarla a perseverar, con una lealtad inquebrantable, incluso hasta la muerte.

Juan alterna la posición del lector entre la Tierra y el cielo. El cielo porque ya se ha afirmado y determinado todo; allí se rinde honra a Dios y al Cordero; allí, por así decirlo, ya se ha librado la batalla y se ha obtenido la victoria (Ap. 4 y 5). Allí las almas de los mártires ya están vestidas con ropas blancas, y esperan el cumplimiento de su número (6:9-11). Allí Juan, también de forma proleptica, ve a la gran multitud de los redimidos que están delante del trono (7:9-17). Allí Dios ya ha escuchado las oraciones de los santos (8:1-4). Allí, en otra prolepsis, están los 144.000 que fueron sellados (7:1-8); como primicias, preceden a todos los demás (14:1-5) y han obtenido la victoria sobre la bestia y su imagen (15:1-4). Es allí donde la inmensa multitud de los redimidos tributa ya gloria y honor a Dios, porque han llegado las bodas del Cordero (19:1-8).

Por lo tanto, la Iglesia en la Tierra no debe tener miedo de los juicios que Dios al final introducirá en el mundo. Los 144.000 siervos de Dios, de cada tribu de los hijos de Israel, han sido sellados de antemano (Ap. 7:1-8). La Iglesia cristiana, aunque perseguida por Satán por causa de Cristo, encuentra un lugar de refugio en el desierto (12:1-14). En principio, la batalla ya se ha decidido, y Satán ha sido derrotado (12:5, 7-11), y apenas le queda tiempo en este mundo (12:12). Provoca el auge de la bestia (11:7; 13:1; 17:8), dándole poder y gloria. Esta bestia (el Imperio romano; 13:1-10) está respaldada por la bestia de la tierra (el falso profeta, la falsa religión, el anticristo, 13:11-18),

que llega a su máxima expresión en una sola persona (13:3, 12, 18; 17:8, 10-11) y tiene su centro en “Babilonia” (Roma), la gran ramera, que gobierna sobre todas las naciones (Ap. 17-18). Pero este despliegue masivo de poder es inútil. Cuando abre los siete sellos, toca las siete trompetas, vacía las siete copas, Dios manifiesta su ira, hace caer sus juicios sobre la naturaleza y sobre la humanidad, y establece los preparativos para el juicio final. Primero cae “Babilonia” (Ap. 18). Entonces aparece Cristo (19:11-16), y vence a la bestia del mar y a la bestia de la tierra (19:19-21), y pronto también a Satán (20:1-3).

[569] Ahora bien, resulta muy peculiar que esta última victoria sobre Satán se produzca en dos fases. Primero es atado durante mil años y arrojado al abismo; luego vuelve a engañar a las naciones y a librar una guerra contra la Iglesia. Pero por último es vencido del todo, y arrojado al lago de fuego y azufre (Ap. 20:1-10). Los defensores del quiliastro encuentran en esta perícopa su apoyo más firme (aparte del Antiguo Testamento), mientras que sus detractores se sienten bastante perplejos por este pasaje y han probado toda su habilidad exegética con él. La idea de que, tras la conquista del imperio mundial, aún hay que rechazar un ataque final por parte de las naciones es algo que, sin duda, Juan tomó prestado de Ezequiel. Este último espera que Israel, después de haber vuelto a su propia tierra y de vivir en ella con seguridad, será atacado de nuevo por Gog de la tierra de Magog, el príncipe más importante de Mesec y Tubal, es decir, la nación de los escitas aliados con varias naciones más procedentes del norte, el este y el sur. Sin embargo, el ataque concluye cuando el propio Dios, en su ira, destruye a estas naciones en los montes de Israel (Ez. 38-39). Los profetas veterotestamentarios que proclamaron el día del Señor indicaron que Dios no juzgaría solo a esas naciones históricas en medio de las que había vivido Israel y con las

que entró en contacto, sino también a todos los paganos que vivían mucho más lejos (Is. 25:5-8; 26:21; Jer. 12:14-16; 30:23-24; Dn. 11:40-45; Jl. 2:32; 3:2, 11 y ss.; Mi. 4:5, 11-13; 5:7-9; Zac. 12-14). La expectativa profética era doble: imaginaba primero una victoria del pueblo de Dios sobre las naciones en medio de las cuales vivía, y luego otra sobre las naciones que hasta aquel momento no habían aparecido en el escenario de la historia mundial. Esta doble expectativa pasó a la literatura apócrifa¹⁴ y también al Nuevo Testamento. Por supuesto, la primera expectativa está en primer plano. La aparición de Cristo despierta y activa el principio anticristiano. Jesús habla de falsos profetas (ψευδοπροφηται, *pseudoprofetai*) y de falsos Cristos (ψευδοχριστοι, *pseudochristoi*), que se posicionan en contra de él y de su reino (Mt. 7:15; 24:5, 24; Mr. 13:21-22; Lc. 17:23). En 2 Tesalonicenses 2, Pablo dice que el día de Cristo no llegará antes de la apostasía y del hombre de pecado. Ahora hay algo que retiene a este; lo que ya está en marcha es el misterio de la iniquidad (το μυστηριον της ἀνομίας, *to mystērion tēs anomias*). Apocalipsis ve el poder anticristiano encarnado en la bestia del mar (el Imperio romano), cuya cabeza es un emperador concreto, y paralelamente, en la bestia de la tierra, la falsa profecía que seduce a las personas para que adoren al imperio mundial y a su emperador. En sus cartas, Juan primero se refiere a este adversario de Cristo con el nombre de anticristo (ἀντιχριστος, *antichristos*), y ve su esencia plasmada en aquellos que por principio niegan la venida de Cristo en la carne (1 Jn. 2:22; 4:2-3; 2 Jn. 7).

Dado que la imagen que presenta la Escritura del anticristo es variopinta, es evidente que al leer la palabra “anticristo” no debemos pensar exclusivamente en una persona o en un grupo de ellas (el Imperio romano, Nerón, los judíos, Mahoma, el papa, Napoleón y demás), sino en un poder que tiene su propia historia, se manifiesta en diversas

épocas y de distintas maneras y que, por fin, se convierte en una apostasía general, se encarna en un imperio mundial que utiliza a la falsa Iglesia y alcanza su apoteosis cuando deifica a la cabeza de ese imperio. El propio Cristo, mediante su retorno, destruye este poder anticristiano en su manifestación más elevada y reciente.¹⁵ Pero eso no confiere la victoria absoluta. Debido a la naturaleza del caso, el principio anticristiano solo puede volverse activo en aquellas naciones que han conocido el evangelio y al final, con una hostilidad consciente y deliberada, lo han rechazado. Por eso Jesús dice (Mt. 24:14) que el final no llegará hasta que el evangelio haya sido predicado por todo el mundo habitado como testimonio para todas las naciones. Esto no supone, ni mucho menos, que algún día el cristianismo será la religión dominante en todas las naciones, y que lo conocerán todas las personas individualmente, sino que la predicación del evangelio acabará llegando a todas las naciones. No define en modo alguno el grado en que sucederá esto ni los límites a los que llegará.

Esta es la realidad que vemos reflejada en el capítulo 20 del Apocalipsis de Juan. Como allí leemos que Satán estará atado durante mil años y durante ese tiempo los mártires vivirán y reinarán con Cristo, muchos han creído que aquí, con un lenguaje claro e innegable, se enseña el reinado de mil años. Sin embargo, de hecho, esta interpretación de Apocalipsis 20, aunque coincide con la analogía de la literatura apócrifa, no concuerda con la de la Escritura.¹⁶ Apocalipsis 20, como tal, no contiene ninguna de las cosas que pertenecen a la esencia de la creencia quiliástica. ¿Por qué? El capítulo no dice nada sobre una conversión y un regreso de los judíos, de la reconstrucción de Jerusalén, de la restauración del templo y de la adoración en él, o de una renovación inicial de la Tierra. En ningún momento dice que los cristianos muertos resucitarán y vivirán en Jerusalén.

Aunque a la Jerusalén terrenal se la llama a veces “la ciudad santa”, y al templo de Jerusalén se lo llama “el templo de Dios” (Ap. 11:1-2), a esa Jerusalén se la llama alegóricamente “Sodoma” y “Egipto” (11:8). La verdadera Jerusalén está en los cielos (3:12; 21:2, 10), y allí está también el templo de Dios (3:12; 7:15; 11:19, etc.), el arca (11:19) y el altar (6:9; 8:3, 5; 9:13; 14:18; 16:7). Esa Jerusalén no desciende del cielo en Apocalipsis 20, solo en Apocalipsis 21.

La objeción más reveladora es que la vida y el gobierno de los creyentes que permanecieron fieles en la gran tribulación tienen lugar en el cielo, no en la Tierra. No se dice una sola palabra de la Tierra. Juan vio al ángel que ata a Satán descender del cielo (20:1); los tronos que vio (20:4) están situados en los cielos (4:4; 11:16), y las almas de los mártires también se encuentran allí (20:4), como en muchos otros pasajes (6:9; 7:9, 14-15; 11:12; 14:1-5; 18:20; 19:1-8). Cristo, ya en la Tierra, hizo a los creyentes reyes y sacerdotes para Dios (1:6). Por eso *están* en el cielo (5:10), y esperan aquel día que también estarán en la Tierra (5:10), pero esta expectativa solo se cumple en la nueva Jerusalén que desciende de lo alto. Entonces reinarán por siempre (22:5). Pero ahora, en el cielo, este reinado es temporal: dura mil años.

Por último, la idea de las dos resurrecciones (una física que precede al milenio y una segunda que tiene lugar después de él) es ajena a Juan y a la Escritura. Sí que se menciona una resurrección espiritual del pecado (Jn. 5:25-26; Ro. 6:4, etc.). También hay una resurrección de los muertos (*ἀναστασις ἐκ νεκρῶν*, *anastasis ek nekron*) que se refiere a casos individuales, como la resurrección de Cristo (1 P. 1:3; cf. Hch. 26:23; 1 Co. 15:23), o solo a los creyentes (Lc. 20:35-36; Hch. 4:2), pero en ese caso no se distingue en absoluto temporalmente por un reinado milenario de la resurrección de los muertos (*ἀναστασις νεκρῶν*, *anastasis*

nekron; Mt. 22:31; Jn. 5:28-29; Hch. 24:15; 1 Co. 15:13, 42). La resurrección de los creyentes se producirá en el momento de la parusía de Cristo, y vendrá seguida inmediatamente por el fin y la entrega del reino, porque todos los enemigos [de Dios] habrán sido derrotados y el último enemigo, la muerte, habrá sido destruido (1 Co. 15:20-28). Ni siquiera Apocalipsis 20 enseña una resurrección doble. Las almas (τας ψυχας, *tas psichas*) de los mártires (20:4) que menciona Juan son claramente las mismas que las de Apocalipsis 6:9, donde no se menciona la resurrección corporal. Sin embargo, luego añade que las almas vivieron y reinaron inmediatamente como reyes con Cristo durante mil años, no que se levantaron, resucitaron o entraron en la vida, y también el resto de los muertos (οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν, *hoy loipoi ton nekron*). Todo esto da por hecho que los creyentes cuyas almas vio en el cielo aún pertenecen a los muertos en cierto sentido, pero que aun así vivieron y reinaron. Por así decirlo, podemos apreciar el contraste: aquí la primera resurrección no es física, anterior a un reinado de mil años, sino que consiste en “la vida” y “el reinado” en el cielo con Cristo de los creyentes que permanecieron fieles. Los creyentes a los que Juan escribe y que pronto se enfrentarán a la tribulación no deben pensar que experimentarán la salvación solo al final de los tiempos. No: “Bienaventurados *de aquí en adelante* los muertos que mueren en el Señor” (ἀπ’ ἄρτι, *ap’arti*; Ap. 14:13). De inmediato descansan de sus obras. Cuando mueren, reciben inmediatamente una corona. Viven y reinan en el cielo con Cristo desde el mismo momento de su muerte, y por consiguiente pueden enfrentarse con confianza a la tribulación venidera. Les aguarda la corona de la vida (2:10). Aquí, en Apocalipsis 20:4-5, Juan repite, en resumen, lo que escribió antes a las siete iglesias (2:7, 17, 26, 28; 3:5, 12, 20, 21). Lo que Juan vio antes bajo la forma de una promesa, lo ve ahora como un cumplimiento en el capítulo

20: quienes han permanecido fieles hasta la muerte viven inmediatamente y reinan con Cristo en su trono en el cielo. Ya tienen la corona de la vida, ya comen del maná de vida, y por lo tanto no deben temer el juicio venidero. *Esta* es la *primera* resurrección. Esto queda confirmado por lo que dice Juan sobre “la segunda muerte”, que se refiere a la realidad de ser arrojados al lago de fuego (20:14). “El que venciere, no sufrirá daño de la segunda muerte” (2:11), que se produce en el juicio final. Quienes perseveraron hasta el final serán coronados de inmediato, y aunque la *primera* muerte sigue reinando sobre sus cuerpos, no pueden ser perjudicados por la *segunda*.

[570] Es importante tener en cuenta que la localización de la visión en Apocalipsis 20, que sigue a la del capítulo 19, no tiene incidencia sobre la secuencia cronológica de sucesos. En términos generales, el arte de escribir, distinto a, pongamos, el arte de la pintura, solo puede narrar consecutivamente eventos que en realidad son simultáneos. La Escritura no es una excepción. A menudo relata sucesivamente cosas que, en realidad, sucedieron a la vez. En los profetas es frecuente que estos vean y describan consecutivamente cosas que suceden o sucederán simultáneamente, o incluso en un orden totalmente distinto. Este es especialmente el caso, como cada vez se admite más, del libro de Apocalipsis. Las cartas a las siete iglesias no proporcionan una descripción de las condiciones eclesiales que se suceden una a otra en ese mismo orden. Los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas no constituyen una serie cronológica, sino que funciona paralelamente y en cada caso nos llevan al final, la última lucha del poder anticristiano. De modo que, en realidad, no hay objeciones a la hipótesis de que lo que se narra en Apocalipsis 20 es paralelo a los eventos de los capítulos anteriores. Hay que admitir que, en referencia al imperio mundial que describe, Juan piensa en el Imperio romano. De

la misma manera que el libro de Daniel conduce a Antíoco Epífanés y lo considera la personificación de la hostilidad contra Dios y su pueblo, Juan extrae del Imperio romano de su época las características que necesita para su imperio mundial. Aunque todo lo que se ha escrito de antemano ha sido destinado a nuestra instrucción, la Revelación de Juan es a pesar de todo un libro de consolación “para la Iglesia bajo la cruz” de su tiempo, para urgirla a que persevere en la lucha y para exhortarla al retratar la corona que le espera.

Si Juan creía realmente, en privado, que al cabo de pocos años el Imperio romano sería destruido por la aparición de Cristo, y que este volvería en tan solo unos años para ponerle fin, esto no sería en modo alguno inusual ni algo que se desviara del espíritu de la profecía. No estamos sujetos por la opinión personal de Juan, sino por el mensaje de su profecía. Y la profecía que arroja su luz sobre la historia está interpretada y desvelada a su vez por esa misma historia.

Sin embargo, igual que las cartas a las siete iglesias y, de igual modo, los siete sellos, trompetas y copas están relacionados antes que nada con las condiciones y los sucesos en tiempos de Juan, pero también tienen implicaciones posteriores para la Iglesia de todos los tiempos y para la historia del mundo como un todo, esto también es cierto del imperio mundial del que se habla en Apocalipsis: toma como modelo el Imperio romano de los primeros siglos, pero no alcanza su plena realización en ese imperio. Sigue surgiendo una y otra vez, y debe sucumbir siempre a la aparición de Cristo hasta que por último desate su máximo poder, se extinga en un combate final y colosal, y quede luego aniquilado para siempre por la venida de Cristo. Si esta conclusión es correcta, la visión de Apocalipsis 20 no pretende relatarnos las cosas que sucederán en orden cronológico tras los eventos de

Apocalipsis 19, sino que ocupa un lugar propio y nos informa de cosas que son paralelas a las precedentes. El final definitivo de la historia del mundo que ha de narrarse, como se ve, es doble: uno es el final de las naciones históricas en las que el cristianismo está activo abiertamente, y otro es el fin de las naciones bárbaras que (como nos dice claramente Apocalipsis 20:8) están “en los cuatro confines del mundo”, y por consiguiente han vivido lejos del centro de la historia y fuera del círculo de la cultura humana. Cuando Satán ataca a la Iglesia una y otra vez y es rechazado, forja nuevos instrumentos para otros lugares. Primero es expulsado del cielo; luego trabaja en la Tierra y organiza un imperio mundial contra Cristo; y por último convoca a las naciones bárbaras de todo el mundo para librar la última batalla contra Cristo. Pero todo esto sucede no en orden cronológico, sino en un sentido lógico y espiritual. Los mil años, como suele admitirse hoy, son simbólicos. Contrastan con los pocos días durante los cuales los creyentes que siguen siendo fieles son oprimidos y perseguidos en este mundo (Ap. 21:17), pero también con la gloria consumada que es eterna (22:5). Denotan el reposo santo y bienaventurado de los creyentes que han muerto y están en el cielo con Cristo, así como el anhelo con el que aguardan el día en que su sangre será vengada (6:10), mientras en la Tierra prosigue la lucha del imperio mundial y del mundo internacional contra Cristo. En 19:21, hay personas que caen ante la espada de Cristo; en 20:9 son consumidas por el fuego del cielo. Pero después de que el imperio mundial, el falso profeta y Satán hayan sido condenados y arrojados al lago de fuego (19:20; 20:10), todos los muertos resucitan y son juzgados conforme a sus obras (20:11-15).

La enseñanza de la Escritura desarrollada hasta este punto deja claro que el curso y el resultado de la historia mundial son muy diferentes de como suelen imaginarlos las

personas. Cuando hablamos de las últimas cosas es tremendamente cierto, como en muchos otros lugares, que los caminos de Dios siempre son más altos que los nuestros, y sus pensamientos más altos que nuestros pensamientos. El reino de Dios, aunque análogo a una semilla de mostaza, a la levadura y a una semilla que germina y crece sin que medie el conocimiento humano ni este intervenga (Mt. 13:31, 33; Mr. 4:27), aun así, no alcanza su compleción mediante un desarrollo gradual o un proceso ético. Según el testimonio indiscutible de la Escritura, la historia de la humanidad, tanto en el caso de las naciones productoras de cultura como en el de las que carecen de ella, acaba más bien en una apostasía general y un combate horroroso y final entre una coalición de todas las huestes satánicas y Dios y su reino.

Pero sea como fuere, en cualquier caso, el final está ahí. El mundo y su poder y sus potencias están maduros para recibir el juicio, y de repente se vienen abajo cuando regresa Cristo. Al final una catástrofe, un acto de intervención divina, concluye el gobierno de Satán aquí en la Tierra y produce la compleción del reino celestial incommovible. Igual que en el caso de un creyente (en que la perfección no es el fruto de un proceso gradual y lento de santificación, sino que se produce inmediatamente tras la muerte), la perfección de la humanidad y del mundo no es paulatina, sino repentina, debida a la aparición de Cristo. Es específicamente Cristo a quien el Padre nombra para traer el final de la historia de la humanidad y del mundo. Es nombrado para este papel porque es el Salvador, el Salvador perfecto. El regreso de Cristo para juicio no es una adición arbitraria que se pueda aislar de su obra precedente y considerarla por sí sola. Es un componente necesario e indispensable de esa obra. Completa esa obra y la corona, siendo el último paso, el más sublime, en el estado de su exaltación. Dado que Cristo es el salvador del mundo, algún

día regresará como su juez. La crisis o juicio (*κρίσις, krisis*) que precipitó con su primera venida, es consumada en la segunda. El Padre le dio autoridad para ejecutar el juicio (*κρίσιν ποιεῖν, krisin poiein*), porque es el Hijo del Hombre (Jn. 5:27). Este juicio es la consecución de la obra mediadora de Cristo como Profeta, Sacerdote y Rey. Conforme a la Escritura, podemos remontarnos incluso más lejos. El Hijo no es solo el mediador de la reconciliación (*mediator reconciliationis*) debido al pecado, sino que incluso, en ausencia de este, es el mediador de la unión (*mediator unionis*) entre Dios y su Creación. En el Hijo, el mundo tiene su fundamento, su ejemplo y su meta; también ha sido creado por él y para él (Col. 1:16). Dado que la Creación es su obra, no puede ser el botín de Satán. Por lo tanto, la primera venida exige la segunda; está implícita en la primera; con el tiempo, por necesidad interna, dimanará de la primera. La segunda venida hace que la primera alcance su pleno efecto y su consumación, y por lo tanto, en la profecía del Antiguo Testamento, se hallaba incluida en una sola imagen con la primera venida. Existe un vínculo auténtico entre la primera y la segunda venida. Del mismo modo que el Antiguo Testamento fue un constante acercamiento a Dios de su pueblo hasta que en Cristo vino a vivir físicamente entre ellos, la dispensación del Nuevo Testamento es una venida constante de Cristo a su heredad, de modo que al final tome posesión de ella para siempre. Cristo no es solo quien iba a venir en la época del Antiguo Testamento y que vino cuando se cumplió el tiempo. Es también el Viniente (*ὁ ἐρχομενος, ho erchomenos*), y el que vendrá (*ὁ ἐρχομενος ἥξει, ho erchomenos hexei*; He. 10:37; cf. Ap. 1:4, 8, etc.).¹⁷ La segunda venida de Cristo es un complemento de la primera.

[571] Esta conexión ideal y real entre la primera y la segunda venida de Cristo explica también la manera en la que el Nuevo Testamento habla del momento de su parusía.

Hay todo un conjunto de pasajes que plantea esta parusía como un suceso muy cercano. Jesús vincula la profecía de la consumación inmediatamente con la relativa a la destrucción de Jerusalén (Mt. 24:29 y ss. y paralelos). Pablo piensa que es posible que él y sus hermanos en la fe experimenten la parusía de Cristo (1 Co. 15:51; 1 Ts. 4:15). Y todos los apóstoles afirman que están en los últimos días, que el futuro del Señor está muy cercano, y de esta expectativa extraen un motivo para la vigilancia (Ro. 13:11; 1 Co. 10:11; He. 3:14; 6:11; 10:25, 37; Stg. 5:7-9; 1 P. 1:6, 20; 4:17; 5:10; 1 Jn. 2:18; Ap. 1:3; 3:11, 20; 22:7, 10, 12, 20).

En la interpretación de esta expectativa neotestamentaria del regreso temprano de Cristo se han cometido errores en ambas direcciones. El Nuevo Testamento no contiene ninguna doctrina sobre el momento del regreso de Cristo. No establece ni mucho menos como un hecho que la venida de Cristo se producirá antes o inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén. Jesús habló de su venida en varios sentidos. En Juan 14:18-24 (cf. 10:16-18), habla a sus discípulos de su venida en el Espíritu después de Pentecostés o, según otros intérpretes, de su venida tras la resurrección, cuando volverá a aparecerse a sus discípulos durante un breve tiempo. En Mateo 26:64, ante el concilio [judío], Jesús no solo confirmó su condición de Mesías bajo juramento, sino también afirmó que los convencería de ella porque a partir de ese momento (*ἀπ' ἀρτι*, *ap'arti*) lo verían sentado a la diestra del poder de Dios y viniendo con las nubes del cielo. En otros lugares también se menciona esta venida en gloria. Mateo 16:28 (cf. Mr. 9:1; Lc. 9:27) no deja dudas al respecto. Aquí Jesús dice que algunos de sus oyentes no experimentarán la muerte antes de ver al Hijo del Hombre venir en su reino.

Dado que mediante su resurrección y su ascensión, Cristo fue nombrado por el Padre para ser cabeza, rey y

Señor (Hch. 2:33; 5:31), y a partir de ese momento, en la medida en que su reino se funda y se extiende en la Tierra, no deja de venir en ningún momento en su dignidad real, las frases en Mateo 10:23, Marcos 9:1 y Lucas 9:27 pueden explicarse diciendo que muchos no pasarán por la muerte antes de que hayan visto el reino de Dios, o lo hayan visto venir con poder. Esto lo confirma Mateo 24:34 (cf. Mr. 13:30; Lc. 21:32), donde Jesús dice que “no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca”. Las palabras “esta generación” (ἡ γενεα αὕτη, *hē genea hautē*) no se pueden entender como una referencia al pueblo judío, pero sin duda se refieren a la generación que estaba viva en ese momento. Por otro lado, está claro que las palabras “todo esto” (παντα ταυτα, *panta tauta*) no incluyen la propia parusía, sino que son solo una referencia a las señales que la preceden y la anuncian. Por consiguiente, Jesús no dice que su parusía se producirá dentro de los tiempos de esa generación que aún está con vida. Lo que dice es que las señales y los portentos de ella, como serían visibles en la destrucción de Jerusalén y en los sucesos concomitantes, empezarían a suceder mientras los miembros de aquella generación seguían en este mundo. Jesús está tan seguro de esto que dice que, aunque el cielo y la tierra pasen, sus palabras nunca pasarán. Sin embargo, por lo demás Jesús se abstiene de todo intento de especificar más el momento exacto. No tiene la intención de informar a sus discípulos del momento exacto de su parusía, sino de inducirlos a estar vigilantes. Para los discípulos de Jesús apercibirse de las señales de los tiempos es un deber; los cálculos del momento preciso de su venida les están prohibidos, además de ser imposibles. Los primeros exigirían que Jesús proyectase luz sobre los eventos que tendrán lugar, como hace y como hicieron todos los profetas que lo antecedieron, y como han hecho después de él todos sus apóstoles. Esta responsabilidad del discipulado no conoce

ninguna línea cronológica; Jesús no dice cuánto durará ese espacio de tiempo entre la destrucción de Jerusalén y su parusía. Eso habría anulado de inmediato su exhortación a estar vigilantes. Como ha hecho la profecía en todas las épocas, Jesús anuncia la aproximación del final *en* los sucesos de su época. Los apóstoles siguen su ejemplo cuando, en medio de herejías y engaños, ordalías y juicios, en la caída de Jerusalén y el Imperio romano, identifican para nosotros los primeros mensajeros del regreso de Cristo y el cumplimiento inicial de su profecía. Y es que todos los creyentes deben vivir, en todo momento, como si la venida de Cristo estuviera a las puertas. “La proximidad de la parusía es, por así decirlo, solo una manera más de expresar su certeza absoluta”.¹⁸ Pero por el mismo motivo, el cálculo del momento preciso de la parusía es algo a lo que los cristianos no deben dedicarse. Después de todo, Jesús dejó que ese momento fuera totalmente desconocido. Su venida será repentina, inesperada, sorprendente, como la de un ladrón en plena noche (Mt. 24:43; Lc. 12:39; cf. “como un lazo”, Lc. 21:35).

Antes de que venga el fin tienen que suceder muchas cosas (Mt. 24:6). El evangelio tiene que predicarse por todo el mundo (24:14); el trigo y la cizaña deben crecer juntos hasta que llegue la cosecha (13:30); la semilla de mostaza debe convertirse en un árbol, y la levadura tiene que leudar toda la masa (13:32-33). Jesús afirmó expresamente que nadie conoce el día y la hora de su venida (Mr. 13:32). Todos los apóstoles se hacen eco de este lenguaje: Cristo viene como un ladrón en la noche (1 Ts. 5:1-2; 2 P. 3:10; Ap. 3:3; 16:15), no antes de que haya venido el anticristo (2 Ts. 2:2 y ss.). La resurrección está programada con una secuencia fija: primero la de Cristo, y luego la de los creyentes cuando él vuelva (1 Co. 15:23). Ese futuro se posterga dado que el Señor utiliza otro estándar para medir el tiempo, distinto al

nuestro, y en su paciencia desea que todos vengan al arrepentimiento (2 P. 3:8-9).

En cuanto a la *manera* del regreso de Jesús, la Sagrada Escritura habla con tanta sobriedad como lo hace sobre su momento. En el Nuevo Testamento, la segunda venida de Cristo recibe a menudo el nombre de *παρουσια* (*parusía*, venida), ya sea en términos absolutos (Mt. 24:3) o bien con descripciones añadidas como “la venida del Hijo del Hombre” o “la venida de nuestro Señor Jesucristo” (Mt. 24:27, 37, 39; 1 Ts. 3:13; 4:15; 5:23, etc.), o “la venida del día de Dios” (2 P. 3:12). La palabra *parusía* como tal no incluye la idea de un regreso, pero indica que Jesús, después de haber estado ausente y oculto por un tiempo (Hch. 3:21; Col. 3:3-4) y habiendo regresado luego (Mt. 16:27; 24:30, etc.; Lc. 19:12, 15), volverá a estar presente. Por este motivo, *parusía* alterna con *ἀπιφανεia* (*epifaneia*, manifestación; 1 Ti. 6:14; Tit. 2:13), *ἀποκαλυψις* (*apokalypsis*, revelación [o con el verbo cognado]; Lc. 17:30; 1 Co. 1:7; 2 Ts. 1:7; 1 P. 1:7, 13) y *φανερωσις* (*fanerosis*, aparición [o con el verbo cognado]; Col. 3:4; 1 P. 5:4; 1 Jn. 2:28); en 2 Tesalonicenses 2:8 leemos incluso “el resplandor de su venida” (ἡ ἐπιφανεia της παρουσιας αὐτου, *hē epifaneia tēs parousias autou*). Esta *parusía* es una obra de Dios en tanto en cuanto este enviará a su Ungido, y con este fin establece los tiempos y las estaciones (Hch. 1:7; 3:20-21; 1 Ti. 6:14-16). Pero también es un acto del propio Cristo como Hijo del Hombre, a quien el Padre ha dado autoridad para ejercer juicio, y quien debe gobernar como rey hasta que todos sus enemigos sean sometidos bajos sus pies (Jn. 5:17; 1 Co. 15:25). Dado que cuando partió de este mundo fue llevado al cielo, en su *parusía* regresará de este (Fil. 3:20; 1 Ts. 1:10; 2 Ts. 1:7; Ap. 19:11). Igual que en su ascensión una nube lo cubrió, ocultándolo de los ojos de sus discípulos (Hch. 1:9), también, según el lenguaje del Antiguo Testamento, se lo describe volviendo con las nubes del cielo, que como un

carro triunfal lo devolverán a la Tierra (Mt. 24:30; 26:64; Mr. 13:26; 14:62; Lc. 21:27; Ap. 1:7; 14:14). Porque entonces no regresa con forma de siervo, sino con gran poder y con su propia gloria y la de su Padre (Mt. 16:27; 24:30; Mr. 8:38; 13:26; Lc. 21:27; Col. 3:3-4; 2 Ts. 1:9-10; Tit. 2:13), como “Rey de reyes y Señor de señores” (Ap. 17:14; 19:11-16), rodeado de sus ángeles (Mt. 16:27; 25:31; Mr. 8:38; Lc. 9:26; 2 Ts. 1:7; Ap. 19:14), y de sus santos, entre los cuales se incluyen quizá los benditos en el cielo (1 Ts. 3:13; 2 Ts. 1:10; Jud. 14). Aunque debido a su carácter inesperado, su parusía sea comparable a la entrada que hace un ladrón en una casa por la noche, aun así, será visible para todos los seres humanos del mundo, siendo como el relámpago que destella desde un extremo a otro del cielo (Mt. 24:27; Lc. 17:24; Ap. 1:7), y será anunciado por la voz de un arcángel y la trompeta de los ángeles (Mt. 24:31; 1 Co. 15:52; 1 Ts. 4:16).

En resumen, los discípulos de Jesús deben estar atentos a las señales, pero también se les prohíbe elucubrar. Todos los creyentes deberían vivir en todo momento como si la venida de Cristo fuese inminente.

1. La ley de la entropía (aplicada al universo por Clausius, según la cual el trabajo puede convertirse completamente en calor, pero este nunca puede reconvertirse totalmente de nuevo en trabajo, y que conduce a un estado en el que la diferencia de temperatura necesaria para la conversión de calor en trabajo ha desaparecido) se ha usado repetidas veces como argumento para el final, y por ende para el comienzo, del mundo; e incluso como prueba de la existencia de Dios. C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende* (Trier: Lintz, 1910). Pero H. Bavinck, “Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt”, *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 260-67, cuestiona la validez de este argumento. Cf. también el artículo “Entropie” en *Meyers kleines Konversations-Lexikon*.

2. Th. Ziegler, en su *Sittliches Sein und sittliches Werden* (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1890), afirma: “Cuál es el final definitivo, la meta de la propia historia, es algo que yo no sé ni sabe ninguno de nosotros” (141).

3. W. Windelband, *Geschichte und Wissenschaft*, 3ª ed. (Estrasburgo: Heitz, 1904), 22; cf., H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Nueva York: Longmans, Green, 1909), 242-315.

4. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), III, 238-40 (#351); A. Kuyper, *Van de voleinding* (Kampen: Kok, 1928-31), I, 64-127.

5. E. Lehmann, en P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887-89), II, 225.

6. C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (Ámsterdam, 1885; extracto de *Revue Coloniale Internationale*, 1 [1885]).

7. Para una comprensión correcta de esta visión, ver A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1914), 343 y ss.

8. Para la historia del quiliasmo, cf. K. G. Semisch (rev. y amp. Por E. Bratke), "Chiliasmus", en *PRE3*, III, 805-17; y G. E. Post, "Millennium", en *DB*, III, 370-73, y la bibliografía citada allí.

9. P. e., H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §280; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson y M. Evans, 2 vols. (Nueva York: Scribner, Armstrong, 1874), §146.

10. Contra el quiliasmo, cf. también Agustín, *City of God*, XX, caps. 6-9; Lutero en Julius Köstlin, *The Theology of Luther*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 575; J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863-75), XXIX, cap. 7; Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), IV, 649; Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, III.xxv.5 (ed. John T. McNeill y trad. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:994-96); A. Walaeus, *Opera omnia* (Leiden, 1643), I, 537-54; Gisbert Voecio, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 1248-72; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XX, 3; B. de Moor, *Comm. theol.*, VI, 149-62; E. W. Hengstenberg, *Openba ring van Johannes* ('s-Hertogenbosch: Muller, 1852); C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, trad. J. Martin (reimp., Grand Rapids: Eerdmans, 1970), II, 382-434; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 147 y ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), VI, 214 y ss.; C. Hodge, *Systematic Theology* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 805; B. B. Warfield, "The Millennium and the Apocalypse", *Princeton Theological Review* 2 (octubre de 1904): 599-617; G. Vos, "The Pauline Eschatology and Chiliasm", *Princeton Theological Review* 9 (enero 1911): 26-60; H. Hoekstra, *Het chiliasme* (Kampen: Kok, 1903); A. Kuyper, *Van de voleinding*, IV, 254-62, 318-48.

11. Según A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trad. Adam Milroy (Londres: Longmans, Green, 1877; reimp., Ámsterdam: Philo, 1969).

12. É. Guers, *Israel in the Last Days*, trad. Aubrey Price (Londres: Wertheim, MacIntosh, & Hunt, 1862), 155-57.

13. Cf. A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trad. J. Moffatt (Nueva York: Harper, 1908), 53 y ss.

14. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b. C.-a. D. 135)*, rev. y ed. G. Vermès y Andy F. Millar (Edimburgo: T&T Clark, 1979), II, 525-26. 15. Cf. F. A. E. Sieffert, "Antichrist", en *PRE3*, I, 577-84; M. R. James, "Man of Sin and Antichrist", en *DB*, III, 226-28, y la bibliografía aquí citada.

15. Cf. F. A. Sieffert, "Antichrist", en *PRE3*, I, 577-84; M. R. James, "Man of Sin and the Antichrist", en *DB*, III, 226-28; y la bibliografía citada allí.

16. Nota del ed.: aquí Bavinck se refiere al principio hermenéutico de *analogia Scripturae*, la analogía de la Escritura, según la cual los pasajes poco claros, difíciles o ambiguos se interpretan al compararlos con pasajes claros y precisos sobre el mismo tema. Ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s.v. "analogia Scripturae".

17. Nota del ed.: para el desarrollo contemporáneo de esta idea cristológica/escatológica de Cristo como "El que vendrá", ver Adrio Konig, *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-Centered Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

18. "Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben" (Baldensperger en H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* [Freiburg i.B. and Leipzig: Mohr, 1897], I, 312).

25. LA CONSUMACIÓN

EL DÍA DEL SEÑOR

[572] El día del Señor (יום יהוה, *yom Yahvé*), o el día de nuestro Señor Jesucristo (ἡ ἡμέρα του κυρίου ἡμων Ἰησου χριστου, *hē hēmera tou kirion hēmōn Iesou Christou*; Mt. 24:36 y ss.; Lc. 17:24 y ss.; 21:34; Hch. 17:31; 1 Co. 1:8; 5:5, etc.) empieza con la aparición de Cristo en las nubes. No debemos interpretar “día” de una manera excesivamente literal, como un periodo de doce o de veinticuatro horas. En la época del Antiguo Testamento, el día del Señor sería el momento en que Dios, de una manera maravillosamente gloriosa, vendría a su pueblo como rey para librarlo de todos sus enemigos y para vivir con ellos en Jerusalén con paz y seguridad. Era un gran punto de inflexión en el que el antiguo eón pasaba al nuevo, y donde cambiaban por completo todas las condiciones y las conexiones en el mundo natural y en el humano. Según el Nuevo Testamento, la última parte del eón presente (αἰων οὗτος, *aion houtos*) empezó con la primera venida de Cristo, de modo que ahora vivimos en los últimos tiempos o la última hora (1 Co. 10:11; He. 1:2; 9:26; 1 Jn. 2:18), y el eón venidero (αἰων μελλων, *aion mellon*) empieza con su segunda venida (Mt. 19:28-29; Mr. 10:30; Lc. 18:30; 20:35; 1 Co. 15:23; He. 2:5, etc.). Esta era venidera (*aion mēllon*) comienza con el día del Señor (ἡμέρα του κυρίου, *hēmera tou kiriou*), es decir, el momento en que Cristo aparece, resucita a los muertos, emite su juicio y renueva el mundo. En el Nuevo Testamento, este periodo nunca se indica como de larga duración. Por ejemplo, Pablo dice en 1 Corintios 15:52 que la transformación de los

creyentes que aún vivan y la resurrección de los que hayan muerto se producirá en un momento, “en un abrir y cerrar de ojos” (cf. 1 Ts. 4:15-17). La resurrección y el juicio final están íntimamente asociados como en un solo acto (Lc. 14:14; 2 Co. 4:14; Ap. 20:11-13). El juicio está estipulado en un día (Mt. 10:15; 11:22, etc.), e incluso en una hora (Ap. 14:7). Pero este último término es una prueba de que la Escritura no pretende de ninguna manera encajar con precisión todos los eventos asociados con la parusía de Cristo en un marco cronológico de veinticuatro horas o sesenta minutos: la palabra “hora” (ὥρα, *hōra*, originariamente “estación”) suele referirse a un periodo de tiempo mucho más largo que a una hora de sesenta minutos (Mt. 26:45; Jn. 4:21; 5:25; 16:2, 32; Ro. 13:11; 1 Jn. 2:18). Los eventos que están destinados a producirse en la parusía de Cristo son tan incluyentes que deberán exigir un periodo de tiempo considerable. Las invenciones del siglo pasado (destinadas al contacto mutuo, el ejercicio de la comunidad, la audición y la visión de cosas que suceden muy lejos) han reducido las distancias al mínimo; y es probable que no sean más que un mero inicio y una profecía de lo que se descubrirá en los siglos venideros. La doctrina de las últimas cosas, sin duda, debe tener en cuenta todos estos factores. Aun así, los sucesos como la aparición de Cristo de modo que todos lo vean, la resurrección de todos los muertos y la transformación de los que aún vivan, la declaración del juicio sobre todo el mundo conforme a sus obras, y la quema y renovación del mundo, son todos eventos tan inmensos que solo pueden producirse a lo largo de un periodo de tiempo determinado.

El primer suceso tras la aparición de Cristo es la resurrección de los muertos mediante un acto omnipotente y creativo de Dios (Mt. 22:29; 1 Co. 6:14; 15:38; 2 Co. 1:9). El Padre realiza específicamente esta obra mediante el Hijo, quien es la resurrección y la vida, el primogénito de los

muertos (Jn. 11:25; Hch. 26:23; 1 Co. 15:20; Col. 1:18; Ap. 1:5), y quien producirá la resurrección de los suyos (Jn. 6:39-40; 1 Co. 15:20-23, 47-49). Sin duda, la Escritura enseña una resurrección general, una resurrección no solo de los creyentes, sino también de los incrédulos y de todos los seres humanos (Dn. 12:2; Mt. 5:29-30; 10:28; Jn. 5:29; Hch. 24:15; Ap. 20:12-13), y atribuye también a Cristo esta resurrección (Jn. 5:29).

Por lo tanto, la resurrección de los muertos en general es primariamente un acto judicial de Dios, pero para los creyentes ese acto está repleto de una abundante consolación. En la Escritura, la resurrección de la comunidad creyente está en primer plano en todo momento, hasta el punto de que a veces la resurrección de todos los humanos no se toma en consideración o se omite deliberadamente (Job 19:25-27; Sal. 73:23-26; Is. 26:19-20; Ez. 37; Os. 6:2; 13:14; Mr. 12:25; 2 Co. 5; Fil. 3:11; 1 Ts. 4:16). Esta es la resurrección real, auténtica, un evento en el que los creyentes, unidos en cuerpo y alma, entran en comunión con Cristo y son recreados conforme a la imagen de Dios (Ro. 8:11, 29; Fil. 3:21). Por este motivo, Pablo hace que la resurrección de los creyentes coincida con la transformación de quienes siguen vivos. Estos últimos no tendrán ninguna ventaja sobre los primeros porque la resurrección tendrá lugar antes de la transformación, y ambos grupos irán juntos para reunirse con el Señor en el aire (1 Co. 15:51-52; 2 Co. 5:2, 4; 1 Ts. 4:15-17). En esta resurrección se conservará la identidad del cuerpo de resurrección y el cuerpo que ha muerto. Jesús resucitó con el mismo cuerpo con el que sufrió en la cruz, y que fue sepultado en la tumba de José de Arimatea. En el momento de la muerte de Jesús, muchos cuerpos de los santos resucitaron y salieron de sus sepulcros (Mt. 27:52). En la resurrección del último día, todos los que estén en las tumbas oirán la voz de Jesús y saldrán de ellas (Jn. 5:28-29; Ap. 20:13). Pablo enseña que

el cuerpo de resurrección procede del cuerpo que ha muerto, igual que a partir del grano que se ha sembrado Dios levanta un grano nuevo (1 Co. 15:36 y ss.).

En la religión cristiana esta identidad entre el cuerpo de resurrección y el cuerpo que fue dejado atrás en la muerte tiene una importancia tan grande que es diametralmente opuesta a todas las teorías dualistas en las que el cuerpo no es más que una morada secundaria o una prisión del alma. La esencia de un ser humano consiste, por encima de todo, en la unión más íntima posible entre el cuerpo y el alma en una sola personalidad; ambas van juntas. La continuidad de un ser humano individual se mantiene tanto en la identidad del cuerpo como en la del alma. Por consiguiente, la redención de Cristo no es una segunda creación, nueva, sino una recreación. A Dios le complació levantar de nuevo al mundo caído y liberar del pecado a la misma humanidad que había pecado. Esta liberación consiste en el perdón de los pecados de todas sus consecuencias,¹ incluyendo el triunfo absoluto también sobre la muerte. La muerte es el último enemigo en ser aniquilado. Y el poder de Cristo se revela en el hecho de que no solo otorga vida eterna a sus suyos, sino que, en consecuencia, también los resucita en el último día. Cristo es un Salvador completo: el renacimiento por el agua y el Espíritu halla su compleción en el renacimiento de todas las cosas (Mt. 19:28). La redención espiritual del pecado solo se completa plenamente en la redención corporal al final de los tiempos. La Iglesia cristiana y la teología cristiana, por lo tanto, mantuvieron vigorosamente la identidad entre el cuerpo de resurrección y el cuerpo que había fallecido.

Esto tiene consecuencias para el cuidado de los muertos. La cremación no debe rechazarse porque se dé por hecho que limita la omnipotencia de Dios e imposibilita la resurrección. A pesar de ello, tiene un origen pagano; nunca fue costumbre en Israel ni en las naciones cristianas, y

milita contra la costumbre cristiana. Por otro lado, el enterramiento está mucho más en armonía con la Escritura, el credo, la historia y la liturgia; con la doctrina de la imagen de Dios que también se manifiesta en el cuerpo; con la doctrina de la muerte como castigo por el pecado, y con el respeto que se debe a los muertos y la resurrección del último día. Los cristianos no hacen como los egipcios, que preservaban artificialmente los cuerpos, ni tampoco los destruyen mecánicamente, como muchas personas prefieren hoy; los confían al seno de la tierra y los dejan reposar hasta el día de la resurrección.

[573] Como demuestra la resurrección de nuestro Señor, la resurrección final mantiene la continuidad entre el cuerpo terrenal y el cuerpo de resurrección glorificado. Las personas conservan sus identidades individuales. No sabemos cómo sucede esto con exactitud, y no deberíamos hacer hipótesis; lo importante es la unidad sustancial, así como la distinción cualitativa entre lo que el apóstol llama “el cuerpo natural” y “el cuerpo espiritual” (1 Co. 15). Y es que, hablando estrictamente, la Escritura no enseña la resurrección de la *carne*, sino del *cuerpo*. Mientras que, en el caso de las resurrecciones de la Escritura, incluyendo la de nuestro Señor, tenemos ejemplos de cuerpos que seguían enteros y, en el caso del cuerpo de Cristo, no habían sido entregados a corrupción (Hch. 2:31). Pero los cuerpos de los que resuciten en la parusía están totalmente descompuestos y esparcidos de todo tipo de maneras, y han pasado a formar parte de otras criaturas. En este caso no podemos hablar de la carne en un sentido literal, porque la carne siempre tiene vida. Por lo tanto, aquello que no la tiene ya, que no está animado, deja de ser carne y vuelve al polvo (Gn. 3:19). Esto ni demuestra la resurrección de la *carne* en un sentido estricto (la recomposición de los átomos y de las moléculas de una persona) ni supone esa evasión exegética que no cree que el cuerpo muerto

resucite en absoluto, sino que la resurrección se produce justo en el momento en que la persona muere.

Sin embargo, esto aún no es suficiente para demostrar la resurrección de la *carne* en el sentido estricto de este término. Porque, aunque la carne de la que estaba formado el cuerpo de Job fue ciertamente el sustrato para el cuerpo de resurrección, no formaba por ese motivo su sustancia. Y Jesús resucitó con el mismo cuerpo con el que murió, y que nunca había visto corrupción, y además permaneció en un estado transicional hasta el momento de su ascensión, de modo que incluso podía ingerir alimentos. Pablo enseña muy claramente que la carne y la sangre, al ser perecederas, no pueden heredar el reino de Dios, que es imperecedero (1 Co. 15:50). Holsten, Holtzmann y otros han deducido erróneamente a partir de esto que, según Pablo, el cuerpo muerto no resucita en modo alguno. El apóstol expresamente manifiesta su fe en la resurrección corporal y la defiende contra aquellos que la negaban en la iglesia de Corinto, y además está plenamente convencido de que el mismo cuerpo que es depositado en la tumba es el que se levanta en la resurrección. Al mismo tiempo, afirma que la resurrección no es una rehabilitación sino una re-formación, pasando de algo que es débil, perecedero y mortal a algo que se reviste de una naturaleza imperecedera y gloriosa (1 Co. 15:35-54).² Por lo tanto, existen diferencias importantes entre el cuerpo presente y el cuerpo futuro, como es evidente a partir del contraste entre Adán y Cristo (1 Co. 15:42-49). El primero es un cuerpo natural (*σωμα ψυχικον*, *sōma psikikon*), compuesto de carne y sangre, un cuerpo que está sujeto a cambios y animado por un alma (*ψυχη*, *psychē*), pero el segundo es un cuerpo espiritual (*σωμα πνευματικον*, *soma pneumatikon*). Aunque es un cuerpo verdadero, ya no está controlado por un alma, sino por el espíritu (*πνευμα*, *pneuma*). Ya no está formado por carne y sangre; está por encima de la vida sexual (Mt. 22:30) y de la

necesidad de comer y beber (1 Co. 6:13). En este sentido se distingue incluso del cuerpo que poseen los humanos después de la Caída; es inmortal, imperecedero, espiritualizado y glorificado (1 Co. 15:42 y ss.; Fil. 3:21). En breve, según Pablo la identidad entre el cuerpo de resurrección y el cuerpo entregado a la tierra es independiente de la masa corporal, y está sometido a un cambio constante. Todos los organismos, incluyendo los cuerpos humanos, están compuestos de los mismos materiales en su tipo, no en su número. En consecuencia, no es necesario que el cuerpo de resurrección consista de los mismos átomos (por lo que respecta a su número) que aquellos de los que estuvo formado cuando fue depositado en la tumba. Pero por lo que respecta a la identidad entre el cuerpo de resurrección y el cuerpo de carne y sangre puesto en la tumba, es necesario que tengan la misma organización y forma, la misma configuración básica y el mismo tipo que aquí le caracterizó como el cuerpo de una persona concreta. En todas las metamorfosis a las que están sujetas todas las criaturas se preservan su identidad y su continuidad. Aunque después de la muerte los cuerpos de los humanos se desintegren y, en lo relativo a su masa corporal, pasen a muchos otros tipos de organismos, en la tierra queda algo de ellos que constituye el sustrato del cuerpo de resurrección. No sabemos qué es exactamente, y nunca podremos descubrirlo. Pero lo curioso de este hecho desaparece en el momento en que pensamos que los componentes últimos de todas las cosas (incluyendo el componente más minúsculo de los átomos) nos son totalmente desconocidos. Aun así, en el caso de todos los organismos y por tanto también en el del cuerpo humano, tiene que haber algo que conserve su identidad en el incesante proceso de la metamorfosis. Entonces, ¿qué tiene de absurdo pensar que semejante “molde orgánico” o “patrón de individualidad” del cuerpo permanece tras la muerte para servir de “semilla” al cuerpo de resurrección?

Este no procede del cielo, sino de la tierra. No es un producto autogenerado del espíritu (*pneuma*) o del alma (*psychē*), sino que nace del cuerpo que fue depositado en la tumba tras morir. Por consiguiente, no es espiritual en el sentido de que su sustancia sea espíritu (*pneuma*), sino que es y sigue siendo material. Sin embargo, esa materia ya no está organizada en carne y sangre perecederas, sino en un cuerpo glorificado.

[574] Tras la resurrección viene el juicio. Aunque ya existe un juicio inmanente contra el pecado en nuestro mundo y en nuestra historia, es un error panteísta reducir el juicio del mundo a la historia mundial. El juicio final será una justificación mundial y pública del evangelio y del gobierno de Cristo. Las objeciones al castigo eterno de los malos y las diversas alternativas a él, como un universalismo hipotético e incondicional, así como una inmortalidad condicional, apelan por naturaleza al sentimiento humano, pero en definitiva no tienen fundamento alguno en la Escritura. La enseñanza clara de esta, junto con la convicción firme sobre la integridad de la justicia divina, debería ser suficiente e impedirnos caer en especulaciones indebidas. Dios será Dios y será glorificado.

Tras la resurrección viene el juicio, un evento que en el Antiguo Testamento se presenta como la victoria del Mesías sobre todos los enemigos de Israel, pero que en el Nuevo se describe más espiritualmente como la obra judicial de Cristo en la que juzga y sentencia a todas las personas conforme a la ley que Dios les dio. La primera vez, sin duda alguna, Jesús vino a la Tierra no a juzgar al mundo, sino a salvarlo (Jn. 3:17; 12:47). Aun así, inmediatamente después de su aparición emitió un juicio (*κρίσις*, *crisis*), cuyo propósito y resultado son que quienes no ven puedan ver, y que quienes ven queden ciegos (3:19-20; 9:39). Como Hijo del Hombre, Jesús ejerce un juicio constante cuando, a aquellos que ya creen, les da vida eterna aquí en la Tierra y permite

que la ira de Dios siga cayendo sobre quienes no creen (3:36; 5:32-38). Por consiguiente, podemos hablar correctamente de un juicio interno y espiritual que está operante, un juicio inmanente a este lado del más allá que tiene lugar en la conciencia de los seres humanos, y que se pone por obra de generación en generación. Aquí en la Tierra la fe y la incredulidad ya dan sus frutos y tienen sus recompensas. La Escritura y la historia compiten entre sí para enseñar que la bendición y la maldición, la compasión y la ira, las señales de favor y de juicio, se alternan en las vidas de las personas y de las naciones. Hallamos una gran verdad en las palabras del poeta Schiller cuando afirmó que “la historia del mundo es el juicio del mundo” (*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*).

Aun así, aunque en parte este dicho es cierto, también es falso. Tiene un origen panteísta, no teísta, y socava todo juicio en lugar de confirmarlo y honrarlo. Porque *si* la historia del mundo es *el* juicio del mundo, deja de ser por completo un juicio y se convierte en un proceso natural. A este proceso natural no le interesa en absoluto el tremendo contraste entre el bien y el mal y lo arrumba, y solo durante un tiempo, en los rincones ocultos de la consciencia. En ese caso, lo único que queda es el poder de la naturaleza; no existe un poder independiente del bien moral; no hay un Dios que pueda someter el orden natural al orden moral. Según los panteístas, esto no debería ser un problema, porque deberíamos hacer el bien porque sí, no con la esperanza de obtener una recompensa o por temor a recibir un castigo. Pero el deseo del alma de que triunfe el bien, la victoria de la justicia, no tiene nada en común, en absoluto, con el deseo egocéntrico de la felicidad terrenal y la satisfacción de los sentidos. La Escritura pone ante nuestros ojos una recompensa que es “grande en los cielos” (Mt. 5:12), aunque esta siempre se encuentra subordinada a la honra del nombre de Dios y viene garantizada por Cristo

junto con las buenas obras en las que andan los creyentes (Ef. 2:10). La gloria del nombre de Dios está vinculada con el triunfo de su causa (y la nuestra).³ Toda la historia clama por el juicio del mundo; toda la Creación lo anhela; todos los humanos son sus testigos; los mártires en el cielo lo reclaman con gran voz; la comunidad creyente ora pidiendo el regreso de Cristo. Y el propio Cristo, el Alfa y la Omega, dice: “He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra” (Ap. 22:12). Por lo tanto, por muy firmemente que la Escritura (especialmente en el Evangelio de Juan) reconozca el juicio espiritual que es operativo a lo largo de la historia, también habla de un juicio final, el juicio que provoca el triunfo del reino de Cristo sobre toda injusticia. La historia del mundo puede ser *un* juicio del mundo, pero *el* juicio del mundo tendrá lugar al final de los tiempos, cuando Cristo venga a juzgar a los vivos y a los muertos.

En este sentido, la Escritura atribuye reiteradamente este juicio al Padre (Mt. 18:35; 2 Ts. 1:5; He. 11:6; Stg. 4:12; 1 P. 1:17; 2:23; Ap. 20:11-12). Aun así, cumple su obra mediante Cristo, a quien se ha concedido todo juicio, a quien él ha nombrado juez (Jn. 5:22, 27; Hch. 10:42; 17:31; Ro. 14:9), y quien por consiguiente convocará a todos los seres humanos ante su trono de juicio, juzgándolos conforme a sus obras (Mt. 25:32; Ro. 14:9-13; 2 Co. 5:10; 2 Ti. 4:1, 8; 1 P. 4:5; Ap. 19:11-21). Esto tiene una importancia vital, dado que la relación de una persona con Cristo es la que determina su bienaventuranza o su condena eterna. Mediante su juicio de los vivos y los muertos, el Señor celebra su máximo triunfo y lleva a cabo la consumación de su reino y el sometimiento total de todos sus enemigos. Por este motivo el tema principal en el juicio final es el de la fe o la incredulidad. Y es que la fe en Cristo es la obra de Dios por excelencia (Jn. 6:29; 1 Jn. 3:23). Quienes creen no son juzgados (Jn. 5:24); quienes no creen, ya han sido

condenados y están bajo la ira de Dios (Jn. 3:18, 36). Por consiguiente, el estándar en el juicio final será, en primer lugar, el evangelio (Jn. 14:28); pero este evangelio no se opone a la ley, y no puede siquiera concebirse en ausencia de ella. La exigencia de creer, después de todo, se basa en la ley, y el evangelio es la restauración y el cumplimiento de la ley. Por lo tanto, en el juicio final se tendrán en consideración todas las obras que hayan hecho las personas y estén registradas en los libros ante Dios (Ec. 12:14; 2 Co. 5:10; Ef. 6:8; 1 P. 1:17; Ap. 20:12; 22:12). Después de todo, esas obras son expresiones y productos del principio de vida que habita en el corazón (Mt. 7:17; 12:33; Lc. 6:44) y abarcan todo lo que hayan hecho los humanos, no en el estado intermedio, sino en sus cuerpos, no solo los propios actos (Mt. 25:35 y ss.; Mr. 9:41-42; Lc. 6:35; 14:13-14; 1 Co. 3:8; 1 Ts. 4:6, etc.) sino también las palabras (Mt. 12:36) y los propósitos ocultos del corazón (Ro. 2:16; 1 Co. 4:5). Pues nada permanece oculto, y todo será revelado (Mt. 6:4, 6, 18; 10:26; Ef. 5:11-14; 1 Ti. 5:24-25). Es decir, que en el juicio final la norma será toda la Palabra de Dios en sus dos partes: la ley y el evangelio.

A pesar de todo, la Escritura también afirma claramente que se tendrá en cuenta la medida de la revelación que haya recibido cada persona. Quienes conocieron la voluntad del Señor y no la hicieron recibirán “muchos azotes” (Lc. 12:47). El día del juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para Jerusalén y Capernaum (Mt. 10:15; 11:22, 24; Mr. 6:11; Lc. 10:12, 14; He. 2:3). Quienes no escucharon el evangelio no serán juzgados conforme a él, sino por la ley. Los gentiles que no conocieron la ley mosaica, pero pecaron contra la ley que sí conocían por naturaleza, perecen aparte de la ley mosaica, mientras que a los judíos se los juzga sobre todo en función de ella (Ro. 2:12). Aunque la Escritura considera que el juicio se extiende a todos los humanos sin excepción (Mt. 25:32; Hch. 17:31; Ro. 2:6; 14:10; 2 Co. 5:10;

2 Ti. 4:1; Ap. 20:12), aun así, hace una distinción entre las naciones que conocieron el evangelio y acabaron produciendo un anticristianismo y las otras naciones que nunca oyeron de Cristo, y por lo tanto la primera noticia que tienen de él es su parusía. También habla más en concreto del juicio de los ángeles caídos, y del rol que desempeñan los ángeles buenos y los creyentes en el juicio final.

No es en absoluto fácil obtener una imagen clara de ese juicio. Ciertamente, no se trata de un suceso exclusivamente interno y espiritual que se produce únicamente en la conciencia humana. Es un juicio que, definitivamente, se produce también externamente y es visible para todas las criaturas. La aparición de Cristo, la resurrección y todo lo asociado con el juicio se describen de un modo demasiado realista como para darnos la libertad de espiritualizarlo todo. Siendo este el caso, la ejecución de este juicio también requiere un lugar y un espacio en el tiempo, porque la Escritura nos induce a pensar que es algo que se produce sucesivamente. Los ángeles reúnen a los justos, los separan de los malvados y a estos los echan (Mt. 13:30, 49; 24:31). Tras la resurrección de los creyentes que murieron y la transformación de los que siguen vivos, son reunidos en las nubes para encontrar al Señor en el aire (1 Ts. 4:17). De la misma manera que la resurrección y la ascensión de Cristo estuvieron inconexas e incluso separadas por un periodo de cuarenta días, no es imposible que la resurrección y la transformación de los creyentes al final de los tiempos no les confiera, de golpe, la gloria plena que recibirán tras la renovación del mundo en un nuevo cielo y una nueva tierra. Suceda como suceda esto, la resurrección y la transformación de los creyentes incluye, como hizo para Cristo, su justificación.

La Escritura dice ciertamente que todos los humanos, sin distinción, y por lo tanto también los creyentes, deben comparecer ante el tribunal de Cristo. Pero también asevera

que los creyentes no son condenados y no vienen para juicio, porque ya tienen vida eterna (Jn. 3:18; 5:24); que quienes han muerto ya están con él vestidos con ropas blancas (2 Co. 5:8; Fil. 1:23; Ap. 6:11; 7:9, 14); y que Cristo vendrá a ser glorificado en sus santos y a provocar el asombro maravillado de todos los que creen (2 Ts. 1:10). Los creyentes incluso participan en la emisión del juicio contra los ángeles caídos, el mundo anticristiano y los pueblos bárbaros (1 Co. 6:2-3; Mt. 19:28; Lc. 22:30; Ap. 4:4; 11:16; 20:4, 6). Por consiguiente, también los ángeles recibirán un lugar en el reino futuro de Dios conforme al servicio que hayan prestado al respecto de Cristo y su Iglesia. Por lo tanto, según la visión de Juan, Cristo, rodeado de sus ejércitos, sale a enfrentarse a las huestes anticristianas (Ap. 19:11-21). La Iglesia triunfante toma parte en el reinado de Cristo (20:4-6). Por último, Cristo aniquila a toda oposición cuando juzga a las naciones que están en las cuatro esquinas del mundo (20:7-10).

[575] En el Nuevo Testamento, el lugar al que son enviados los malos se le llama Gehena. El hebreo גֵּהֶנֶם (*ge hinnom*) fue originariamente el nombre para el valle de Hinom, que estaba situado al sudoeste de Jerusalén y que, conforme dice Josué 15:8 y 18:16, servía como línea fronteriza entre dos tribus. Bajo Acáz y Manasés, este valle se convirtió en un lugar donde se adoraba a Moloc, en cuyo honor se mataban y quemaban niños (2 R. 16:3; 21:6; 2 Cr. 28:3; 33:6; Jer. 32:34-35). Bajo Josías ese lugar fue destruido, por lo tanto, y los sacerdotes lo declararon impuro (2 R. 23:10). Jeremías profetizó que allí los israelitas padecerían un terrible baño de sangre, y el valle de Tofet sería llamado el valle de la Matanza (Jer. 7:32; 19:6). El libro pseudoepigráfico de 1 Enoc predijo que en este valle los malvados serían reunidos para ser juzgados. Por este motivo, el nombre “Gehinnom” se transfirió posteriormente al lugar de castigo para los impíos tras la muerte. Esta

transferencia se ha explicado de diversas maneras. Según judíos posteriores, después de que Josías destruyera el valle de Hinom, fue usado para verter y quemar allí todo tipo de basura. Del mismo modo que “Gan” [“jardín” en hebreo] Edén se refería al lugar donde vivían los justos tras su muerte, Gehinnom se convirtió en el nombre del lugar al que iban destinados los impuros y los impíos para padecer su castigo en el fuego eterno.

Hemos de añadir que el fuego, desde tiempos antiguos, fue la revelación y el símbolo de la ira del Señor. El Dios de Israel es fuego consumidor, una llama eterna (Dt. 4:24; 9:3; Is. 33:14). Habló a los hijos de Israel desde en medio del fuego (Dt. 4:12, 33; 5:4, 22-26; 9:10; 10:4; cf. Éx. 3:2, 4). Su ira es un fuego al rojo vivo que surge de su nariz (Sal. 18:8; 79:5; 89:46; Jer. 4:4). El fuego que sale de la presencia del Señor consume la ofrenda (Lv. 9:24). Por el fuego destruyó a Nadab y a Abiú (10:2), quienes se quejaban entre su pueblo (Nm. 11:1; Sal. 106:18), descendientes de Coré (Nm. 16:35), y los regimientos de cincuenta enviados contra Elías (2 R. 10 y ss.). Un día volverá en un torbellino de fuego para hacer justicia en la Tierra y castigar a los malos (Dt. 32:22; Sal. 11:6; 83:14-15; 97:3; 140:10; Is. 30:33; 31:9; 66:15-16, 24; Jer. 4:4; 15:14; 17:4; Jl. 2:30; Am. 1:4 y ss.); es un fuego que arde hasta las profundidades del Seol (Dt. 32:22), que nunca se apagará (Is. 66:24) y que arde para siempre (Jer. 17:4). Esta representación [del juicio] pasó entonces al Nuevo Testamento. Gehena, el lugar de castigo tras el día del juicio, es distinto al Hades (ᾅδης, *hadēs*), el inframundo (φυλακε, *filake*) y el abismo (ἄβυσσος, *abyssos*), pero es idéntico al horno de fuego (καμινος του πυρος, *kaminos tou piros*; Mt. 13:42, 50) y el lago de fuego (λιμνη του πυρος, *limnē tou pyros*; Ap. 19:20; 20:10, 14-15; 21:8). Es un lugar destinado a la bestia del abismo y al falso profeta (19:20), a Satanás y a sus ángeles (20:10), a la muerte y al Hades (20:14) y a todos los malos (20:15; 21:8). Todos ellos son

arrojados allí *después* de la resurrección (Mt. 5:29-30; 10:28) y *después* del juicio final (Ap. 19:20; 20:10, 14-15; 21:8). Antes de ese tiempo, el Hades, la prisión (φυλακε, *filake*; 1 P. 3:19; Ap. 20:7), el pozo (ἄβυσσος, *abyssos*) eran su morada, y el castigo del fuego eterno o la penumbra de las tinieblas exteriores estaba reservado para ellos (Mt. 8:29-32; 25:41, 46; 2 P. 2:17; Jud. 13). La llama de ese Gehena es un *fuego* sempiterno, inextinguible (Mt. 18:8; Mr. 9:43-44, 48). Ahí es donde sigue carcomiendo el *gusano* que no muere (Mr. 9:44, 46, 48) y donde el *tormento* no acaba jamás (Mt. 25:46; 2 Ts. 1:9; Ap. 14:11). Es un Gehena u *horno de fuego* (Mt. 5:22; 13:42, 50; 18:9), y al mismo tiempo un lugar de *tinieblas* externas, extremas (Mt. 8:12; 22:13; 25:30; 2 P. 2:17; Jud. 13; cf. Dt. 5:22; Sal. 97:2-3). Está situado “afuera” (Ap. 22:15), en las *profundidades*, de modo que uno es arrojado para que caiga en él (Mt. 5:29-30; Ap. 19:20; 20:10, 14-15).

Este lugar está lejos de la mesa de bodas del Cordero (Mt. 8:11-12; 22:13), lejos de la comunión con Dios y con Cristo (7:23; 25:41; Lc. 13:27-28; 2 Ts. 1:9); allí se halla la compañía de Satán y de sus ángeles (Mt. 25:41; Ap. 20:10, 15). La *ira de Dios* con todo su terror se manifiesta en este lugar (Ro. 2:5-8; 9:22; 1 Ts. 1:10; He. 10:31; Ap. 6:16-17). En consecuencia, Gehena no es solo un lugar de privación, sino también de tristeza y de dolor, tanto para el alma como para el cuerpo; es un lugar de *castigo* (κολασις, *kolasis*; Mt. 25:46; Ap. 14:10-11), de *llanto* (κλαυθμος, *klauzmos*) y de *crujir de dientes* (βρυγμος των ὀδοντων, *brygmos ton odonton*; Mt. 8:12; 13:42, etc.), de *angustia* y de *tribulación* (θλιψις, *thlipsis*; y στενοχωρια, *stenochoria*; Ro. 2:9; 2 Ts. 1:6), de *destrucción* (ἀπωλεια, *apoleia*; Mt. 7:13; Ro. 9:22; Fil. 1:28; 3:19; 2 P. 3:7; Ap. 17:8, 11), de *corrupción* (φθορα, *fthora*; Gá. 6:8) y de *ruina* (ὀλεθρος, *olethros*; 1 Ts. 5:3; 2 Ts. 1:9; 1 Ti.

6:9). Gehena es el reino de la segunda muerte (Ap. 2:11; 20:6, 14-15; 21:8).

LAS ALTERNATIVAS AL CASTIGO ETERNO

Sobre este sólido fundamento escritural, la Iglesia cristiana levantó una doctrina de la eternidad del castigo infernal. En consecuencia, en la teología, así como en el púlpito, en la poesía, así como en las bellas artes, las personas compitieron a menudo entre sí para ofrecer descripciones gráficas y retratos realistas de los sufrimientos experimentados en el fuego eterno tanto en el cuerpo como en el alma. A pesar de todo, de vez en cuando se plantearon objeciones contra esta doctrina. Después de que la Ilustración del siglo XVIII introdujera una valoración más amable del pecado y el crimen, aboliera los instrumentos de tortura, moderase los castigos e incitase un sentimiento de humanidad en todos los ámbitos, surgió una visión muy distinta de los castigos del infierno. Muchas personas o bien alteraron su concepto de ellos o los rechazaron de plano. Los fundamentos basándose en los cuales las personas arguyen contra la eternidad del castigo infernal son siempre los mismos:

- a. El castigo eterno es incompatible con la bondad, el amor y la compasión de Dios, y lo convierte en un tirano que se complace en infligir dolor y tormento y que elabora alabanza para sí mismo a partir de los gemidos imperecederos de millones de criaturas desafortunadas.
- b. El castigo eterno es incompatible con la justicia de Dios, dado que no está relacionado con el pecado en cuestión y no es en ningún sentido proporcional a él.
- c. Este castigo eterno también es inimaginable e inconcebible. Las imágenes del fuego, el gusano y la

oscuridad son mutuamente excluyentes. Además, ¿qué sentido tiene?

- d. En consecuencia, la Escritura no enseña un castigo eterno e incesante en el infierno. La palabra “eterno” no significa “sin fin”, sino que se refiere a un periodo de tiempo cuyo límite elude nuestra percepción o nuestros cálculos: una cosa es eterna (αἰωνιος, *aionios*) si supera una edad más larga o más corta (αἰων, *aion*). En cambio, la condición de los perdidos se describe en términos de “destrucción” (ἀπωλεια, *apoleia*), “corrupción” (φθορα, *fthora*), “ruina” (ὀλεθρος, *olethros*) y “muerte” (θανατος, *thanatos*), lo cual sugiere o una aniquilación completa o la restauración integral.
- e. La Escritura ofrece esperanza de restauración cuando enseña que Cristo es la propiciación por los pecados de todo el mundo (Col. 1:19-20; 1 Jn. 2:2), y que Dios desea que todos los humanos sean salvos por esa vía (1 Ti. 2:4; 4:10). “Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados” (Ro. 5:18; 1 Co. 15:22). Ahora Dios reúne todas las cosas bajo Cristo como su cabeza (Ef. 1:10), de modo que algún día toda rodilla se doble delante de Cristo (Fil. 2:10) y Dios sea el todo en todos (1 Co. 15:28). “Porque Dios sujetó a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos” (Ro. 11:32).

Partiendo de todo esto han surgido tres hipótesis para abordar la cuestión del final definitivo de los incrédulos.

- 1. El universalismo hipotético: el infierno y el castigo eterno dependen totalmente de la decisión humana. Se dice que aquí está abierta una posibilidad de arrepentimiento, no solo en el estado intermedio justo hasta el momento del juicio final,⁴ sino también más adelante y por toda la eternidad. La predicación de fe y

de arrepentimiento nunca cesa, y la voluntad humana sigue siendo libre. Aquí las personas se consuelan con la esperanza de que al final todos se arrepentirán y entrarán en la vida eterna. Por consiguiente, a lo que se reduce este universalismo hipotético es a una teoría de la purga constante y a una renovación de la doctrina de la transmigración del alma. Mientras que la metempsicosis encuadra esta purga en el mundo presente (*Diesseits*), el universalismo hipotético la sitúa en el siguiente (*Jenseits*).

2. El universalismo incondicional: la creencia de que al final todas las criaturas participarán de la salvación y de la gloria eternas. Lo que se desea y se espera en el primer caso, el segundo lo da por cierto y lo proclama como dogma. La doctrina del retorno de todas las cosas a Dios ya aparece en la filosofía india y en la griega; de allí pasó al gnosticismo y al neoplatonismo, y se representó por primera vez en la teología cristiana en la obra de Orígenes. El problema es que dado que el libre albedrío será siempre igual, puede regresar de igual manera del mal al bien o del bien al mal, de modo que siempre existe una alternancia entre la apostasía y la restauración de todas las cosas, una creación y una aniquilación del mundo material infinitas.⁵ Entre quienes sostuvieron esta postura figuran: en la antigüedad: Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia; en la Edad Media: Escoto Erígena, los Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre; tras la Reforma, Denck y numerosos anabaptistas, Jung-Stilling, Swedenborg y demás; y en la época moderna, Schleiermacher y muchos más.⁶
3. La inmortalidad condicional: somos creados mortales; la inmortalidad del alma es un don de Dios en el caso de que obedezcamos, un don que no se concede a los desobedientes. Esto lo enseñaron los socinianos, lo

defendieron Locke y otros, pero arraigó y captó partidarios después de que lo propugnase Edward White en su *Life in Christ*.⁷

[576] Si el sentimiento humano tuviera la última palabra sobre la doctrina del castigo eterno, sin duda resultaría difícil de mantener, e incluso hoy día encuentra nuevos abogados. Primero, hay que reconocer con gratitud que desde el siglo XVIII la idea de la humanidad y el sentido de la empatía humana han experimentado un poderoso despertar, y han puesto fin a la crueldad que solía prevalecer, sobre todo en el ámbito de la justicia criminal. Sin embargo, nadie puede cerrar los ojos a la realidad de que este punto de vista humanitario trae consigo sus propios desequilibrios y peligros. Ese giro intenso que se ha producido se puede describir con una sola frase: mientras que antes a los enfermos mentales se los trataba como criminales, ahora a los criminales se los considera enfermos mentales. Antes de esa época, toda anomalía se entendía en términos de pecado y culpa; ahora todo concepto de culpa, crimen, responsabilidad, culpabilidad y semejantes se ve privado de su realidad.⁸ El sentido de la rectitud y la justicia, la transgresión de la ley y la culpa, se ve gravemente debilitado hasta el punto de que la norma para todas estas cosas no se encuentra en Dios, sino que se transfiere a las opiniones de los seres humanos y de la sociedad. En este proceso, se va perdiendo gradualmente toda certidumbre y seguridad. Y es que cuando el interés de la sociedad se convierte en el factor decisorio, no solo se borra toda frontera entre el bien y el mal, sino que la justicia corre el riesgo de sacrificarse en aras del poder. Entonces, sentencias como “nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca” (Jn. 11:50) se convierten en el lenguaje habitual en la administración de justicia. Y el mismo sentimiento humano que primero clamaba pidiendo el trato humano de un criminal no se

priva, un instante después, de exigir la muerte del inocente mediante tortura. Los Hosannas abren camino a una cruz. La voz del pueblo (*vox populi*), que a menudo se reverencia equivocadamente como la voz de Dios (*vox Dei*), no se arredra ante ningún horror. Mientras que la persona justa aún tiene en cuenta las necesidades de sus animales, incluso el interior tierno de los malvados, sus corazones y sus mentes, es cruel (Pr. 12:10). Por lo tanto, el sentimiento humano no es un fundamento sólido para construir nada importante, y no debe ni puede ser decisivo para determinar la ley y la justicia. Sin que importen las apariencias, es infinitamente mejor caer en las manos del Señor que en las manos humanas (1 Cr. 21:13). Lo mismo sucede al respecto del castigo eterno en el infierno.

Cabe destacar que esta doctrina, aunque a menudo se presenta con excesivos detalles realistas en la Iglesia y en la teología, se basa en la Escritura. Y en la Escritura nadie habla de ella con más frecuencia y durante más tiempo que nuestro Señor Jesucristo, cuya profundidad de sentimiento humano y de compasión nadie puede negar, y que fue el más manso y humilde de todos los seres humanos. El mayor amor es el que amenaza con los mayores castigos. Frente a la bienaventuranza de la vida eterna que él consiguió para los suyos vemos la catástrofe de la ruina eterna que anuncia a los malvados. En el Antiguo Testamento ambas estaban veladas en sombras, y se transmitían mediante imágenes. Pero en el Nuevo Testamento es Cristo quien abre el panorama tanto de la profundidad de las tinieblas de afuera como de las moradas de la luz eterna.

El hecho de que el castigo en este lugar de tinieblas exteriores es eterno no es algo que podamos dudar si nos basamos en la Escritura. Es cierto que el adjetivo *αἰωνιος*, *aionios* (de *αἰων*, *aion*; he. *עוֹלָם*, *ôlām*), la era mundial presente (*αἰων οὗτος*, *aion houtos*; la era venidera, *αἰων μελλον*, *aion mellon*), muy a menudo se refiere a un periodo de

tiempo que está más allá del cálculo humano, pero que, sin duda, no es infinito o eterno. Pero en el Nuevo Testamento, la palabra αἰωνιος (*aionios*) funciona especialmente para describir la naturaleza imperecedera (una naturaleza no sujeta a corrupción o decadencia de ningún tipo) de los beneficios salvíficos obtenidos por Cristo, que a menudo se vinculan con la palabra “vida” (ζωη, *zōē*), la vida eterna que Cristo imparte a todos los que creen. Tiene su comienzo aquí en la Tierra, pero solo se revelará plenamente en el futuro. Pertenece esencialmente a la era venidera (αἰων μελλον, *aiōn mellōn*; Lc. 18:30), es indestructible (Jn. 11:25-26) y se le llama “eterna”, como se llama también a Dios, a Cristo y al Espíritu Santo (Ro. 16:26; He. 9:14; 13:8, etc.). En contraposición a esto se arguye que el castigo de los malos consistirá en un fuego eterno (το πυρ το αἰωνιον, *to pyr to aionion*; Mt. 18:8; 25:41; Jud. 7), el castigo eterno (κολασις αἰωνιος, *kolasis aionios*; Mt. 25:46), la destrucción eterna (ὀλεθρος αἰωνιος, *olethros aionios*; 2 Ts. 1:9) y el juicio eterno (κρισις αἰωνιος, *crisis aionios*; Mr. 3:29). Como la vida eterna, mediante esta descripción el castigo eterno se presenta como algo que pertenece a la era venidera (αἰων μελλον, *aiōn mellon*), en la que ya no es posible un cambio de estado. La Escritura no indica en ningún lugar, o ni siquiera deja abierta la posibilidad, de que el estado que empieza allí pueda aun así tener un final. Y dice positivamente que ese fuego es inextinguible (Mt. 3:12), que el gusano no muere (Mr. 9:48), que el humo del tormento asciende por los siglos (Ap. 14:11), y continúa día y noche por toda la eternidad (20:10), y que igual que el dolor eterno contrasta con la vida eterna de los justos (Mt. 25:46). La exégesis imparcial no encontrará aquí nada más que un castigo eterno, que no acabará jamás.

El estado de los perdidos se describe como destrucción (απωλεια, *apoleia*; Mt. 7:13), corrupción (φθορα, *fthora*; Gá.

6:8), ruina (ὀλεθρος, *olethros*; 2 Ts. 1:9) y muerte (θανατος, *thanatos*; Ap. 2:11, etc.), lo cual encaja con el hecho de que, conforme al Antiguo y al Nuevo Testamento, los malvados serán destruidos, erradicados, arruinados, apartados, expulsados, cortados, quemados como hojarasca, etc. Aunque esto lo entienden los proponentes de la inmortalidad condicional en términos de aniquilación completa,⁹ la vida, en la Escritura, nunca es mera existencia, y la muerte nunca es lo mismo que la aniquilación. Porque el pecado no es una sustancia y no destruye lo existente, sino que lo encauza en una dirección equivocada, la dirección contraria a Dios. La muerte física no es una mera consecuencia natural, sino un castigo positivo (amenazado y ejecutado por Dios) del pecado. En el caso de esa muerte, Dios no aniquila a los seres humanos, sino que temporalmente separa cuerpo y alma para preservar ambos y reunirlos en la resurrección. Cuando el condicionalismo se plantea la destrucción (απωλεια, *apōleia*), que es el castigo por el pecado como una aniquilación de la sustancia humana, confunde lo ético con lo físico. Del mismo modo que Dios no aniquila a los seres humanos en la primera muerte, tampoco lo hace en la segunda. El estado de los malvados puede llamarse destrucción (απωλεια, *apoleia*), corrupción (φθορα, *fthora*), ruina (ὀλεθρος, *olethros*) y muerte (θανατος, *thanatos*), porque en un sentido moral y espiritual se han convertido en auténticos miserables, y en un sentido absoluto carecen de la plenitud de vida que Cristo otorga a los creyentes. Así, al hijo pródigo se le llama “muerto” (νεκρος, *nekros*) y “perdido” (ἀπολωλως, *apolōlōs*; Lc. 15:24, 32); a los efesios, en su primer estado, se los describe como “muertos” (νεκροι, *nekroi*) debido a sus transgresiones y a sus pecados (Ef. 2:1; 4:18), y a los miembros de la iglesia de Sardis se les llama “muertos”

(νεκροί, *nekroi*; Ap. 3:1, etc.), pero nadie piensa en estas tres partes como inexistentes.

La misma incapacidad de reconocer el carácter ético del pecado es la que identifica a los proponentes de la ἀποκατασταίς (*apokatastasis*, restauración de todas las cosas). La Escritura no enseña en ningún momento que un día todos los humanos, e incluso todos los demonios, serán salvos. Sí es cierto que a menudo utiliza un lenguaje muy universalista, pero esto es porque, intensivamente, la obra de Cristo tiene un valor infinito y beneficia a todo el mundo y a toda la humanidad en su forma de existencia orgánica. Pero excluye sin ambages la idea de que todos los individuos humanos, o incluso los demonios, serán un día ciudadanos del reino de Dios. En consecuencia, la doctrina de la restauración de todas las cosas solo la ha enseñado de vez en cuando un número muy limitado de personas. Incluso hoy la teoría de la inmortalidad condicional cuenta con más respaldo entre los teólogos que la de la *apokatastasis*. En cualquier caso, la doctrina tiene un origen pagano (no cristiano); tiene un carácter filosófico, no escritural. En esta teoría subyace el panteísmo, que entiende que todas las cosas proceden de Dios y, de igual modo, regresan sucesivamente a él. Bajo este punto de vista, Dios no es el legislador y el juez que un día juzgará al mundo con equidad (Sal. 9:8), sino una fuerza inconsciente e inmanente que impulsa todas las cosas hasta el fin, y que un día retomará todas las cosas para sí. Según este concepto, el pecado no es anarquía (ἀνομία, *anomia*), sino un momento necesario en la evolución del mundo. Y la redención en Cristo no es una restauración jurídica y una renovación ética, sino un proceso físico que lo controla todo.

Para apreciar el hecho del castigo eterno, por consiguiente, es necesario admitir (como lo hace la Escritura) la integridad de la justicia de Dios y el carácter profundamente pecaminoso del pecado. El pecado no es

una debilidad, una falta, una imperfección temporal que se va desvaneciendo gradualmente, sino en su origen y en su esencia es anarquía (*anomia*), una violación de la ley, rebelión y hostilidad contra Dios y la negación de su justicia, su autoridad, incluso su existencia. En la Tierra, no todos los pecados (y crímenes) se castigan de la misma manera. Una persona que comete una falta puede recibir una multa, mientras que a un asesino se lo sentencia a muerte y, por lo tanto, un gobierno terrenal lo transfiere a un estado irremediable. Dios actúa de la misma manera: lo que la pena de muerte es en la Tierra, lo es el castigo del infierno en el juicio final. Dios juzga y castiga el pecado de acuerdo con su cualidad intrínseca. Ese pecado es infinito en el sentido de que se comete contra la Majestad suprema, que tiene derecho absoluto a recibir nuestro amor y a nuestra adoración. Dios es absoluta e infinitamente digno de nuestra obediencia y nuestra dedicación. Aquel que comete pecado es esclavo del pecado: no puede hacer otra cosa que pecar, y no la hará. Cuando se le niega la posibilidad de proseguir con su vida de pecado, en realidad no es algo que él decida. Por lo que respecta a su deseo interno, no querría nada más que vivir para siempre de modo que pudiera pecar por la eternidad. Entonces, contemplando la naturaleza pecaminosa del pecado, ¿quién tendría el coraje de decir que Dios es injusto si aplica al pecado un castigo no solo temporal, sino también eterno?

El argumento contra el castigo eterno suele expresarse a menudo y apasionadamente debido a la convicción de que es incoherente con la bondad y el amor de Dios. Sin embargo, si no es incoherente con la justicia de Dios, no es ni puede ser incoherente tampoco con su bondad. En este punto, no tenemos elección. Si el castigo eterno es injusto, esto lo condena, y uno ya no tiene por qué apelar a la bondad divina. Sin embargo, si es coherente con la justicia de Dios, la bondad de este queda intacta: si una cosa es

justa, también es buena. Por esto, el argumento contra el castigo eterno derivado de la bondad de Dios, al estilo de Marción, introduce secretamente un conflicto entre la justicia de Dios y su bondad, y sacrifica la primera a la segunda. Pero la bondad que anula la justicia ya no es una bondad verdadera y real. Es una mera debilidad humana y, cuando se proyecta a Dios, una invención de la mente humana, que no se corresponde en lo más mínimo con el Dios auténtico y vivo que se ha revelado en la Escritura y en la naturaleza. Porque si el castigo eterno es incoherente con la bondad de Dios, el castigo temporal también lo es. Pero este último es un hecho que nadie puede negar. La humanidad está consumida por la ira de Dios y aterrada por ella (cf. Sal. 90:7). ¿Quién puede encajar el sufrimiento de este mundo con el amor de Dios? Y aun así debe ser posible, porque existe. Ahora bien, si la existencia de un sufrimiento inmenso en este mundo no nos lleva a cuestionar la bondad de Dios, el castigo eterno tampoco puede inducirnos a negarla. Si este mundo es coherente con el amor de Dios, como es y tiene que ser, el infierno también lo es. Porque, aparte de la Escritura, no existe una prueba más sólida de la existencia del infierno que la existencia de este mundo, el mundo de cuya penuria se desprenden las características de la imagen [bíblica] del infierno.¹⁰

Además, para la persona que discute [la realidad del] castigo eterno, existe el enorme peligro de ser hipócrita ante Dios. Esta persona se presenta como alguien extremadamente cariñoso, quien en bondad y en compasión supera con creces a nuestro Señor Jesucristo. Esto no impide que esa misma persona, en el mismo momento en que alguien le falta al respeto, estalle de furia y desee al ofensor todo el mal de esta vida y también de la venidera. El resentimiento, el odio, la ira y el afán de venganza nacen en los corazones de todos los seres humanos contra quien

se interponga en su camino. Defendemos nuestro honor, pero el honor de Dios no nos interesa. Defendemos nuestros derechos, pero dejamos que otros pisoteen los derechos de Dios. Sin duda esto es evidencia suficiente de que los humanos no somos jueces idóneos de las palabras y de los actos de Dios. A pesar de todo, en este acto de defender nuestros derechos y nuestra reputación hay algo bueno. Por mal que se aplique, allí está implícito el hecho de que nuestros derechos y nuestra reputación son mucho más valiosos que nuestros bienes y nuestra vida. Hibernando incluso en el pecador hallamos un profundo sentido de la justicia y del honor. Cuando alguien viola ese sentido, se activa y suprime toda piedad. Cuando, en un conflicto dado entre dos personas o dos países, la cuestión es la justicia, cada bando ora apasionadamente que Dios otorgue el triunfo a los justos y deje caer su castigo sobre los transgresores. El día del juicio también se trata de una cuestión de justicia, no de uno u otro derecho privado, sino de la *justicia* por excelencia, la justicia en toda su magnitud y alcance, la justicia de Dios: que Dios pueda ser honrado como tal por la eternidad.

Por lo tanto, no hay duda de que el día del juicio Dios se justificará plenamente en presencia de todas sus criaturas incluso cuando emita el castigo eterno para los pecadores. En Cristo ha revelado plenamente su amor, un amor que es tan grande precisamente porque nos libra de la ira venidera y de la destrucción eterna. Los críticos del castigo eterno no solo no hacen justicia al hecho de que el pecado merece una condena, el rigor de la justicia divina; también ofende la grandeza del amor de Dios y la salvación que está en Cristo. Si el objeto no hubiera sido la salvación de la destrucción eterna, el precio de la sangre del propio Hijo de Dios habría sido demasiado elevado. El cielo que ganó para nosotros mediante su muerte expiatoria presupone un infierno del que nos libró. La vida eterna que nos impartió presupone

una muerte eterna de la que nos salvó. La gracia y el beneplácito de Dios de los que nos hace partícipes para siempre presuponen una ira en la que de otro modo habríamos tenido que perdernos para siempre. Por este motivo es este Cristo el que un día emitirá juicio y también su sentencia. Un ser humano, un ser humano auténtico y completo que sabe lo que hay en los seres humanos, que es el más manso de todos, será el juez de los humanos, un juez tan justo que toda rodilla se doblará ante él, y toda lengua confesará que Cristo es Señor para gloria de Dios Padre (Fil. 2:10-11). Al final, Dios será reconocido como tal por todas las criaturas, si no voluntariamente, entonces a la fuerza.

Esto debería bastarnos. Las preguntas sobre la localización y las dimensiones del infierno, la naturaleza del fuego y del gusano o el estado psíquico y físico de los perdidos no llevan a ninguna parte porque la Escritura guarda silencio sobre estos temas. Lo único que sabemos aparte de lo que hemos visto hasta ahora es que el castigo del infierno no comienza hasta después del día del juicio; que ese castigo se usa coherentemente como amenaza para aquellos que empecinadamente se resisten a la verdad de Dios; y que incluso así, este castigo difiere en su grado dependiendo de la impiedad de cada persona. La Escritura nunca enseña que en el infierno aún habrá ocasión para el arrepentimiento y el perdón. En su esencia, el castigo consiste en el mantenimiento de la justicia y, después del juicio, sirve concretamente para recompensar a cada persona conforme a sus obras, no para purificarla. Todos recibirán conforme a sus obras (Mt. 10:15; 11:24; 23:14; 24:51; Lc. 10:12, 14; 12:46-47; 2 Co. 5:10, etc.). Este hecho como tal demuestra parte de la misericordia de Dios.¹¹ Todo pecado se opone absolutamente a la justicia de Dios, pero al castigarlo él a pesar de todo tiene en cuenta la diferencia relativa que existe entre los pecados. También al otro lado de la tumba hay una diversidad infinita. Y es que en el

castigo eterno la justicia de Dios siempre se manifiesta de tal manera que su bondad y su amor queden inviolados y nunca se les pueda atribuir falta alguna en toda justicia. El dicho de que él no aflige ni entristece voluntariamente a nadie (Lm. 3:33) es aplicable también en el infierno. El sufrimiento que inflige no es un motivo de placer, ni para él ni para los benditos en el cielo, sino un medio para glorificar las virtudes de Dios y por lo tanto [el castigo viene] determinado en su severidad y en su medida por este objetivo último.¹²

LA RENOVACIÓN DE LA CREACIÓN

[577] Tras el juicio final viene la renovación del mundo. En el Antiguo Testamento, el día del Señor viene precedido ciertamente por toda una serie de señales pavorosas, y el juicio contra las naciones tiene lugar entre anonadantes sucesos de diversos tipos. Sin embargo, la nueva Tierra, con su extraordinaria feracidad, solo existe cuando se ha obtenido la victoria sobre los enemigos de Israel y el pueblo ha regresado a su tierra, habiendo sido restaurado en ella. Según dice también el Nuevo Testamento, el día del juicio está precedido de muchas señales, como el oscurecimiento del sol, la luna y las estrellas, la conmoción de las potencias celestiales, etc. (Mt. 24:29). Sin embargo, la quema de la Tierra no se produce hasta el día del Señor (2 P. 3:10), y luego viene la llegada del nuevo cielo y de la nueva tierra en los que mora la justicia (3:13). Una vez ejecutado el juicio, Juan ve la nueva Jerusalén que desciende del cielo de Dios (Ap. 21:1 y s.). Con esta expectativa de la renovación mundial, la Escritura adopta una postura entre dos extremos. Por un lado, muchos pensadores han afirmado que este mundo está destinado a continuar en su forma presente para siempre. Por otro lado, hay quienes creían que el mundo no solo cambiaría de forma, sino que sería

destruido en su sustancia y sería remplazado por un mundo totalmente nuevo.¹³

Sin embargo, según la Escritura, el mundo presente ni durará para siempre ni será destruido y sustituido por otro totalmente nuevo. Los pasajes del Antiguo Testamento que se da por hecho que enseñan la destrucción total (Sal. 102:26; Is. 34:4; 51:6, 16; 65:17; 66:22) sí que describen en términos muy gráficos el cambio que se producirá tras el día del Señor, pero no implican la destrucción de la sustancia del mundo. En primer lugar, la descripción que se ofrece en esos pasajes es demasiado rica en sus imágenes como para extraer de ellas una reducción a la nada (*reductio ad nihilum*) del mundo entero. Además, la destrucción (אבד, 'abad) de cielos y tierra (Sal. 102:16), que por sí sola nunca supone una destrucción absoluta de la sustancia, se explica mediante el hecho de que se desgastarán como una prenda de vestir, serán transformados como ella, se secarán como la hoja de una vid o se desvanecerán como humo (Sal. 102:26; Is. 34:4; 51:6). Por último, el verbo hebreo "crear" (ברא, bara'), usado con referencia al nuevo cielo y a la nueva tierra (Is. 65:17) no significa siempre la creación de algo a partir de la nada, sino que frecuentemente denota una actividad divina mediante la cual Dios hace algo nuevo partiendo de lo viejo (Is. 41:20; 43:7; 54:16; 57:18). Por este motivo alterna frecuentemente con la plantación, el acto de echar cimientos y la fabricación de algo (Is. 51:16; 66:22).

De la misma manera, el Nuevo Testamento proclama que los cielos y la tierra pasarán (Mt. 5:18; 24:35; 2 P. 3:10; 1 Jn. 2:17; Ap. 21:1), que perecerán y se desgastarán como ropa (He. 1:11), se disolverán (2 P. 3:10), serán quemados en el fuego (3:10) y se transformarán (He. 1:12). Pero ninguna de estas expresiones implica la destrucción de la sustancia. Por ejemplo, Pedro enseña expresamente que la vieja tierra, que se originó como resultado de la separación de las aguas, fue anegada por estas y así pereció (2 P. 3:6), y que

el mundo presente también perecerá, no por agua (conforme a la promesa divina), sino por fuego. El mundo no fue totalmente destruido en el Diluvio, de modo que no debemos pensar más de la destrucción de la sustancia mediante el fuego de lo que pensamos en ella por el agua: el fuego quema, limpia, purifica, pero no destruye. El contraste en 1 Juan 2:17 (“el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre”) nos enseña que la primera afirmación no implica la destrucción de la sustancia del mundo, sino una desaparición del mundo en su forma actual perjudicada por el pecado. Pablo también afirma muy claramente que la forma presente (το σχῆμα, *to schēma*) de este mundo pasa (1 Co. 7:31). Por cierto, solo una renovación así del mundo encaja con lo que enseña la Escritura sobre la redención, que nunca es una segunda redención nueva de trinca, sino una re-creación del mundo existente. La honra de Dios consiste precisamente en el hecho de que redime y renueva a la misma humanidad, el mismo mundo, el mismo cielo y la misma tierra que el pecado ha corrompido y contaminado. Del mismo modo que cualquiera que está en Cristo es una nueva creación en la cual lo viejo ha pasado y todo ha sido hecho nuevo (2 Co. 5:17), también este mundo pasa en su forma presente, para que, de su seno, por la palabra de poder de Dios, dé a luz y existencia a un nuevo mundo. Del mismo modo que en el caso de un ser humano individual, al final de los tiempos se producirá también un renacimiento del mundo (Mt. 19:28). Esto constituye una renovación espiritual, no una creación física.

Esta renovación del mundo visible subraya la unilateralidad del espiritualismo que limita al cielo la bienaventuranza futura. Si bien el reino de Dios se planta primero espiritualmente en los corazones humanos, la bienaventuranza futura de la esperanza bíblica, basada en la encarnación y en la resurrección, es creacional, terrenal,

visible, física, corporal. En el caso de la profecía del Antiguo Testamento, no podemos dudar de que describe la bendición terrenal. Su expectativa dice que, siguiendo al gran día, el pueblo de Dios vivirá en seguridad y en paz en Palestina bajo el rey ungido de la dinastía de David, rodeado por las naciones gentiles y servido por ellas. Hallamos cierto grado de verdad en los comentarios que hizo Delitzsch de Isaías 66:24, cuando describe el Antiguo Testamento como el que “trae la vida venidera al nivel de esta vida, mientras que el Nuevo Testamento eleva esta vida al nivel de la vida futura”.¹⁴ Cuando pasamos del Antiguo Testamento al Nuevo, tiene lugar un proceso de espiritualización.

Dado que la venida de Jesús se divide en dos eventos, el reino de Dios se implanta primero espiritualmente en los corazones humanos, y los beneficios de ese reino son todos internos e invisibles: perdón, paz, justicia y vida eterna. La esencia de la bienaventuranza futura, en consecuencia, se concibe también más espiritualmente, sobre todo en Pablo y Juan, como el hecho de estar siempre con el Señor (Jn. 12:26; 14:3; 17:24; 2 Co. 5:8; Fil. 1:23; 1 Ts. 4:17; 5:10; 1 Jn. 3:2). Pero esto no confina al cielo esta bienaventuranza. No puede ser así, dado que es básicamente evidente a partir del hecho que el Nuevo Testamento enseña la encarnación del Verbo y la resurrección física de Cristo; espera también su regreso físico al final de los tiempos, e inmediatamente después tiene en mente la resurrección física de todos los seres humanos, especialmente de los creyentes. Todo esto manifiesta el colapso del espiritualismo, que si permanece fiel a su principio (como en Orígenes) no le queda nada tras el día del juicio excepto espíritus en un cielo increado.

Pero la enseñanza de la Escritura es muy diferente. El mundo, según ella, consiste en cielos y tierra; los humanos tienen cuerpo y alma; y el reino de Dios, por lo tanto, tiene una dimensión espiritual oculta y una cara externa, visible. Mientras que la primera vez Jesús vino a establecer ese

reino en un sentido espiritual, al final de la historia vuelve para darle forma visible. La reforma se produce desde adentro hacia afuera. El renacimiento de los humanos se completa en el renacimiento de la Creación. El reino de Dios solo se hace realidad plena cuando se extienda visiblemente también sobre la Tierra. Así es como lo entendían los discípulos cuando, tras la resurrección de Jesús, le preguntaron si aquel era el momento en que restauraría el reino a Israel. En su respuesta, Jesús no niega que un día establecerá semejante reino, pero solo dice que el momento de hacerlo ha sido estipulado por el Padre, y que ahora sus discípulos son llamados, por el poder del Espíritu Santo, a ser sus testigos hasta los confines del mundo (Hch. 1:6-8). En otros pasajes afirma expresamente que los mansos heredarán la Tierra (Mt. 5:5). Imagina la bienaventuranza futura como un banquete en el que los invitados se sientan con Abraham, Isaac y Jacob (8:11), disfrutan de comida y bebida (Lc. 22:30), toman la Pascua nueva y perfecta (Lc. 22:16) y beben del fruto de la nueva viña (Mt. 26:29). En esta dispensación y hasta la parusía, los ojos de los creyentes se dirigen al cielo, donde está su tesoro (6:20; 19:21), donde Jesús, que es su vida, está sentado a la diestra de Dios (Jn. 14:3; 17:24; Col. 3:1-3). Mientras que aquí son extranjeros, allí está su ciudadanía (Fil. 3:20; He. 11:13-16).

Pero esta herencia está destinada a ser revelada. Un día Cristo volverá visiblemente, y hará que toda la comunidad de creyentes (de hecho, el mundo entero) participe de su gloria. Los creyentes no solo son transformados conforme a su semejanza (Jn. 17:24; Ro. 8:17-18, 28; Fil. 3:21; Col. 3:4; 1 Jn. 3:2), sino que “también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Ro. 8:21). La tierra y el cielo se renovarán de modo que en ellos habite la justicia (2 P. 3:13; Ap. 21:1). La Jerusalén celestial, que ahora está arriba

y fue el modelo de la Jerusalén terrenal, desciende al mundo (Gá. 4:26; He. 11:10, 13-16; 12:22; 13:14; Ap. 3:12; 21:2 y ss.). La Jerusalén celestial es una ciudad que ha construido Dios (He. 11:10). Es la ciudad del Dios vivo, dado que Dios no solo es su arquitecto, sino que la convierte en su morada (Ap. 21:3). En ella los ángeles son los siervos y constituyen la corte real del gran rey (He. 12:22), mientras que los benditos son sus ciudadanos (Ap. 21:27; 22:3-4).

La descripción que hace Juan de esa Jerusalén (Ap. 21-22) no debería tomarse ni mucho menos literalmente, como tampoco lo hicimos con sus visiones anteriores. Los detalles que ofrece no pretenden dar una imagen de la ciudad; más bien se trata de imágenes majestuosas usadas (dado que no puede hacerlo de otra manera) para manifestarnos la gloria del reino divino. Así, saca su material del paraíso, con su río y su árbol de la vida (21:6; 22:1-2); Jerusalén, con sus puertas y sus calles (21:22 y ss.); el templo, con su lugar santísimo donde vivía el propio Dios (21:3, 22); y el reino natural al completo, con todos sus tesoros de oro y piedras preciosas (21:11, 18-21). Estas imágenes no son ilusiones ni invenciones, sino descripciones mundanas de realidades sobrenaturales. Todo lo que es verdadero, honorable, justo, puro, agradable y encomiable en la Creación, en el cielo y en la tierra, se reúne en la ciudad futura de Dios, renovado, recreado, llevado a su gloria máxima.

La sustancia [de la ciudad de Dios] se halla presente en esta creación. De la misma manera que la oruga se convierte en mariposa, y el carbón se convierte en diamante; como el grano de trigo al caer a tierra y morir produce otros granos; igual que toda la naturaleza revive en primavera y se viste con ropas de fiesta, y que la comunidad de creyentes nace a partir de la raza caída de Adán; como el cuerpo de resurrección se levanta a partir del cuerpo muerto y enterrado, así también, por el poder recreador de Cristo, un día el nuevo cielo y la nueva tierra

emergerán de los elementos de este mundo purgados por el fuego, radiantes en la gloria imperecedera y libres para siempre de “la esclavitud de corrupción” (δουλειας της φθορας, *douleias tes fthoras*; Ro. 8:21). Más gloriosa que esta hermosa Tierra, más gloriosa que la Jerusalén terrenal, más gloriosa incluso que el paraíso será la gloria de la nueva Jerusalén, cuyo arquitecto y constructor es Dios mismo. El estado de gloria (*status gloriae*) no será una mera restauración (*restauratio*) del estado de la naturaleza (*status naturae*), sino una reformatión¹⁵ que, gracias al poder de Cristo, transforma toda la materia (ὕλη, *hylē*) en forma (εἶδος, *eidos*), toda potencia en realidad (*potentia, actus*), y presenta toda la Creación ante el rostro de Dios, brillante con un esplendor perpetuo y floreciente en una primavera de juventud perpetua. *Sustancialmente*, no se pierde nada. Ciertamente, afuera están los perros, los hechiceros, los fornicadores, los asesinos, los idólatras y todo el que ama y práctica la mentira (Ap. 22:15). Pero en el nuevo cielo y la nueva tierra se restaura el mundo como tal; en la comunidad de creyentes se salva la humanidad. En esa comunidad, que Cristo ha comprado y reunido de todas las naciones, lenguas, linajes y pueblos (Ap. 5:9, etc.), todas las naciones, Israel incluido, mantienen sus lugares y sus llamados distintivos (Mt. 8:11; Ro. 11:25; Ap. 21:24; 22:2). Todas esas naciones (cada una de acuerdo con su propio carácter nacional distintivo) aportan a la nueva Jerusalén todo lo que han recibido de Dios para su gloria y honor (Ap. 21:24, 26).

[578] La salvación del reino de Dios, incluyendo la comunión con Dios y también la comunión de los santos, es tanto una bendición presente como una gloria futura, consumada, rica. El reino de Dios ha venido y sigue viniendo. La misericordia de Dios es amplia. Si bien debemos abstenernos de emitir un juicio firme sobre la salvación de los paganos o de los niños que mueren en la

primera infancia, las confesiones reformadas tienen una visión magnánima. Aunque muchos se apartan, en Cristo la raza humana, el mundo, se salva. El descanso final de los hijos de Dios no debe concebirse como inacción; sus hijos son sus siervos, quienes alegremente y de diversas maneras lo sirven de día y de noche. Lo que sembramos ahora en la Tierra, lo cosecharemos en la eternidad; en ella la diversidad no se pierde, sino que se limpia del pecado y se hace útil para mantener la comunión con Dios y con otros. La Escritura enseña incluso acerca de grados de gloria en el reino futuro, dependientes de las obras de cada uno. La bienaventuranza de la salvación es la misma para todos, pero hay distinciones en cuanto a la gloria. Esta distinción no la provocan las buenas obras, sino que [se obtiene] mediante una disposición federal de Dios soberana, libre y llena de gracia, un derecho que se concede a los creyentes por los méritos de Cristo. Así, Dios corona su obra para que en esa diversidad activa brille la gloria de sus propios atributos. Entonces todas las criaturas vivirán, se moverán y tendrán su ser en Dios, el todo en todos, quien refleja todos sus atributos en el espejo de sus obras y se glorifica en ellas.

Las bendiciones de las que participan los bienaventurados tienen una naturaleza también material y física. Por erróneo que sea (como hacen los pueblos paganos y algunos quiliastas) hacer de lo material el componente principal de la bienaventuranza futura, también es unilateral y estoico considerar intrascendente lo físico o excluirlo por entero del estado de bienaventuranza. La Escritura mantiene en todo momento la conexión íntima entre lo espiritual y lo natural. En tanto en cuanto el mundo consiste en cielo y tierra y los humanos de cuerpo y alma, la santidad y la gloria, la virtud y la felicidad, el mundo moral y el natural deberían quedar unidos armoniosamente. Por consiguiente, los bienaventurados no solo estarán exentos

de pecado, sino también de todas las consecuencias de este, de la ignorancia y el error (Jn. 6:45), de la muerte (Lc. 20:36; 1 Co. 15:26; Ap. 2:11; 20:6, 14), de la pobreza y de la enfermedad, del dolor y del temor, del hambre y la sed, el frío y el calor (Mt. 5:4; Lc. 6:21; Ap. 7:16-17; 21:4), y de toda debilidad, deshonor y corrupción (1 Co. 15:42, etc.).

Aun así, las bendiciones espirituales son las más importantes e innumerablemente abundantes: santidad (Ap. 3:4-5; 7:14; 19:8; 21:27); salvación (Ro. 13:11; 1 Ts. 5:9; He. 1:14; 5:9); gloria (Lc. 24:26; Ro. 2:10; 8:18, 21); adopción (Ro. 8:23); vida eterna (Mt. 19:16-17, 29, etc.); la visión de, y la conformidad con, Dios y Cristo (Mt. 5:18; Jn. 17:24; Ro. 8:29; 1 Co. 13:12; 2 Co. 3:18; Fil. 3:21; 1 Jn. 3:2; Ap. 22:4); y comunión con Dios y con Cristo, así como el servicio y la alabanza a ellos (Jn. 17:24; 2 Co. 5:8; Fil. 1:23; Ap. 4:10; 5:9-13; 7:10, 15-17; 21:3; 22:3, etc.). Frente al sobrenaturalismo abstracto de la Iglesia ortodoxa griega y de la católica romana (que entienden la salvación como algo exclusivamente trascendente y, por lo tanto, en lo tocante a la Tierra, consideran que la vida cristiana se encarna de la mejor manera posible en el monaquismo), esta concepción [del mundo presente] representa una verdad importante. La Reforma, regresando a la Escritura, superó en principio esta visión sobrenaturalista y ascética de la vida. Quienes creen, en el momento de creer reciben el perdón de pecados y la vida eterna. Todos son hijos de Dios, que sirven al Padre no como empleados contratados con la esperanza de una compensación, sino como hijos que hacen la voluntad del Padre por amor y gratitud. Cumplen su voluntad no solo al apartarse del mundo, sino al ser fieles al llamamiento que les fue confiado en el mundo. Por consiguiente, vivir para el cielo no compite con la vida en medio del mundo: es precisamente en el mundo donde Cristo protege del maligno a los suyos.

El nuevo cielo y la nueva tierra, como indicamos antes, están formados por los elementos del mundo que existe ahora, y la comunidad de fe es la humanidad restaurada bajo Cristo como su cabeza. Sin embargo, nuestro disfrute de la salvación aún no es completo; somos salvos en esperanza (Ro. 8:24). Los creyentes son hijos de Dios, pero esperan aún la manifestación plena de su condición de hijos (Mt. 5:9; Ro. 8:23). Tienen vida eterna, pero aún deben recibirla en la resurrección (Jn. 5:20-29; 6:40, 44-45). Por lo tanto, ambas cosas son ciertas: el reino de los cielos ha venido y aún está viniendo. Y esta verdad doble condiciona todo el carácter del estado de gloria. Igual que el nuevo cielo y la nueva tierra están formados por los elementos de este mundo, y la comunidad de fe es una recreación de la raza humana que cayó en Adán, la vida de los redimidos en el más allá debe concebirse como análoga a la vida de los creyentes aquí en la Tierra. No es ni una contemplación etérea de Dios (*visio Dei*) a la que se dedican aquellos cuya naturaleza humana ha sido elevada mediante un don sobreañadido (*donum superadditum*), ni una simple extensión de la vida presente de santificación en este mundo. En esa vida, la religión (comunidad con Dios) es primaria y central. Pero esa comunión será más rica, profunda y bendita de lo que jamás lo fue o pudo serlo en la Tierra, dado que no se verá perturbada por ningún pecado, ni interrumpida por distancia alguna, ni mediada por la Escritura o por la naturaleza. Entonces recibirán y poseerán todo lo que aquí aguardaron solo por esperanza.

[579] La dicha de la comunión con Dios se disfruta en la comunión de los santos, que la intensifica. Ya en la Tierra esta comunión es un beneficio maravilloso de la fe. Aquellos que, por amor a Jesús, han dejado atrás casa, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos y campos en esta vida reciben las mismas cosas (y persecuciones) (Mr. 10:29-30), pues todos los que hacen la voluntad del Padre son

hermanos, hermanas, padre y madre de Jesús (Mt. 12:50). Por medio del mediador del Nuevo Testamento, los creyentes entran en la comunión no solo de la Iglesia militante en la Tierra, sino también de la Iglesia triunfante en el cielo, la asamblea de los primogénitos, los espíritus de los justos perfeccionados, incluso con ángeles innumerables (He. 12:22-24). Pero esta comunión, aunque en principio ya existe en la Tierra, será a pesar de ello incomparablemente más rica y gloriosa cuando todas las barreras divisorias de descendencia e idioma, tiempo y espacio, hayan sido derribadas, se haya eliminado todo pecado y error y todos los elegidos hayan sido reunidos en la nueva Jerusalén. Entonces se responderá plenamente la oración de Jesús cuando solicitó que todas sus ovejas fueran un solo rebaño con un Pastor (Jn. 10:16; 17:21). Entonces todos los santos juntos comprenderán del todo la amplitud, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo (Ef. 3:18-19). Y sentados a una sola mesa con Abraham, Isaac y Jacob (Mt. 8:11), unidos, levantarán un cántico de alabanza a la gloria de Dios y del Cordero (Ap. 4:11; 5:12, etc.). Cuando habla de la comunidad de fe en la Tierra, la Escritura dice frecuentemente que es una “manada pequeña” (Mt. 7:14; 22:14; Lc. 12:32; 13:23), una afirmación confirmada por la historia hasta este mismo instante. La profecía del Antiguo Testamento ya anunció que solo se arrepentiría y sería salvo un remanente de Israel. De igual manera, el Nuevo Testamento espera que aquellos que perseveren hasta el fin sean pocos (Mt. 24:13; 25:1 y ss.; Lc. 18:8).

Sin embargo, por otro lado, la Escritura usa a menudo un lenguaje muy universalista. En Adán se da a conocer el pacto de la gracia a la humanidad en su conjunto (Gn. 3:15). El pacto de la naturaleza concluyó después de que el Diluvio incluyese a todas las criaturas (9:9-10). En Abraham son benditas todas las generaciones de la Tierra (12:3). La salvación que un día será otorgada a Israel beneficia a todos

los gentiles. Jesús dice que dará su vida en rescate por *muchos* (Mt. 20:28), y que *muchos* vendrán de oriente y de occidente para sentarse con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (8:11). La gracia que se manifestó en Cristo es mucho más abundante que la transgresión de Adán: viene a todas las personas para justificación y vida (Ro. 5:12-20; 1 Co. 15:22). En esta dispensación serán reunidas bajo Cristo todas las cosas en el cielo y en la tierra (Ef. 1:10). Un día, al final, toda rodilla se doblará ante Cristo y toda lengua lo confesará como Señor (Fil. 2:10-11). Entonces ante el trono del Cordero se juntará una gran multitud que nadie puede contar (Ap. 7:9; 19:1, 6). Las *naciones* se salvarán y caminarán a la luz de la nueva Jerusalén (21:24, 26; 22:2). Y entonces Dios será el todo en todos (1 Co. 15:28).

LA AMPLITUD DE LA MISERICORDIA DIVINA

Debido a esta última serie de pasajes, muchas personas han albergado la esperanza de que al final, si no todas las criaturas, al menos los humanos (o, si esto no fuera así, al menos la inmensa mayoría de los humanos) serán salvos. El infierno será totalmente inexistente o solo un pequeño y remoto rincón del universo. Incluso aquellos que confiesen que nadie viene al Padre si no es por Cristo, y que bajo el cielo solo hay un nombre para obtener la salvación (Jn. 14:6; Hch. 4:12), siempre ha habido unas pocas personas que han creído en la posibilidad de salvación en esta vida sin que medie la predicación del evangelio. Enseñaron esta idea al respecto de los niños del pacto, a todos los niños que mueren en la primera infancia dentro o fuera de los límites del cristianismo, a quienes padecen una deficiencia del desarrollo o emocional, y a los discapacitados visuales o auditivos, que están prácticamente aislados de la predicación del evangelio. Lo mismo es aplicable a algunos paganos, o a muchos, que por lo que respecta a sus

conceptos claros y a sus vidas virtuosas dieron evidencia de una piedad genuina. Algunos de los Padres de la Iglesia asumieron que el Verbo estaba activo en el mundo pagano.¹⁶ Agustín creía que desde el principio ha habido siempre unas pocas personas, en Israel pero también en otras naciones, que creyeron en el Logos y vivieron fiel y justamente conforme a sus mandamientos.¹⁷ Abelardo afirmaba que también los paganos podrían heredar la salvación. Zwinglio creía que Dios tenía elegidos también entre los paganos.¹⁸ Pero otros solo dejaban abierta la posibilidad, y no se aventuraron a ir más allá de la esperanza y el deseo. Sin embargo, quienes defendieron esta opinión nunca pasaron de ser un puñado de personas.

En sus confesiones, las iglesias no se pronunciaron sobre este tema, y la mayoría de teólogos se opuso a la idea.¹⁹ Sus opiniones sobre la salvación de los niños que morían siendo bebés eran un poco más favorables. Los católicos enseñan que todos los hijos de padres cristianos que murieron, habiendo sido bautizados por intención expresa (*voto*) o en la realidad (*re*) fueron salvos, y que todos los otros niños que murieron jóvenes padecieron una pena de condenación, pero no de sensación (*poene damni*, no *sensus*) en el limbo de los niños (*limbus infantum*).²⁰ Al respecto de los hijos de padres cristianos, los luteranos mantienen el mismo concepto que los católicos y dejan los otros al juicio de Dios.²¹ Los reformados se inclinaron a creer que todos los niños que nacieron en el pacto de gracia y murieron antes de llegar a la edad de la discreción alcanzaron la bienaventuranza en el cielo,²² aunque en este sentido muchos de ellos hicieron una distinción entre los niños elegidos y los réprobos, y no se atrevieron a atribuir la salvación con certeza a cada uno de esos niños individualmente.²³ En cuanto a los niños fuera del pacto que murieron siendo bebés, el juicio de algunos fue bastante magnánimo. Junius, por ejemplo, prefería concluir,

basándose en el amor, que eran salvos antes que perdidos.²⁴ Voecio, hablando sobre el tema de si se perdían o si algunos entre ellos eran elegidos y regenerados antes de morir, afirmó: “No quisiera negar, ni puedo afirmar” (*nolim negare, affirmare non possum*).²⁵

A la luz de la Escritura, tanto respecto a la salvación de los paganos como a la de los niños que mueren en la primera infancia, no podemos hacer más que abstenernos de emitir un juicio firme, tanto en un sentido afirmativo como negativo. Sin embargo, cabe destacar que, frente a estas preguntas de peso, la teología reformada se encuentra en una posición mucho más favorable que cualquier otra. Porque, en este sentido, todas las demás Iglesias pueden concebir un juicio más moderado solo si reconsideran su doctrina de la necesidad absoluta de los medios de la gracia, o bien si violan la de la naturaleza maldita del pecado. Pero los reformados se negaron a establecer la medida de gracia necesaria para que un ser humano siga unido a Dios, aunque sujeto a muchos errores y pecados, o a determinar el grado de conocimiento indispensablemente necesario para la salvación. Además, mantuvieron que los medios de gracia no son absolutamente necesarios para la salvación, y que también aparte de la Palabra y de los sacramentos, Dios puede regenerar a las personas para vida eterna.

Así, en la Segunda Confesión Helvética, artículo 1, leemos: “Concedemos, claro está, que Dios puede iluminar a hombres también sin la predicación externa; puede iluminar a los que quiera y cuando él quiera. Esto se debe a su omnipotencia” (*agnoscimus Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit; id quod ejus potentiae est*). Y la Confesión de Westminster afirma (en cap. X, § 3) que “los niños elegidos, que mueren en la primera infancia, son regenerados y salvados por Cristo por medio del Espíritu, quien obra

cuando, donde y como desea" (*Christus, qui quando et ubi et quo sibi placuerit modo operatur*), y que esto es aplicable también "a todas las demás personas elegidas que son incapaces de ser llamadas externamente por el ministerio de la Palabra" (*quotquot externae vocationis per ministerium verbi sunt incapaces*). Reuter, en consecuencia, después de explicar la enseñanza de Agustín sobre este punto, afirma correctamente: "Uno podría incluso defender la paradoja de que es precisamente la doctrina *particularista* de la predestinación la que hace posible esas frases que suenan tan *universalistas*".²⁶ Incluso los pasajes universalistas de la Escritura antes citados ocupan de la manera más cercana y hermosa el lugar que les corresponde dentro de la teología reformada. Porque sin duda esos pasajes no pretenden ser universalistas en el sentido de que todos los humanos, o incluso todas las criaturas, sean salvos, ni son entendidos así por ninguna Iglesia cristiana. Todas las Iglesias, sin excepción, confiesan que no existe solo un cielo, sino también un infierno. Por lo tanto, como mucho existe una diferencia de opinión sobre el número de aquellos que son salvos y de quienes se pierden. Pero esto no es algo que uno pueda discutir, dado que ese número solamente lo conoce Dios. Cuando preguntaron a Jesús "Señor, ¿son pocos los que se salvan?", solo respondió: "Esforzaos a entrar por la puerta angosta; porque os digo que muchos procurarán entrar, y no podrán" (Lc. 13:24).

Para nosotros, lo directamente importante es solo que no tenemos la necesidad de conocer el número de los elegidos. En cualquier caso, es un hecho que dentro de la teología reformada el número de los elegidos no debe considerarse, por ningún motivo o en ningún sentido, más reducido que en cualquier otra teología. De hecho, en el fondo las confesiones reformadas son más magnánimas y tienen una visión más amplia que cualquier otra confesión cristiana.

Sitúan la última y más profunda fuente de salvación solamente en el beneplácito de Dios, en su compasión eterna, en su misericordia insondable, en las inescrutables riquezas de su gracia, una gracia que es omnipotente y gratuita. Aparte de ella, ¿dónde hallaríamos un fundamento más firme y más amplio para la salvación de una raza humana pecadora y perdida? Por muy inquietante que resulte que muchos se aparten, en Cristo la comunidad creyente, la raza humana, el mundo, se salvan. El organismo de la Creación queda restaurado. Los malvados son consumidos de la tierra (Sal. 104:35); son expulsados (Jn. 12:31; 15:6; Ap. 22:15). Aun así, todas las cosas en los cielos y en la tierra se reúnen en Cristo (Ef. 1:10). Todas las cosas son creadas por medio de él y para él (Col. 1:16).

[580] La comunión con Dios que se disfruta mediante la comunión de los santos no excluye toda acción y actividad en la era venidera, como tampoco lo hace en la dispensación presente. Como norma, ciertamente la teología cristiana prestó poca atención a este hecho, y principalmente habló de la bienaventuranza celestial como una cuestión de conocer a Dios y disfrutar de él. Y esta es, sin duda, la esencia y el núcleo, la fuente y el poder, de la vida eterna. Además, la Escritura nos ofrece poca información que nos permita formarnos una imagen clara de la actividad de los bienaventurados. Describe ese estado más en términos de reposar de nuestras labores terrenales que de participar en otras nuevas (He. 4:9; Ap. 14:13). Aun así, el descanso del que se disfruta en la nueva Jerusalén no debe concebirse, ya sea en el caso de Dios (Jn. 5:17) o en el de sus hijos, como una bendita inacción. La propia Escritura nos dice que la vida eterna consiste en conocer y servir a Dios, en glorificarlo y alabarlo (Jn. 17:3; Ap. 4:11; 5:8-10, etc.). Sus hijos siguen siendo sus siervos, y lo sirven de día y de noche (Ap. 22:3). Son profetas, sacerdotes y reyes que reinan en la Tierra por siempre (1:6; 5:10; 22:5). En función

de si han sido fieles sobre mucho en el mundo, serán puestos a cargo de muchas cosas en el reino de Dios (Mt. 24:47; 25:21, 23). Todos conservarán sus personalidades, porque los nombres de todos los que entren en la nueva Jerusalén han sido escritos en el libro de la vida del Cordero (Ap. 20:15; 21:27), y todos recibirán un nuevo nombre individual (Is. 62:2; 65:15; Ap. 2:17; 3:12; cf. 21:12, 14). Los muertos que mueren en el Señor descansan de sus trabajos, pero cada uno es seguido por ellos (Ap. 14:13). Las tribus, los pueblos y las naciones hacen sus contribuciones particulares al enriquecimiento de la vida en la nueva Jerusalén (5:9; 7:9; 21:24, 26). Lo que hemos sembrado aquí, lo cosechamos en la eternidad (Mt. 25:24, 26; 1 Co. 15:42 y ss.; 2 Co. 9:6; Gá. 6:7-9). La gran diversidad existente entre las personas de todo tipo de maneras no queda destruida en la eternidad, sino que es purificada de todo lo que es pecaminoso y se la adecua para la comunión con Dios y con el prójimo. Y de la misma manera que la gran diversidad presente en la comunidad de fe en la Tierra aumenta con la diversidad espiritual (1 Co. 12:7 y ss.), esta diversidad natural y espiritual, a su vez, aumenta en el cielo con la diversidad de grados de gloria allí presentes.

Algunos eruditos reformadores,²⁷ inducidos por su oposición a los méritos de las buenas obras, han negado (como hizo Joviano en el siglo IV, y más tarde algunos socinianos, y Gerlach incluso hoy en día) que exista distinción alguna en la gloria. Es cierto que a todos los creyentes se les han prometido los mismos beneficios en el futuro de Cristo: todos reciben la misma vida eterna, la misma morada en la nueva Jerusalén, la misma comunión con Dios, la misma bienaventuranza, etc. A pesar de ello, la Escritura no deja ninguna duda de que dentro de la unicidad y de la igualdad existen unas enormes variación y diversidad. Incluso la parábola que suele citarse para demostrar lo contrario (Mt. 20:1-16) defiende esa distinción.

En esta parábola, Jesús establece la idea de que muchos que, en su propia opinión y en la de otros, han trabajado mucho tiempo y duramente no estarán ciertamente por detrás en el reino mesiánico del futuro en comparación con aquellos que trabajaron en la viña durante un periodo mucho más corto. Estos últimos alcanzan a los primeros porque, aunque muchos han sido llamados y trabajan al servicio del reino de Dios, en el más allá pocos disfrutarán por ello de un estatus especial y recibirán una posición distinguida.

Estos grados de distinción en la gloria se enseñan mucho más claramente en otros pasajes de la Escritura, sobre todo en aquellos que afirman que todos recibirán una recompensa en proporción a sus obras. Esta recompensa se guarda ahora en el cielo (Mt. 5:12; 6:1 y ss.; Lc. 6:23; 1 Ti. 6:19; He. 10:34-37), y se distribuirá públicamente solo en la parusía (Mt. 6:4, 6, 18; 24:47; 2 Ts. 1:7; 1 P. 4:13). Entonces se ofrece como compensación por aquello a lo que han renunciado los discípulos de Jesús y por lo que han sufrido por él en la Tierra (Mt. 5:10 y ss.; 19:29; Lc. 6:21 y ss.; Ro. 8:17-18; 2 Co. 4:17; 2 Ts. 1:7; He. 10:34; 1 P. 4:13), y también como recompensa por las buenas obras que han hecho; por ejemplo, el buen uso que hicieron de sus talentos (Mt. 25:14 y ss.; Lc. 19:13 y ss.), el amor por los enemigos y la práctica de la generosidad altruista (Lc. 6:35), la ayuda a los pobres (Mt. 6:1), la oración y el ayuno (6:6, 18), la ministración a los santos (10:40-42) y el servicio fiel en el reino de Dios (24:44-47; 1 Co. 3:8, etc.). Esa recompensa estará vinculada con las obras realizadas y será proporcional a ellas (Mt. 16:27; 19:29; 25:21, 23; Lc. 6:38; 19:17, 19; Ro. 2:6; 1 Co. 3:8; 2 Co. 4:17; 5:10; 9:6; Gá. 6:8-9; He. 11:26; Ap. 2:23; 11:18; 20:12; 22:12). La bienaventuranza es sin duda la misma para todos, pero existen diferencias en el “brillo” y en la gloria (Dn. 12:3; 1 Co. 15:41). En la casa del Padre, a la que son bienvenidos

todos sus hijos, hay muchas moradas (Jn. 14:2); todas las Iglesias reciben del rey de la Iglesia un símbolo precioso y una corona propia dependiendo de su fidelidad y de su dedicación (Ap. 1-3).

El mal uso del concepto de recompensa²⁸ no altera la verdad de que en la gloria existe disparidad, dependiendo de las obras que hayan hecho los creyentes en el mundo. No hay ninguna recompensa a la que los humanos tengan derecho por naturaleza, en tanto en cuanto la ley de Dios es absolutamente vinculante y no permite que la demanda de cumplimiento dependa del libre albedrío de las personas. Por consiguiente, incluso si han cumplido toda la ley, solo les corresponde decir: “Siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer, hicimos” (Lc. 17:10). Por lo tanto, todas las exigencias de una recompensa solo se pueden basar en un pacto, la disposición soberanamente gratuita y generosa de Dios, y por lo tanto [la recompensa] es un derecho *dado*. Cristo ha cumplido todos los requisitos; no solo padeció el castigo, sino que, al cumplir la ley, ganó la vida eterna. La bienaventuranza y la gloria eternas que recibió fueron, para él, la recompensa por su obediencia perfecta. Pero cuando confiere esta justicia propia a su pueblo por medio de la fe y la vincula con la vida eterna, entonces ambas cosas, tanto la justicia conferida como la bienaventuranza futura, son dones de su gracia, una realidad que excluye por completo todo mérito por parte de los creyentes. Y es que los creyentes son lo que Dios les ha hecho, creados en Cristo Jesús para buenas obras que Dios preparó de antemano para que fueran su forma de vida (Ef. 2:10). En la causa de Cristo se les otorga por gracia no solo creer en él, sino también padecer por él (Hch. 5:41; Fil. 1:29). Dios corona su propia obra, no solo al conferir vida eterna a todos los que creen, sino también al distribuir diversos grados de gloria a quienes, motivados por esa fe, han hecho buenas obras.

Sin embargo, su propósito al hacer esto es que, así en la Tierra como en el cielo, exista una diversidad profusa en la comunidad de fe, y que en esa diversidad se manifieste la gloria de sus atributos divinos. Ciertamente, como resultado de esta diversidad, la vida de comunión con Dios y con los ángeles, y de los benditos entre ellos, aumenta su profundidad y su intimidad. Dentro de esta comunión todo el mundo tiene un sitio y una tarea propios, basados en la personalidad y en el carácter, como sucede también en la comunidad de fe en la Tierra (Ro. 12:4-8; 1 Co. 12). Aunque no podamos formarnos una imagen clara de la actividad de los santos en el cielo, la Escritura enseña que los oficios profético, sacerdotal y real, que fueron posesión originaria de la humanidad, son restaurados plenamente en Cristo. El servicio a Dios, la comunión mutua y la morada en el nuevo cielo y la nueva tierra sin duda ofrecen abundantes oportunidades para la práctica de esos oficios, aunque ignoremos la forma y manera de esta. Sin embargo, esa actividad coincide con el reposo y el disfrute. La diferencia entre el día y la noche, entre el día de reposo y los días laborales, ya ha desaparecido. El tiempo está teñido de la eternidad de Dios. El espacio está lleno de su presencia. La progresión eterna se vincula con la existencia inmutable. Incluso se ha esfumado el contraste entre el cielo y la tierra. Todas las cosas que están en el cielo y las que están en la Tierra han sido reunidas en Cristo como su cabeza (Ef. 1:10). Entonces todas las criaturas vivirán, se moverán y existirán en Dios (Hch. 17:28), quien será el todo en todos (1 Co. 15:28), quien refleja todos sus atributos en el espejo de sus obras y se glorifica en ellas.

1. Nota del ed.: aquí Bavinck habla escatológicamente, es decir, sobre el juicio final.

2. Nota del ed.: aquí Bavinck establece una distinción entre *restauratie* (traducido como “rehabilitación”) y *reformatie*. Bavinck usa reiteradamente esta

distinción, para la que usa con mayor frecuencia el contraste entre *restauratie* y *herstel* (re-creación), para afirmar la idea importante de que la plenitud de la redención en Cristo es más que una repristinación del estado original, creado y no caído, de Adán. Aunque la gracia restaura la naturaleza, no la abole, el *status gloriae* es más excelente que el *status integratis*. Cf. H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trad. H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 218–20. Para un análisis útil de la concepción que tiene Bavinck de la relación entre la gracia y la naturaleza, ver Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Ámsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968), 345–65. Esta sección de la obra de Veenhof se ha traducido al inglés por Albert Wolters y la publicó el Institute for Christian Studies, Toronto, siendo reimpresa como *Nature and Grace* en Herman Bavinck (Sioux Center, IA: Dordt College Press, 2006).

3. Nota del ed.: el parentético (“y nuestro”) fue añadido por el editor, y se refiere a la Confesión Belga, art. 37.

4. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), IV, 629–32 (#559).

5. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Freiburg i.B. y St. Louis: Herder, 1896), 366–456.

6. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. MacIntosh y J. S. Stewart (Edimburgo: T&T Clark, 1928), §§117–20, 163, 720–22, apéndice sobre la condenación eterna; cf. J. Köstlin, “Apokatastasis”, en *PRE3*, I, 616–22.

7. E. White, *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation and the Conditions of Human Immortality*, 3ª, ed. rev. y ampliada, (Londres: Elliot Stock, 1878). Nota del ed.: este es el paradigma también de adventistas, como los Adventistas del Séptimo Día, y de los Testigos de Jehová.

8. Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 163–64 (#336).

9. E. White, *Life in Christ*, 358–90.

10. Cf. A. Strindberg, *The Dance of Death*, trad. A. Paulsen (Nueva York: W. W. Norton, 1976), 41 (acto I, escena I): “¿No crees [en el infierno], tú, que estás viviendo en uno?” (Alemán: Glaubst du nicht daran [an die Hölle], wo du mitten in ihr bist?).

11. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 386, 388–89 (##244–45).

12. Ver también Agustín, *Enchiridion*, 110–13; *City of God*, XXI; Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3ªed., 2 vols. (Grotta ferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–81), IV, dist. 46–50; T. Aquino, *Summa Theol.*, supl., pr. 97–99; A. Dante, “Inferno”; D. Petavius (Petau), “De angelis”, III, c. 4–8, en *Opus de theologicis dogmatibus* (Antwerp: Gallet, 1700), IV; Josef Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen* (Paderborn: Schöningh, 1900); J. Bautz, *Die Hölle in Anschluss an die Scholastiek dargestellt* (Mainz: Kirchheim, 1905); J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und die ewige Tod* (Innsbruck: Rauch, 1903), discrepa de H. Schell, quien asume la posibilidad de una *apokatastasis*. F. X. Kiefl se propuso defenderlo en “Herman Schell und die Ewigkeit der Hölle”, *Theologisch-praktischen Monatsschrift* 14 (1904): 685–709, y recibió una contestación de Stufler, *Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl*

(Innsbruck: Rauch, 1904); A. M. Weiss, *Die religiöse Gefahr* (Freiburg i.B.: Herder, 1904), 277, 353. El protestantismo fue coherente en su visión del castigo eterno; ver, brevemente, B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), III, 354-58; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summamim descripta*, 6ª ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761-86), IV, 175; II, 305, 320. En la época moderna, la idea de que el más allá no supone la bienaventuranza de todo el mundo adquirió un mayor respaldo sobre la base del carácter absoluto de la ley moral o sobre el fundamento de la ley de la retribución (karma) que vuelve inevitables las consecuencias del pecado; cf. Bavinck, *Philosophy of Revelation* (Nueva York: Longmans, Green, 1909), 295, 314. Sobre las ideas de los paganos relativas a la recompensa y al castigo al otro lado de la tumba, cf. F. Hettinger, *Apologie du Christianisme*, 5 vols. (Bar-le-Duc: L. Guérin, 1869-70), IV, 320.

13. C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IV, 194-200.

14. F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, trad. J. Martin, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1869-80; reimp., Grand Rapids: Eerdmans, 1954), II, 517.

15. Nota del ed.: ver la nota 2 arriba o H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 697n5 (#573).

16. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 229-30 (#68); II, 565-68 (#295); IV, 33-35, 51, 61 (##433, 438, 441).

17. Agustín, *Letters*, 102; *City of God*, XVIII, 47; y otros lugares. Cf. H. Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887), 90 y ss.

18. U. Zwinglio, *Exposition of the Christian Faith*, cap. x, "Everlasting Life", en *On Providence and Other Essays*, eds. S. M. Jackson y W. J. Hinke (1922; reimp., Durham, NC: Labyrinth, 1983), 272.

19. Cf. la literatura en C. Vitringa, *Doctr. christ.*, I, 29.

20. P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 33.

21. J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlín: G. Schlawitz, 1863-75), XVI, §169; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Frankfurt y Leipzig, 1741), V, 1, 6.

22. Cánones de Dort, I, 7; Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 417.

23. P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, ed. R. Massonius (Londres, 1576), 76, 436; y de forma parecida Beza, Pareus, Zanchi, Perkins y otros.

24. F. Junius, *Opuscula theologica selecta*, ed. A. Kuyper (Ámsterdam: F. Muller, 1882), II, 333.

25. G. Voecio, *Select. disp.*, II, 413; también: C. Vitringa, *Doctr. christ.*, II, 51-52. Cf. esp. B. B. Warfield, "The Development of the Doctrine of Infant Salvation", en *Two Studies in the History of Doctrine* (Nueva York: Christian Literature, 1897), 143-299.

26. Hermann Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887; reimp., Aalen: Scientia-Verlag, 1967), 92.

27. Ejemplos: P. Martyr Vermigli, *Loci comm.*, III, 17, 8; de forma parecida, Cameron, Tilenus, Spanheim y otros.

28. Por ejemplo, los conceptos católicos romanos de los méritos de las buenas obras.

ÍNDICE ESCRITURAL

Antiguo Testamento

Génesis

- 1 241, 353, 372, 396, 399, 402, 403, 404, 405, 406, 427, 452, 673
- 1-2 279, 397, 450
- 1:1 257, 273, 377, 397, 404, 405, 409
- 1:1-2 398
- 1:1-3 372, 398
- 1:1-2:4 387
- 1:2 202, 246, 309, 315, 316, 372, 374, 396, 397, 402, 403, 404, 406, 693
- 1:2-3 367
- 1:3 153, 309, 367, 372, 375, 403, 404, 405, 406, 849
- 1:4-6 398
- 1:8 387
- 1:11 420, 526
- 1:14 274
- 1:20 387, 420
- 1:22 420
- 1:24 420, 427
- 1:26 239, 304, 379, 390, 427, 432, 436, 444, 448
- 1:26-27 435
- 1:28 420, 448, 457, 458
- 1:29 456
- 1:31 387, 390, 399, 410, 438
- 2 427, 433, 434, 452

2:1 267, 387
2:1-2 387
2:2 247, 410, 417, 458
2:4 541
2:4b-9 427
2:7 125, 281, 445, 448, 459
2:8 433
2:8-15 448, 919
2:15 434
2:16 120, 129
2:16-17 438
2:17 422, 516, 533, 915, 916, 925, 926
2:18 427, 457
2:19-20 438, 448
2:23 458
2:23-24 438
3 464, 465, 466, 476, 477, 479, 481, 534
3:1 438
3:5 502
3:7 438
3:8-19 129
3:14 345, 422, 481, 605
3:15 496, 634, 667, 700, 792, 1007
3:16 534, 732
3:17-19 534
3:19 448, 527, 601, 982
3:22 464
3:22-24 534
3:23 434

3:24 385, 386, 391
4:3 540
4:5 360, 754
4:6-16 129
4:10 914
4:13 521
4:14 432
4:15 863
4:16-17 432
4:17 540
4:17-24 345
4:20 540, 541
4:25-26 345
4:26 540, 780
5:1 435, 442
5:1-32 345
5:3 458
6 345
6-9 409
6:2 388
6:2-4 432
6:3 310, 388, 432, 471, 511
6:5 479, 480, 497, 505, 541, 678
6:5-7 388
6:6 247, 271
6:6-7 716
6:11-12 479
6:13 129, 345
6:17 124, 541

6:22 700
7:4 421
7:5 700
7:11 387, 398, 422
7:15 124, 541
7:21 432
8-11 541
8:1 247
8:2 421
8:21 480, 497, 511, 678
8:22 700
9:1 129
9:1-5 456
9:2-3 448
9:3 456
9:4 458
9:5-7 456
9:6 435, 442, 444, 822
9:8 129
9:9-10 1007
9:11-15 863
9:12 882
9:12-13 861, 864
9:12-17 121
9:17 861
9:25 345, 360, 491
9:25-27 345
10 433
10:32 432

11 433
11:5 128
12 345
12:1 634
12:2 345
12:3 800, 948, 1007
12:4 700
12:7 126, 128
12:17 247
13:13 505
14:4 479
14:18 263
14:19 279, 372
14:22 266, 279, 372
15:1 129, 634
15:2 266
15:6 634, 635, 700, 751
15:7 266
15:8 266, 535, 536
15:11 129
15:13 345
15:16 422
15:17 128
15:18 535
16:6-13 128, 309
16:10-11 129
16:13 129
17:1 126, 128, 264, 542, 634
17:1-2 536

17:2 535, 634
17:7 535, 756, 870, 879, 882
17:8 542
17:9 882
17:9-14 535
17:10 870, 879
17:11 861, 863, 864
17:19-21 345
17:21 700
17:22 128
18 128, 309, 391
18:1 126
18:3 129
18:14 129, 304
18:18 129
18:21 247
18:25 279, 295, 589
18:27 263, 471, 527
19 128, 391
19:24 311
20 129
20:3 129
20:6 421
20:7 129
21:1 247
21:12 360
21:12-13 345
21:17-20 128, 309
21:18 129

21:22 535
22 128, 596
22:2 700
22:11-19 309
22:12 129
22:16 291, 536
24:3 266
24:7 128, 309
24:12 265
24:27 290
24:40 309
24:49 290
25:23 345
25:23-26 360
26:5 99
26:10 521
26:24 128
26:26 535
27 422
28 129
28:3 264
28:12 128, 391
28:12-13 267
28:13 265, 266
28:13-17 128, 309
28:16 266
31 129
31:7 421
31:9 129

31:11-13 128, 309
31:13 129
31:24 129
31:44 535
32:1 391
32:1-2 128, 267, 386
32:2 267
32:9 266
32:24-30 128, 309
32:26 129
32:28 129
32:30 129
33:10 264
33:20 265
35:7 126
35:9 128
35:11 264
35:18 915
37:5 129
37:26 914
37:35 914
38:7 247
38:9-10 505
38:24 914
39:9 505
40 128, 129
40:5 129
41 121, 129
41:8 127, 445, 931

41:15 129
41:26 895
42:17-18 613
42:18 505
43:14 264
45:5 475
45:7-8 422
45:8 422
45:27 445
46:2 129
46:26 458
47:9 524
47:29 290
48:3 264
48:14 819
48:15-16 128, 129, 309
48:16 129
49 345
49:8 345
49:25 264
50:20 411, 422, 475

Éxodo

2:24 247
2:24-25 634
3 147
3:2 128, 129, 309, 539, 989
3:4 989
3:6 129, 265
3:8 129

3:12 [131](#)
3:13 [265](#)
3:13-14 [281](#)
3:13-15 [265](#)
3:14 [257](#), [273](#)
3:15 [265](#), [882](#)
3:18 [265](#)
4-6 [130](#)
4:12 [147](#)
4:16 [264](#)
4:21 [360](#), [422](#)
4:22 [268](#), [314](#), [542](#)
4:24 [128](#)
5:16 [504](#)
6 [121](#)
6:2
6:3 [264](#), [266](#)
7:1 [264](#)
7:3 [360](#), [422](#), [474](#), [475](#)
7:8-12 [127](#)
7:11 [931](#)
7:13 [361](#)
7:22 [361](#)
8:15 [361](#)
8:19 [247](#)
9:12 [360](#)
9:20-21 [154](#)
9:35 [361](#)
10:20 [360](#)

10:27 360
10:34 307
11:10 360
11:19 676
12 573
12:1 862
12:1-28 887
12:12 128, 264
12:13 131, 863
12:17 882
12:23 128
12:43-49 887
12:48 823
13:3-9 887
13:15 361
13:21 128, 309, 539
14:4 360
14:19 128, 129, 133, 309, 539
14:19-24 128
14:31 634
15 422
15:2 266
15:3 247, 266
15:12 247
15:13 634
15:16 247, 634
15:17 294
15:26 99, 247
16:7 307

16:10 128, 307
16:23 294
16:32 882
17:6 128
17:9 583
17:14 147
19:4 634
19:4-6 294
19:5 345, 680
19:5-6 314, 536, 542, 772, 812
19:6 276, 294, 542, 756, 823
19:8 536
19:9 128, 129
19:16 128
20 463, 634
20:1 99
20:2 541, 542, 634, 700
20:3 279
20:4 281
20:5 491, 589, 748
20:5-6 588
20:6 293, 542
20:11 367, 372, 406, 410, 417, 541
20:12 915
20:17 511
20:21 260
20:24 276, 887
21:5-6 264
21:13 411

21:30 596
22:7 264
22:18 823, 931
22:20 823
23:7 589, 747, 748
23:15 887
23:20 129, 133
23:20-23 128, 129, 309, 539
23:21 129
24:3 536
24:3-4 147
24:3-11 573
24:7 536
24:8 890
24:9-11 128
24:16 128, 307
24:17 128, 307
25:8 128, 276
25:18 385
25:22 128, 149
26:33-34 294
28:3 310
28:30 573
29:10 819
29:31 294
29:42-46 887
29:43 294, 307
29:45 542
29:45-46 128

29:46 542
30:12 596
30:18-20 877
31:2-5 125
31:3 693
31:3-5 310
31:13 294
31:17 410, 417
32:7 130
32:12 716, 737
32:14 716
32:34 128, 133, 309, 539
33:2 128, 309, 539
33:3 133
33:7 887
33:9 128
33:11 148
33:14 129
33:18 128, 307
33:20 246, 281
33:23 246, 281
34 283
34:1 247
34:6 290, 293
34:6-7 588
34:7 521, 542, 748
34:9 736, 748
34:10 99, 131
34:15 887

34:27 [99](#), [147](#)
35:21 [445](#)
35:30-35 [125](#)
35:31-35 [310](#)
36:26 [676](#)
37:8-9 [385](#)
38:21 [149](#)
40:20 [149](#)
40:30 [877](#)
40:34 [128](#), [561](#)
40:34-35 [276](#)
40:38 [128](#)

Levítico

1:3 [573](#), [616](#)
1:4 [819](#)
4-6 [573](#)
4:2 [736](#)
4:13 [521](#)
4:20 [736](#)
4:31 [590](#)
5:2 [521](#)
5:5 [730](#)
5:13 [573](#)
6:7 [616](#)
6:28 [877](#)
8:6 [877](#)
8:15 [294](#)
9:6 [128](#), [307](#)
9:7 [822](#)

9:22 819, 822
9:23 128, 307, 573
9:23-24 128
9:24 307, 989
10:2 989
10:11 822
10:17 573, 616
11:32 877
11:44 542, 756
11:44-45 294
15:12 877
15:15 573, 616
15:30 616
16:2 128
16:6 822
16:8 130
16:15-16 294
16:17 736
16:21 596, 730
17:11 480, 573, 914
18:5 916
18:30 99
19:2 294, 542, 756
19:22 616
19:26 127, 931
19:28 915
19:31 127, 512, 915, 931
19:32 264
20:2 823

20:6 512, 823, 915, 931
20:7 756
20:8 294
20:14 914
20:26 294, 756
20:27 127, 512, 823, 915, 931
21:5 915
21:8 294, 822
21:9 914
21:15 294
21:23 294
22:9 294
22:16 294
22:32 294
23:5-14 887
23:10 822
24:11 246
24:11-16 823
24:14 819
24:15 521
24:16 246, 265
25:12 294
25:18 99
25:51-52 596
26:11 246
26:11-12 128
26:12 247, 542
26:14 524, 536

Números

3:46 596
5:7 521, 730
5:11-31 130
5:17 294
6:22 822
6:23 573
6:24 412
6:24-26 311
7:89 128, 129
8:7 877
8:19 616
9:10-14 887
9:13 521
9:15 561
9:15-23 128
9:21 128
11:1 989
11:17 128, 310
11:23 247
11:25 128, 310, 887
11:29 147, 310, 316, 626
12:5 128, 887
12:6 99, 126, 129
12:6-8 148
12:14 732
13:8 583, 584
13:16 583, 584
14:10 128, 307
14:13 737

14:14 [128](#)
14:16 [635](#), [737](#)
14:18 [293](#), [542](#), [748](#)
14:19 [293](#)
14:21 [273](#)
14:28 [273](#)
14:33 [491](#)
15:28 [271](#), [616](#)
15:30 [515](#), [574](#), [736](#)
16:5 [822](#)
16:19 [128](#), [307](#)
16:22 [313](#), [459](#)
16:28 [147](#)
16:30 [131](#), [914](#)
16:32 [491](#)
16:32-33 [914](#)
16:35 [989](#)
16:37 [294](#)
16:46 [616](#)
17:4 [887](#)
17:7 [128](#)
18:8-32 [822](#)
19:7 [877](#)
20:6 [128](#)
20:12 [732](#)
20:16 [309](#), [539](#)
21:7 [933](#)
22:8-13 [129](#)
22:38 [147](#)

23 130
23:4 128
23:5 147
23:16 128
23:19 290, 291, 304
23:21 737
23:23 127
24:2 130
24:2-3 310
24:3 129
24:4 264
24:13 147
24:16 263
25:2 886
25:3 887
25:5 823, 887
25:7 823
27:13-14 732
27:18 125
28:16-25 887
31:50 616
33:2 147
33:4 264
35:31-32 596
36:13 53, 99

Deuteronomio

1:31 314
1:33 128
2:30 360, 445, 475

3:21 583
4:1 52, 699
4:2 147, 148
4:5-13 634
4:6-8 288
4:12 281, 989
4:15 281
4:19 387
4:24 989
4:31 291, 542, 588
4:33 989
4:37 293
5 463
5:4 129, 989
5:5 585
5:8 281
5:16 915
5:22 989
5:22-26 989
5:23 128
5:24 307
5:29 536, 915
5:33 99
6:2 915
6:4 279, 323
6:8 863
6:13 394, 933
6:25 635
7:6 276, 345, 634, 680, 812, 823

7:6-9 357
7:7 772
7:8 293, 700
7:9 291, 701, 882
7:13 293
7:21 303
8:2 527
8:3 247, 916
8:5 314, 422
8:17-18 304
9:3 989
9:10 989
9:15 128
9:15-23 128
9:28 737
10:4 989
10:12-14 367
10:14 281
10:15 293
10:15-16 634
10:16 678, 870, 953
10:17 547
10:20 394, 933
10:21 131
11:3 131
11:9 915
11:13 678
11:17 398
11:26 522

12:11 276
12:32 147, 148
13:1-2 127, 932
13:1-5 823
13:1-6 129
14:1 268, 314, 542, 700, 915
14:2 276, 345, 680, 812
14:23 276
16:1 887
16:22 247
17:2-7 823
17:9 573
17:14-20 823
18:9 931
18:9-12 823
18:10-11 127, 512, 915
18:11 384, 931
18:14 931
18:15 548, 574
18:15-18 147
18:18 148
21:8 573
21:23 600
22:7 915
23:5 293
24:13 635
25:1 748
25:1-2 747
26:5 535

26:8 [131](#)
26:15 [276](#)
26:18 [345](#), [680](#)
26:18-19 [812](#)
26:19 [276](#)
27:10 [536](#)
27:26 [522](#)
28:1 [536](#)
28:9-10 [294](#)
28:12 [398](#)
28:15 [421](#), [422](#), [524](#)
28:58 [246](#)
29:2 [131](#)
29:4 [481](#)
29:28 [360](#)
29:29 [230](#), [302](#)
30:1 [536](#)
30:1-6 [678](#)
30:3-6 [946](#)
30:6 [635](#), [691](#), [693](#), [870](#), [953](#)
30:15 [916](#)
30:16 [915](#)
30:19 [522](#)
30:20 [916](#)
31:9 [149](#)
31:15 [128](#), [887](#)
31:16 [928](#)
31:19 [147](#), [149](#)
31:26 [149](#)

32:4 [247](#), [290](#), [421](#), [463](#)
32:6 [247](#), [268](#), [313](#), [314](#), [772](#)
32:8 [121](#), [392](#), [410](#)
32:8-9 [772](#)
32:9 [812](#)
32:11 [247](#), [398](#)
32:12 [131](#)
32:17 [123](#)
32:18 [314](#), [772](#)
32:19 [268](#)
32:21 [247](#), [290](#)
32:22 [914](#), [989](#)
32:26 [542](#)
32:26-27 [635](#)
32:27 [247](#), [737](#)
32:35 [247](#), [517](#)
32:36 [716](#)
32:39 [271](#), [323](#)
32:40 [273](#), [281](#), [536](#)
32:47 [915](#), [916](#)
33:2 [128](#), [267](#), [386](#)
33:2-3 [385](#), [390](#)
33:8-10 [573](#)
33:10 [246](#), [822](#)
33:29 [916](#)
34:4 [732](#)
34:6 [933](#)

Josué

1:1 [583](#)

2:14 290
4:6 863
5:13-14 128
5:14 267, 393
7:1 130
7:15 914
7:19 730
7:24-25 491
10:12-13 401, 406
10:13 149
11:20 360, 475
13:6 130
14:2 130
15:8 988
18:16 988
21:4 130
22:5 678
22:16 716
22:18 716
22:23 716
24:25 149

Jueces

2:1 542
2:6 583
2:6-3:6 148
2:7 583
2:18 716
2:19 716
3:10 125, 310

3:20 154
5:8 264
6:11-24 128
6:21 129
6:34 125, 130, 310, 693
7 129
7:13 129
9:7 166
9:8 586
9:15 586
9:23-24 475
11:24 125
11:29 310
13:2-23 129
13:3 129
13:25 125, 310
14:6 125, 310, 693
14:19 130
15:14 130, 310
15:19 445
21:6 716
21:15 716

1 Samuel

1:3 267
1:11 247
2:25 264, 360
2:27 126
3 147
3:3 129

3:15 130
3:21 126, 128
4:4 267, 276
6:14 583
6:18 583
9:16 586
10:1 586
10:6 130, 310
10:9 310
10:9-10 586
10:19 130
10:25 149, 823
11:3 385
11:6 310
12:22 635
14:42 130
15:2-3 491
15:11 271
15:22 953
15:23 360
15:25 736
15:26 360
15:29 271, 290, 291, 304
16:1 360
16:7 505
16:13 310, 586
17:44 914
17:45 267
17:46 914

19:20 [130](#)

19:23 [130](#)

24:6 [505](#)

25:39 [505](#)

28 [932](#)

28:6 [129](#)

28:9 [931](#)

28:14 [929](#)

28:15 [129](#)

2 Samuel

1:9 [915](#)

1:14 [505](#)

1:18 [149](#)

2:4 [586](#)

2:6 [290](#)

5:3 [586](#)

5:24 [128](#)

6:2 [267, 276](#)

7 [314](#)

7:8-16 [547](#)

7:15 [293](#)

7:27 [147](#)

12:10 [491](#)

12:11-12 [492](#)

12:13 [505, 736](#)

12:13-14 [732](#)

14:20 [389](#)

15:20 [290](#)

16:10 [361, 474](#)

19:10 586
20:19 701
21:1 491
22:7 276
22:11 385
22:50 293
23:1-3 149
24:1 360, 474, 475
24:10 736
24:14 293
28:14 929

1 Reyes

1:21 504
1:34 586
1:39 586
2:2 914
2:19 616
8:10 129, 276
8:10-11 128, 307
8:11 307
8:27 129, 276, 387
8:32 276, 747
8:35 716
8:39 389
8:43 698
8:51 812
8:53 812
11:4 505
11:11-31 492

12:33 147
13:18 128
14:11 914
14:13 914
15:13 505
16:4 914
17:1 147
17:21 915
17:22 914
18:41 130
19:11 128
21:8 863
21:21 491
21:23 491
21:27 718
22:17 130
22:17-23 129
22:19 267, 385
22:23 360
22:30 492

2 Reyes

3:14 147
4:34 820, 914
5:11 820
5:15 718
5:16 147
5:26 130
6:32 130
8:11 130

9:1-3 586
9:10 914
10 989
11:10 276
11:12 586
11:13 276
13:21 914, 933
13:23 635
15:30 583
16:3 988
17:7-23 148
17:20 360
17:34-41 148
18:4 933
18:6 635
18:14 504
19:15 276, 367
19:35 391
20:3 634
20:9-11 401
21:6 931, 988
21:7 276
23:8 583
23:10 988
23:27 360
23:30 586

1 Crónicas

12:18 130
13:6 276

16:10 [294](#)
16:17 [635](#)
16:27 [307](#)
16:35 [294](#)
17:13 [293](#)
21:1 [360](#)
21:13 [993](#)
23:25 [276](#)
24:5 [130](#)
28:9 [698](#)
28:12-19 [310](#)
28:18 [385](#)
29:29 [148](#)

2 Crónicas

2:6 [276](#)
2:11 [293](#)
3:13 [385](#)
5:14 [276](#)
6:6 [276](#)
6:18 [387](#)
6:23 [747](#)
7:1 [129](#)
9:29 [148](#)
11:4 [422](#)
15:1 [130](#)
15:3 [290](#)
16:19 [929](#)
18:22 [360](#)
20:14 [130](#)

20:20 [634](#)
20:34 [148](#)
28:3 [988](#)
32:31 [422](#)
33:6 [988](#)
33:12-13 [718](#)
36:13 [361](#)
36:15 [147](#)
36:22 [360](#)

Esdras

1:1 [360](#)
1:3 [276](#)
2:2 [583](#)
2:6 [583](#)
5:16 [276](#)
7:15 [276](#)
9:6 [491, 728](#)
10:1 [730](#)
10:8 [837](#)
10:11 [730](#)

Nehemías

1:6 [731](#)
2:8 [919](#)
4:15 [345](#)
5:19 [634](#)
6:8 [147](#)
7:7 [583](#)
7:11 [583](#)

7:39 583
9:2-3 731
9:6 367, 372, 387, 410, 412
9:12 128
9:17 293
9:19 293
9:20 310, 316
9:33 728
9:35 716
9:38 863
10:23 583
11:1 130
13:14 634

Ester

3:12 863

Job

1 360, 422, 527
1:5 294
1:6 267, 385, 389, 390
1:11-12 475
1:12 422
1:14 385
1:20-22 422
2:1 385
3 524
3:8 396
3:13 914
4:17 482

4:17-19 471
4:19 527
5:1 385
5:9 131
5:17 732
6 524
7 524
7:9-10 914
7:12 396
7:21 736
9 524
9:2 299
9:4 131, 288, 361
9:12 299
9:13 396
9:33 584
10:8-12 447
10:9 299
10:12 247
11:5 247
11:10 299
12:13 288, 345
12:17 288
13:26 480
14 524
14:4 480, 482, 678, 883
14:7-12 914
15:14 482
15:14-15 471

15:15 385
15:16 678
16:17 634
16:18 914
16:22 914
17:3 539
19:25 197
19:25-27 980
21:14 99, 480
21:17 295
25:4 482
25:4-6 471
26:5 914, 915
26:8 421
26:12 396
26:13 202, 309, 367, 374, 396
27:3 309
27:4 481
28:20-28 309
28:23 367
28:24 412
28:25 133
28:26 99
28:27 353
28:28 288
30:23 914
31:33 465
32:2 747
32:8 121, 124, 125, 163, 202, 309, 310, 541

33:4 121, 125, 163, 202, 281, 309, 315, 316, 334, 367,
374, 412
33:6 299
33:13 299
33:16 147
33:23 128, 392
33:32 747
34:10 463
34:21 410
36 121
36:10 147, 421, 716
36:26 273
37 121, 367
37:6 417
37:24-38:38 288
38 345
38:4 367
38:7 385, 391
38:22 421
39:19 304
40:4 299
40:24 576
41:1 396
42:6 716

Salmos

1:1 916
1:2 853
2 314, 547, 949
2:2 247

2:4 387
2:5 247, 295
2:6 586, 628, 815
2:7 314, 586, 611
2:8 539, 628, 800, 815, 954
2:8-9 815
2:12 916
3:4 294
4:5 634
4:6 99, 285
4:8 596
5:4 463
5:4-6 421
5:6-7 589
6 728
6:1 295
7:1 634
7:8 634
7:9 505
8 125, 304, 307, 379, 435, 436, 447
8:3 387
8:5 247
8:7-9 448
9:7 247
9:8 996
9:9 247
9:10 634
9:11 276
9:19-20 412

10:16 411
11:4 246, 276
11:5 276
11:6 989
11:7 276
12:1 701
12:3 481
14 480
14:1 230, 480
14:2 417
14:3 499
15:3 481
16:11 246
17:1 634
17:3 505
17:10 481
18:2 634
18:5 612
18:8 989
18:10 385
18:15 247
18:21 634
18:26 277
18:27 481
19 125, 367
19:1 133, 379
19:2 131
19:2-4 673
19:7 288, 480

19:10 99
19:12 522
19:13 511
20:6 295, 586
21 949
22 524
22:2 539
22:3-4 294
22:23 635
23 197, 412
23:1 247, 834
24 949
24:2 398
24:7-8 411
24:8 303
24:10 267
25 728
25:4 99
25:5 412
25:7 480, 754
25:9 412
25:11 736, 737
25:12 635
25:21 635
26:1 634
26:2 505
27:1 247, 285, 307
27:4 129
28:2 295

28:8 586
29 121, 125
29:1 385
29:3 304, 420
29:4 307
29:10 411, 421
30:3 914
30:4 294
30:9 914
31:5-6 291
31:6 290
31:23 701
31:25 635
32 197, 542, 728
32:1 305, 736, 748
32:1-2 916
32:2 748
32:3 737
32:5 731
33:4 99, 154, 701
33:5 121
33:6 124, 131, 153, 202, 257, 281, 309, 309, 311, 315,
316, 334, 345, 367, 374, 375, 379, 387, 391, 398, 541,
673, 693, 849
33:9 131, 257, 309, 353, 367, 372, 417
33:10 121, 345, 412, 421
33:11 345, 353, 354
33:12 916
33:13 276, 417
33:13-14 410

33:13-17 [131](#)
33:14 [412](#)
33:15 [417](#)
33:18 [635](#)
33:20 [635](#)
34 [278](#)
34:7 [392](#)
34:8 [916](#)
35:24 [634](#)
36:5 [291](#)
36:6 [412](#)
36:9 [247](#), [285](#), [307](#), [463](#), [698](#)
36:10 [270](#)
37:9 [276](#)
38 [524](#)
38:1 [295](#)
38:16 [481](#)
39 [524](#)
39:8 [748](#)
39:9-10 [361](#)
40:4 [396](#)
40:6 [953](#)
40:11 [290](#), [291](#)
41:4 [480](#)
41:6-7 [147](#)
41:12 [634](#)
42 [129](#)
43 [129](#)
43:2 [291](#)

43:3 285, 307
44:3 307
44:4 411
44:18 634
44:21 634
44:24 422
45 547, 949
45:7 311, 463, 586
45:9 616
45:11 496
46 949
47 949
47:6-7 411
48 129, 949
50 129
50:3 129
50:8 292, 953
50:16 276
51 197, 728
51:1 736
51:2 247, 737
51:4 422, 505
51:4-5 754
51:5 480, 497, 511, 678, 883
51:9 737
51:10 693
51:10-12 678
51:11 295
51:11-12 315

51:12 293, 310, 505

51:14 748

51:17 693, 716, 953

51:17-19 276

51:19 480

53 480

53:2 230

53:3 499

53:5 360

54:7 291

55:3 246

55:15 914

57:3 290, 291

57:7 635

58:1 264

58:3 480

58:11 247

61:7 291

62:11 304

63:2 129

63:9 914

65 121, 129

65:3 736

65:5 367

65:7 421

65:10 420

66:5 131

67:4 121

67:7 121

68 949
68:1 247
68:4 266
68:17 129, 267, 386
68:33 304
68:35 304
69 524
71:2 634
71:22 291, 294
72 547, 949
72:8 628, 815, 954
72:17 954
72:20 149
73 422, 524
73:18-20 916
73:23-26 980
73:24-25 938
74 277, 278, 524
74:2 129
74:8 780
74:11 247
74:12 396, 411
74:13 131
74:13-14 396
76:7 295
77:15 131
78:4 131
78:14 128
78:23 398

78:38 482, 736, 737
78:39 471
78:40 247
78:67 360
79 524
79:3 914
79:5 989
79:9 736, 737
80:1 267, 276, 385, 834
80:4 267
81:2 422
82:1 264
83:14-15 989
83:18 266
84 129
84:9 586
84:11 247
85:2 736
86 949
86:15 293, 588
87:4 396
88:4 915
88:10 915
89 524, 949
89:1-5 542, 635
89:3 365, 737
89:5 385
89:5-8 267
89:6 385

89:7 [281, 385](#)
89:8 [266, 267](#)
89:9 [281](#)
89:10 [396](#)
89:11 [367](#)
89:14 [291](#)
89:15 [307, 698](#)
89:16 [220](#)
89:18 [294](#)
89:19 [365](#)
89:19-21 [586](#)
89:20 [586](#)
89:32 [99](#)
89:37 [701](#)
89:38 [360, 586](#)
89:46 [989](#)
89:48 [527, 914](#)
90 [121, 524](#)
90:1 [281](#)
90:2 [133, 257, 273, 372, 377](#)
90:3 [465, 527](#)
90:4 [273](#)
90:7 [295, 996](#)
91:1 [247](#)
91:11 [392](#)
91:14 [635](#)
92:15 [463](#)
93:1 [421](#)
93:2 [273](#)

93:3-4 421
94 278
94:7 266
94:9 286
94:12 266
95:8 361
95:10 247
96 949
96:6 307
96:7 304
96:13 129, 291
97:2-3 989
97:3 989
97:11 307
97:12 294
98 949
98:1 294
99:1 276, 385
99:7 128
100:3 453
101:6 701
102:10 295
102:16 1000
102:26 1000, 1001
102:26-28 271
102:27 281
102:27-28 273
103 421, 542
103:1 294

103:3 417, 736
103:7 148
103:8 293
103:13 268, 293, 313, 482
103:14 471, 480, 527
103:20 389, 390, 391
103:20-21 395
103:21 267
104 121, 131, 308
104:1 307, 367
104:2 398
104:3 385, 398
104:4 388, 390
104:5-9 397
104:7 247
104:15 898
104:19-20 421
104:24 288, 345, 353, 375
104:26 396
104:29-30 125, 367
104:30 124, 163, 202, 281, 309, 316, 374, 410, 412, 417,
541, 693
104:31 410
104:35 954, 1011
105:3 294
105:8 542, 882
105:8-9 737
105:10 635
105:25 360
105:31 417

105:34 [417](#)
106:18 [989](#)
106:23 [148](#)
106:28 [123](#), [887](#)
106:45 [635](#)
107 [121](#)
107:25 [417](#)
107:29 [421](#)
110 [548](#), [574](#), [611](#)
110:1 [311](#), [616](#)
110:1-3 [628](#), [815](#)
110:1-4 [586](#)
111:3 [307](#)
111:5 [542](#), [635](#), [737](#)
111:10 [288](#)
112:8 [635](#)
113-14 [887](#)
113:4 [307](#)
115-118 [889](#)
115:3 [276](#), [299](#), [302](#), [353](#), [358](#), [361](#), [379](#), [411](#)
115:6 [481](#)
115:16 [121](#), [276](#), [387](#)
118:5-18 [422](#)
118:14 [266](#)
118:26 [889](#)
119:4 [99](#)
119:5 [99](#)
119:9 [154](#)
119:15 [99](#)

119:16-17 154
119:67 422, 527
119:71 422, 527
119:75 527
119:105 307
119:114 247
119:121 634
119:122 539
119:137 295
119:156 293
121:2 367
121:5 247
121:7-8 412
122 129
127:1-2 412
129:4 295
130 728
130:3 480
132:1 129
132:16 247
132:17 586
134:2 737
134:3 367
135:4 345, 680, 812
135:6 353, 379
135:8 131
135:17 481
135:21 129, 276
136:3 367

136:5 [367](#)
136:6 [398](#)
137 [129](#)
138:8 [271](#)
139 [277](#)
139:1 [281](#)
139:2 [389](#), [541](#)
139:4 [389](#)
139:7 [163](#), [202](#), [276](#), [281](#), [309](#), [316](#)
139:13-17 [447](#)
139:23 [505](#)
140:10 [989](#)
143 [728](#)
143:1 [291](#)
143:10 [693](#)
145 [121](#)
145:8 [293](#)
145:20 [276](#)
145:21 [294](#)
146:2 [412](#)
146:4 [527](#), [915](#)
146:6 [291](#)
147:15 [420](#)
147:16 [421](#)
147:17-18 [153](#)
147:18 [309](#)
148:2 [267](#), [391](#)
148:5 [367](#), [375](#), [410](#), [412](#), [849](#)
148:6 [417](#)

148:8 [309](#)

Proverbios

1:7 [288](#)

1:16 [481](#)

2:18 [915](#), [916](#)

3:11 [527](#), [732](#)

3:12 [422](#)

3:18 [465](#)

3:19 [309](#), [353](#), [375](#)

4:23 [446](#), [480](#), [505](#)

4:27 [481](#)

5:5 [916](#)

5:21 [410](#)

6:18 [481](#)

6:35 [596](#)

7:27 [916](#)

8 [241](#), [345](#)

8:14 [345](#)

8:15 [304](#)

8:15-16 [121](#)

8:22 [124](#), [289](#), [309](#), [323](#), [353](#), [367](#), [374](#), [377](#), [391](#)

8:24 [133](#)

8:25-26 [372](#)

8:30 [290](#)

8:35-36 [916](#)

9:10 [288](#)

9:18 [915](#), [916](#)

11:19 [916](#)

12:10 [993](#)

12:28 916
13:8 596
13:12 465
13:14 916
14:27 916
15:3 410
15:24 915
16:4 94, 358, 361, 364, 367, 422, 475, 589
16:9 361, 410, 422
16:18 480
16:32 480
16:33 130, 411
17:15 748
18:10 247
18:18 130
19:3 481
19:16 481
19:21 345, 353, 410
19:23 916
20:24 361
20:27 121
21:1 297, 299, 361, 410, 422
21:6 915
21:30 345
23:26 505
24:3 696
24:12 514
24:24 748
25:1 149

26:5 [378](#)

28:14 [361](#)

Eclesiastés

1:9-10 [410](#)

2:5 [919](#)

3:19 [124](#), [541](#)

3:20 [527](#)

5:1 [514](#)

6:3 [914](#)

7:9 [480](#)

7:29 [435](#), [436](#)

9:5-6 [915](#), [932](#)

9:6 [927](#)

9:10 [915](#), [932](#)

12:2-7 [447](#)

12:7 [459](#), [465](#), [527](#), [915](#)

12:14 [986](#)

Cantares

1:8-16 [496](#)

2:2 [496](#)

3:6 [496](#)

4:1 [496](#)

4:12 [919](#)

Isaías

1:1 [130](#), [583](#)

1:2 [268](#)

1:3 [480](#), [698](#)

1:4 [265](#)

1:11 953
1:16 876
1:24 303
1:25 527
2 296
2:1 130
2:2 800, 947
2:4 947
2:6 931
2:11 946
2:21 129
3:16-17 947
4:3 365, 736, 946
4:3-4 947
4:5 128
5:5 946
5:9 147
5:16 295, 736
5:19 265
5:23 748
5:24 265
6 129, 130, 283, 386, 388, 391
6:2 267
6:3 130, 307, 315, 463
6:4 128, 307
6:5 491
6:6-7 393
6:7 736, 737
6:8 130, 147, 818

6:9 360
6:9-10 492, 676
6:10 481
6:13 295, 736, 946
7:3 736
7:3-25 946
7:14 546
7:17 492
7:18 946
8:1 147
8:11 130
8:16 863
8:18 276
8:19 931
8:19-20 512
8:20 52, 185, 699
9:1 123, 307
9:3 132, 948
9:5-6 815
9:6 345, 546, 628
9:6-7 547
10:5 360
10:5-7 422, 492
10:15 299, 358
10:17 307
10:20 295
10:21 547, 716, 946
10:24 132
11 526

11:1-2 [547, 574](#)
11:1-5 [628](#)
11:2 [163, 202, 310, 315, 316, 345, 548, 574, 586, 693](#)
11:6-8 [132, 948](#)
11:9 [220, 698, 947](#)
11:10 [547](#)
11:11 [946](#)
11:15 [132](#)
12:2 [266](#)
14:9 [914, 929](#)
14:9-10 [915](#)
14:14 [263](#)
14:15 [914](#)
14:19-20 [914](#)
14:24-27 [345, 353](#)
14:27 [353](#)
18:7 [949](#)
19:18-25 [949](#)
19:25 [812](#)
21:3 [147](#)
21:6 [129](#)
21:10 [147](#)
22:14 [147](#)
22:22 [824](#)
23:9 [304](#)
23:15-18 [949](#)
24:16 [132](#)
24:23 [267, 276](#)
25:5-8 [968](#)

25:6-10 949
25:7 948
25:8 948, 954
26:4 266
26:19 948
26:19-20 980
26:21 914, 968
27:1 396
27:7 946
27:13 295
28:6 693
28:16 634, 947
28:22 147
28:23 417
28:26 131
28:29 345, 417
29:13 505
29:16 299, 367, 411
29:23-24 295
30:7 396
30:8 147
30:14 299
30:18 947
30:19 947, 948
30:26 948
30:27 129, 247
30:33 989
30:40 129
31:3 281

31:4 247
31:9 989
31:38 947
32:15 125, 310, 316, 676, 693
32:15-20 948
33:14 989
33:18 947
33:21 947
33:22 247, 411, 823
33:24 736, 954
34:1-2 267
34:4 948, 1000, 1001
34:5 947, 954
34:16 148
35:10 947
35:1-2 131
35:5 481
37:16 267, 276, 367, 385
38:8 401
38:11 266
38:14 539
38:17 737
38:18 914
40 308, 367
40-60 548
40-66 949
40:1 296, 876
40:6 471
40:7 309

40:8 154
40:11 834
40:12 131
40:13 286, 309, 367, 374
40:15 299
40:18 281
40:22 398
40:25 281
40:26 133, 220, 239, 304
40:28 273, 288, 292, 367
41:4 257, 266, 270, 271, 273, 281
41:8 345, 574, 772, 812
41:14 574
41:20 1001
41:21-23 345
41:22-23 389
41:29 123
42:1 296, 310, 316, 345, 365, 539, 586, 736
42:5 367
42:7 481
42:8 266
42:9 345
42:17 123
42:19 574
42:24-25 295
43:2 737
43:4 293
43:7 379, 1001
43:9-12 345

43:10 266, 271, 365, 539
43:10-13 258
43:13 266
43:14-15 294
43:15 295
43:16 367
43:16-21 132
43:21 635, 680
43:25 132, 266, 296, 635, 731, 736, 737, 748, 947
43:26 296
43:27 465, 480
44:1 345
44:3 310, 316, 635, 637
44:6 258, 266, 270, 281
44:7 345
44:21-23 132, 947
44:22 736
44:24 420
44:28 360, 834
45:1 360
45:4 345
45:7 361, 410, 422
45:9 299, 358, 367, 411, 422
45:21-25 737
45:22 296
45:24 736
46:1 123
46:4 271
46:5 281

46:10 345, 353, 354, 379
47:9-15 931
48:1 296
48:3 345
48:8 480
48:8-11 635
48:9-12 737
48:12 258, 266, 270, 271
48:13 367, 372, 375, 849
48:14 293
48:16 693
49 539
49:7 294, 295, 701
49:10 834
49:14 954
49:16 247
50:2-3 131
50:8 748
51:2 131
51:3 434, 465, 948, 954
51:6 948, 1000, 1001
51:9 131, 396
51:9-10 396
51:16 147, 1000, 1001
52:1 947, 954
52:10 132, 295
52:11 954
53 596
53:1 126, 676

53:2 306
53:4 728
53:4-6 750
53:5 595
53:6 619
53:7 247, 888
53:10 539, 574, 606
53:10-12 610
53:11 296, 698, 748
53:11-12 622
54:5 294, 296
54:7 296
54:7-8 946
54:10 99, 148, 542, 635
54:13 678, 699, 954
54:16 1001
54:17 736
55:1 247
55:4 150
55:11 849
56:1 126
56:4 148
56:6 148
56:6-7 947
57:3 480
57:12 296
57:15 221, 251, 273, 296, 453, 480
57:18 1001
58:3-6 953

59:2 278
59:4 296
59:7 481
59:12 728
59:13 147
59:17-19 121
59:19 309
59:20 716
59:21 147, 148, 635, 693
60:1 307, 947
60:2 123
60:7 947
60:17-18 948
60:19-20 307, 948, 954
60:21 574, 678
61:1 296, 310, 311, 316, 586
61:6 574, 947, 954
61:10 247
62:2 1012
62:5 247
62:8 132
62:8-9 948
62:12 294
63:8 314
63:8-9 129, 134, 309, 539
63:9 246, 293
63:9-12 311
63:10 247, 310
63:10-11 295, 315

63:11 148, 316
63:15 247, 276
63:16 268, 313, 542
64:5 296
64:7 422
64:8 268, 299, 313, 421, 447
65 526
65:9 948
65:12 677
65:15 1012
65:16 701
65:17 132, 296, 948, 954, 1000, 1001
65:19 247, 948
65:20 948
65:22 948
65:25 132, 465, 948
66:1 247, 276
66:2 480
66:15 247, 385
66:15-16 989
66:20-23 947
66:22 132, 948, 954, 1000, 1001
66:24 989, 1002

Jeremías

1 130, 147
1:4-5 818
1:7 148
1:9 147
1:11-14 129

1:11-16 946
1:13 130
1:17 148
2:8 834
2:13 247
2:28 123
3:4 268
3:6 147
3:10 728
3:14 946, 948
3:15 834
3:16 948
3:16-17 954
3:17 276, 800, 949
3:18 948
3:19 268, 313
3:25 728
4:2 949
4:4 870, 953, 989
4:22 480, 698
4:23 130
5:3 527
5:14 147
5:21 481
5:22 131
6:20 953
6:30 360
7:4 129
7:20 295

7:21 953
7:32 988
7:33 914
8:1-2 914
8:6 716
9:3 481
9:5 481
9:7 527
9:22 914
10:10 280, 290
10:12 131, 288, 309, 353, 367, 375
10:23 361, 410
10:24 295, 422
11:4 276
11:6 148
11:20 505
12:7-8 812
12:14-16 968
13:23 678, 691
14:7 635
14:12 953
14:14 147
14:18 130
14:19 360
14:20 728
14:20-21 635
14:21 148
14:22 131
15:1 148

15:14 989
15:16 147
16:6 914
16:19-21 949
17:4 989
17:5 471
17:9 480, 497, 511, 678
17:10 505
18 361
18:1 299
18:5 411, 422
18:6 358, 367
18:8 573
18:17 247
18:18 822
18:23 573, 736
19:6 988
19:7 345
20:12 505
21:5 296
21:10 130
22:9 148
23:1 834
23:5 547
23:6 280, 574, 736
23:16 147
23:18 147
23:21 818
23:23-24 281

23:26 147
23:32 818
24:1 129, 130
24:7 505, 574, 635, 678, 736
25:3 148
25:13 147
25:33 914
26:2 148
26:5 147
27:5 131
27:6 360
27:9 512, 931
27:15 147
28-29 946
28:14 360
29:8 931
29:8-9 512
29:9 147
29:15 147
30:2 147
30:9 547, 815
30:11 422, 946
30:21 548, 574
30:23-24 968
31:3 293
31:6 132, 948
31:9 268, 313, 314
31:10 834
31:12-14 132, 948

31:18 527, 678
31:19 716
31:20 247, 268, 314
31:21 716
31:31 132, 148, 574, 635, 678, 691, 716, 736, 947, 954
31:31-34 757, 876
31:32-34 953
31:33 505, 676, 677, 693
31:33-34 296, 624, 626
31:34 202, 220, 574, 698, 699
31:37 360
32:8 678
32:10 863
32:18 303, 491, 547
32:19 345
32:20 131
32:31 296
32:34-35 988
32:37 304, 736
32:38 953
32:39 505, 676
32:39-40 296
33:8 296, 876
33:9 949
33:16 736
33:17 547
33:20-22 547
33:22 948
33:26 547

34:19 535
36 158
36:2 147
36:10 148
36:11 148
36:24 147
36:27-32 147
42:2 933
42:4 148
42:18 295
46:27 716
49:14 130, 147
50:6-8 492
50:29 295
51:5 295
51:14 536
51:15 309, 353, 375
51:39 928
51:57 928

Lamentaciones

2:2 296
3:27 527
3:33 999
3:38 422
3:39 728
3:40 491
3:43 296
5:7 491

Ezequiel

1 [386](#)

1-3 [129](#), [147](#)

1:3 [130](#)

1:24 [130](#)

1:28 [130](#)

2:2 [130](#)

2:8 [147](#)

3:1-3 [147](#)

3:10 [147](#), [148](#)

3:12 [130](#)

3:14 [445](#)

3:17 [147](#)

3:19 [716](#)

3:22 [130](#)

3:26 [147](#)

4-6 [130](#)

4:17 [524](#)

5:13 [296](#)

7:3 [296](#)

7:4 [295](#)

7:9 [295](#)

7:26 [573](#)

7:27 [295](#)

8 [130](#)

8-11 [129](#)

8:1 [130](#)

8:3 [130](#)

8:18 [295](#)

9:10 295
11:5 130
11:17-20 876
11:19 296, 505, 635, 678, 693, 736, 757, 947, 953
11:20 276
13:1 296
13:2-3 147
13:6 147
13:17 147
16:3 480
16:8 148
16:11 247
16:14 307, 772
16:46 954
16:60 635, 737
16:62 949
17:22 574
17:24 949
18:23 363, 622, 675
18:24 774
18:31 635
18:32 675
20:12 294
20:34 946
20:43-44 635
22:12 266
24:2 147
24:7 914
25:5 949

26:6 949
26:20 914, 915
28:13 434
28:13-15 465
28:22 949
29:3 396
29:5 914
29:6 949
30:8-26 949
31:8-9 434
31:9 434
31:14 914
31:18 929
32:2 396
32:18 914
32:19 929
32:23 915
33:7 147
33:11 363, 622
33:23 946
33:31 505
34-37 947
34:2 834
34:14 948
34:15 834
34:23 834
34:23-24 547
34:25-26 948
34:29 132, 948

36:11 737
36:23 295, 737
36:24 736
36:25 202, 295, 296, 574, 678, 693, 716, 877
36:25-27 624, 680
36:25-28 132, 876, 947
36:26 480, 497, 505, 635, 691, 953
36:26-27 310, 311
36:27 316, 574, 693
36:29 132, 948
36:32 635
37 980
37:1 130, 693
37:1-14 876, 948
37:14 947
37:22-24 547
37:23 877
37:24 815
37:25 547
37:27 276
37:28 294
38-39 968
39:7 295
39:29 310, 637, 693, 876
39:39 635
40 129
40-48 947
40:1 130
40:4 147

43:1 [130](#)
44:5 [147](#)
44:23 [822](#)
44:23-24 [573](#)
47:1-12 [948](#)

Daniel

1:17 [129](#)
1:20 [931](#)
2 [129](#)
2:2 [931](#)
2:17 [954](#)
2:19 [130](#)
2:44 [952](#), [954](#)
4 [129](#)
4:13 [385](#)
4:17 [302](#), [385](#)
4:23 [385](#)
4:24 [345](#)
4:25 [302](#)
4:32 [302](#)
4:35 [297](#), [299](#), [302](#), [379](#), [411](#)
6:11 [731](#)
6:17 [863](#)
7 [130](#), [549](#)
7:10 [386](#)
7:13 [549](#)
7:14 [949](#)
7:27 [949](#)
8 [130](#)

8:2 130
8:13 128, 385
8:15 389
8:16 386
9:2 149
9:4 731
9:5 728
9:20 731
9:21 128, 386
9:24 596, 736, 754
10 130
10:5 128
10:5-6 386
10:13 386, 391, 392
10:20 391, 392
10:21 386, 392
11:40-45 968
12:1 356, 365, 386, 392
12:2 928, 948, 980
12:3 748, 1013
12:4 147, 863

Oseas

1:1 268, 583, 818
1:1-3 148
1:6 946
1:7 311
1:10 948
1:10-11 947
1:11 547

2:5 527
2:8 524
2:11 946
2:13 946
2:15 947, 948
2:16 264
2:17 132
2:18 947
2:18-19 948
2:19 698
2:22 947
3:4 946
3:5 547
4:1 698
4:6 360, 514, 698
5:7 480
6:1 716
6:2 876, 948, 980
6:6 953
6:7 148, 450, 452, 465, 535
7:1 126
8:1 535
8:3 148
8:13 946
9:3 946
9:6 946
9:17 360
10:6 946
11:1 268, 291, 293, 314

11:4 293
11:5 946
11:8 736
11:8-9 295
12:4 128, 309
12:5 266
12:5-6 267
12:9 266
12:13 535
13:4 266
13:5 355
13:12 946
13:14 980
13:16 946
14:4 293
14:5-7 948
14:7 716

Joel

2:1 946
2:3 465
2:11 309
2:12 716
2:13 271, 293
2:17 812
2:17-19 635
2:28 129, 202, 296, 635, 637, 676, 947, 953
2:28-29 310, 316, 876
2:30 132, 989
2:32 949, 968

3:2 968
3:2-15 949
3:3 130
3:11 968
3:16 276
3:16-17 947
3:17 129, 947
3:18 131, 132, 948
3:20 947

Amós

1:1 130
1:4 989
2:4 946
2:11 514
3:1-2 542
3:2 356, 535, 736
3:6 361, 422
3:7 345
3:7-8 147
4:13 410
5:16 946
5:18 946
5:21 953
5:27 946
6:8 536
6:13 946
6:14 946
7-9 130
7:3 271

7:6 [271](#)
7:15 [147](#)
8:8 [132](#)
9:2 [276](#)
9:3 [396](#)
9:5 [267](#)
9:8-10 [946](#)
9:11 [547](#)
9:12 [949](#)
9:13 [131](#)
9:13-14 [948](#)

Abdías

11 [130](#)
16-17 [954](#)
17 [947](#)
21 [947](#)

Jonás

1:7 [130](#)
3:9 [271](#)
4:2 [271](#), [293](#)
4:3 [915](#)

Miqueas

1:3 [129](#)
2:12-13 [948](#)
3:1 [514](#)
3:7 [931](#)
3:8 [310](#)
3:11 [129](#)

3:12 946, 947
4:1-2 947, 949
4:3-4 947
4:5 968
4:7 129
4:10 946
4:11-13 968
5:1-2 547, 574
5:2 546
5:3 949
5:7-9 968
5:10-11 947
5:11-14 947
5:12 931
6:6 953
6:8 514
7:8 307
7:11 947
7:13 946
7:18 737
7:18-20 876
7:19 573, 635, 737
7:20 737

Nahúm

1:2 589
1:3 293
1:4 421
3:4 931
3:10 130

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abelardo, Pedro [336](#), [400](#), [577](#), [1008](#)

Achelis, Ernst Christian [809](#), [820](#)

Acronius, Johannes [682](#)

Adlhoch, P. B. [231](#)

Agripa de Nettesheim [338](#), [342](#)

Agustín de Hipona [12](#), [22](#), [35](#), [60](#), [69](#), [76](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [83](#),
[97](#), [98](#), [119](#), [121](#), [122](#), [124](#), [134](#), [154](#), [155](#), [168](#), [169](#), [171](#),
[192](#), [194](#), [198](#), [200](#), [211](#), [219](#), [222](#), [228](#), [232](#), [234](#), [247](#),
[248](#), [258](#), [261](#), [272](#), [274](#), [275](#), [277](#), [278](#), [280](#), [281](#), [283](#),
[286](#), [287](#), [288](#), [289](#), [292](#), [293](#), [299](#), [300](#), [308](#), [310](#), [320](#),
[321](#), [322](#), [325](#), [326](#), [327](#), [329](#), [330](#), [331](#), [333](#), [335](#), [336](#),
[339](#), [340](#), [341](#), [347](#), [348](#), [349](#), [351](#), [356](#), [362](#), [373](#), [374](#),
[378](#), [379](#), [381](#), [390](#), [393](#), [400](#), [403](#), [405](#), [406](#), [410](#), [417](#),
[418](#), [434](#), [437](#), [438](#), [444](#), [446](#), [448](#), [450](#), [451](#), [454](#), [468](#),
[469](#), [470](#), [473](#), [474](#), [475](#), [476](#), [477](#), [482](#), [485](#), [486](#), [487](#),
[488](#), [498](#), [499](#), [502](#), [503](#), [510](#), [513](#), [520](#), [572](#), [577](#), [585](#),
[600](#), [601](#), [617](#), [619](#), [633](#), [639](#), [640](#), [641](#), [642](#), [657](#), [676](#),
[685](#), [690](#), [692](#), [721](#), [769](#), [774](#), [783](#), [784](#), [792](#), [851](#), [858](#),
[867](#), [874](#), [879](#), [880](#), [883](#), [893](#), [921](#), [922](#), [934](#), [952](#), [957](#),
[999](#), [1008](#), [1010](#)

Albertus Magnus (el Grande) [83](#)

Alcuino [81](#)

Alejandro VII (papa) [730](#)

Alejandro de Hales [83](#), [136](#), [862](#)

Alighieri, Dante [339](#), [999](#)

Alsted, J. H. [158](#), [257](#), [352](#), [786](#), [979](#), [952](#)

Alting, Heinrich [682](#)

Amalrico de Bena [83](#)

Ambrosio [78](#), [80](#), [283](#), [393](#), [921](#)
Ames(ius), W. [354](#), [537](#), [648](#), [704](#), [791](#), [818](#)
Amsdorf, Nicholas von [744](#)
Amyraut (Amyrald[us]), Moise [89](#), [621](#), [647](#),
Anderson, Robert [638](#)
Anselmo [79](#), [83](#), [119](#), [242](#), [261](#), [277](#), [289](#), [327](#), [329](#), [341](#),
[373](#), [380](#), [513](#), [577](#), [618](#)
Apolinar [952](#)
Aquino, Tomás. Ver Tomás de Aquino
Aristóteles [61](#), [82](#), [83](#), [94](#), [97](#), [197](#), [208](#), [211](#), [232](#), [411](#), [412](#),
[764](#), [779](#)
Arminio, Jacobus [324](#), [619](#), [620](#)
Arnold, Gottfried [432](#)
Asselt, W. J. van [538](#)
Atanasio [134](#), [169](#), [222](#), [320](#), [321](#), [322](#), [326](#), [327](#), [331](#), [332](#),
[333](#), [334](#), [335](#), [337](#), [374](#), [393](#), [400](#), [437](#), [475](#), [507](#)
Atenágoras [152](#)
Atzberger, Leonhard [496](#), [739](#), [828](#), [992](#)
Averroes, (Ibn Rushd) [369](#)
Avicena [369](#)

Baader, Franz von [251](#), [342](#), [451](#), [513](#), [684](#)
Bacon, Francis [84](#), [90](#), [96](#)
Baer, von [913](#)
Baius, Miguel [795](#)
Baldensperger, W. [872](#), [976](#)
Barclay, Robert [578](#)
Baronius, César [171](#)
Barr, James [235](#)
Barrow, Isaac [621](#)

Barth, Fritz [153](#)
Barth, Karl [235](#), [373](#)
Basilio el Grande [76](#), [228](#), [230](#), [283](#), [321](#), [326](#), [331](#), [332](#),
[333](#), [334](#), [335](#), [337](#), [400](#), [475](#), [873](#), [893](#)
Basinger, David [660](#)
Baur, Ferdinand Christian [159](#), [223](#), [339](#)
Bautz, J. [999](#)
Baxter, Richard [89](#), [621](#), [648](#)
Bayle, Pierre [432](#)
Beaton, D. [705](#)
Beattie, Francis R. [64](#)
Beck, Johann Tobias [263](#), [931](#)
Beck, Roger [71](#)
Beda [124](#)
Beeching, H. C. [582](#)
Belarmino, R. [84](#), [441](#), [442](#), [704](#), [712](#), [784](#), [794](#), [828](#), [840](#),
[862](#)
Bengel, Johannes Albrecht [146](#)
Benrath, K. [585](#)
Benroth, D. H. [578](#)
Bensdorp, Th. F. [799](#)
Berkhof, Hendrikus [20](#), [35](#), [43](#), [369](#)
Berman, Morris [376](#)
Bernardo de Claraval [270](#), [283](#)
Beron [557](#)
Beryll [557](#)
Berzl, O. [840](#)
Beyschlag, W. [346](#)
Beza, Theodore [88](#), [352](#), [682](#), [882](#), [1009](#)
Biel, Gabriel [83](#),

Biesterveld, P. [829](#), [837](#)
Bigg, Charles [75](#)
Billuart, Charles Rene [224](#)
Boecio [81](#), [230](#), [235](#), [289](#), [292](#), [327](#)
Boecio, Gisbert [231](#), [352](#), [409](#), [455](#), [456](#), [496](#)
Böhl, Eduard [353](#)
Böhme, Jacob [83](#), [325](#), [341](#), [342](#), [369](#), [451](#), [471](#), [507](#), [578](#),
[646](#), [924](#)
Bolsec, Jerome [350](#)
Bonaparte, Napoleón [969](#)
Buenaventura [61](#), [66](#), [83](#), [136](#), [169](#), [234](#), [248](#), [261](#), [269](#),
[277](#), [284](#), [289](#), [292](#), [308](#), [327](#), [335](#), [341](#), [413](#), [508](#), [514](#),
[619](#), [641](#), [862](#), [880](#)
Bonifacio II (papa) [641](#)
Bonifacio VIII (papa) [811](#), [828](#)
Bornhauser, Karl [568](#)
Boston, Thomas [91](#), [352](#), [537](#), [621](#)
Bousset, Wilhelm [556](#)
Bouwman, H. [634](#)
Box, G. H. [560](#)
Boyd, Gregory A. [356](#), [660](#)
Brahé, Jan Jacob [352](#)
Brakel, Wilhelmus á [648](#), [704](#), [796](#), [952](#)
Brandes de Roos, J. R. [518](#)
Braun, W. [743](#)
Breckinridge, Robert J. [92](#),
Brès, Guy de [862](#)
Bretschneider, Karl Gottlieb [139](#), [225](#), [306](#), [479](#)
Briggs, Charles [92](#)

Bruce, Alexander Balmain [38](#), [68](#), [186](#), [240](#), [322](#), [356](#), [437](#),
[486](#), [553](#), [785](#), [809](#)

Brunner, Emil [235](#)

Bucanus, Guillaume [392](#), [682](#)

Bucero, Martín [645](#), [746](#), [895](#)

Buchanan, James [498](#), [648](#)

Büchner, Ludwig [231](#), [233](#), [402](#), [909](#), [911](#)

Buddeus, Johann Franz [230](#), [231](#), [1009](#)

Bullinger, Heinrich [88](#), [284](#), [537](#)

Bultmann, Rudolf [141](#)

Bunsen, Ernst von [210](#), [434](#)

Burnet, Thomas [404](#)

Bushnell, Horace [582](#)

Buxtorf, Johannes [158](#)

Cayetano, Thomas de Vio [400](#)

Calixto, Georg [208](#)

Calvino, Juan [12](#), [17](#), [22](#), [23](#), [35](#), [56](#), [62](#), [88](#), [101](#), [102](#), [110](#),
[119](#), [124](#), [125](#), [132](#), [133](#), [157](#), [168](#), [169](#), [179](#), [195](#), [198](#),
[201](#), [203](#), [208](#), [211](#), [219](#), [225](#), [234](#), [235](#), [237](#), [248](#), [284](#),
[304](#), [310](#), [325](#), [329](#), [349](#), [351](#), [352](#), [361](#), [362](#), [363](#), [378](#),
[381](#), [392](#), [394](#), [410](#), [413](#), [416](#), [421](#), [444](#), [448](#), [456](#), [473](#),
[475](#), [487](#), [488](#), [498](#), [503](#), [515](#), [537](#), [543](#), [554](#), [577](#), [578](#),
[591](#), [595](#), [602](#), [617](#), [644](#), [645](#), [646](#), [647](#), [659](#), [676](#), [682](#),
[687](#), [703](#), [711](#), [712](#), [713](#), [714](#), [723](#), [731](#), [732](#), [733](#), [740](#),
[745](#), [746](#), [753](#), [756](#), [764](#), [770](#), [785](#), [786](#), [791](#), [795](#), [796](#),
[802](#), [812](#), [813](#), [816](#), [820](#), [821](#), [828](#), [829](#), [830](#), [831](#), [836](#),
[837](#), [841](#), [844](#), [848](#), [849](#), [859](#), [860](#), [862](#), [863](#), [865](#), [866](#),
[868](#), [880](#), [881](#), [884](#), [885](#), [886](#), [895](#), [896](#), [897](#), [900](#), [904](#),
[913](#), [923](#), [924](#), [929](#), [957](#)

Cameron, John [621](#), [647](#), [1012](#)

Campbell, John McLeod [582](#), [621](#)

Campbell, R. J. [470](#)
Candlish, R. S. [583](#), [754](#)
Canisio, Pedro [84](#)
Cano, Melchor [84](#)
Carlstadt, (Andreas Bodenstein) [578](#), [895](#),
Casiano, Juan [78](#), [80](#), [719](#)
Caspari, Walter [731](#), [809](#), [812](#), [905](#)
Casiodoro, Flavio Magno Aurelio [81](#)
Caven, William [567](#)
Celestino [80](#)
Celso [70](#), [159](#), [168](#)
Chantepie de la Saussaye, P. D. [467](#), [581](#), [780](#), [930](#), [936](#),
[945](#)
Chauncy, Isaac [648](#)
Christ, P. [243](#)
Cicerón, Marco Tulio [35](#), [163](#), [232](#), [243](#), [411](#), [412](#), [413](#), [715](#),
[911](#)
Cipriano [73](#), [78](#), [222](#), [783](#), [810](#), [814](#), [878](#), [879](#), [893](#)
Cirilo de Alejandría [71](#), [893](#), [921](#)
Cirilo de Jerusalén [283](#)
Ciro II (el Grande) [360](#), [546](#)
Clarke, G. W. [222](#)
Claus, Manfred [71](#)
Clausius, Rudolf [943](#)
Clemen, Carl [773](#)
Clemente de Alejandría [74](#), [75](#), [124](#), [222](#), [289](#), [324](#), [400](#),
[437](#), [444](#), [773](#), [783](#), [934](#)
Clemente XIV (papa) [84](#)
Cloppenburg, Johannes [537](#), [682](#)
Cocceius, Johannes [62](#), [89](#), [208](#), [456](#), [537](#), [538](#), [543](#), [952](#)

Cohrs, F. [905](#)
Coleridge, Samuel Taylor [579](#)
Comodiano [921](#), [952](#)
Comrie, Alexander [90](#), [352](#), [704](#), [713](#)
Comte, Auguste [96](#), [111](#), [226](#)
Constantino I (el Grande) [76](#), [77](#), [78](#), [323](#)
Copérnico, Nicolás [400](#)
Crell, Johann [415](#)
Cremer, Hermann [127](#), [162](#), [214](#), [263](#), [288](#), [295](#), [296](#), [305](#),
[311](#), [317](#), [328](#), [638](#), [791](#), [809](#)
Crisóstomo, Juan [76](#), [168](#), [283](#), [784](#), [812](#), [893](#), [933](#)
Crisp, Samuel [648](#)
Crisp, Tobias [647](#)
Crispini, Samuelis [158](#)
Cromwell, Oliver [420](#)
Cummont, Franz [71](#)
Cunningham, W. [498](#), [621](#), [622](#)
Curaeus, Joachim [748](#)

Daane, James [346](#)
Dabney, Robert L. [92](#)
Dale, R. W. [582](#)
Darby, John [952](#)
Darwin, Charles [107](#), [233](#), [240](#), [364](#), [428](#), [429](#), [430](#), [431](#),
[526](#), [944](#)
Darwin, G. H. [408](#)
Dathenus, Peter [682](#)
Dausch, P. [154](#)
Davidson, A. B. [131](#), [239](#), [263](#), [282](#), [296](#), [490](#), [947](#)
Dawkins, Richard [70](#)

Deferrari, Roy J. [171](#), [284](#), [336](#), [732](#), [761](#), [794](#), [861](#), [894](#), [922](#)
Deharbe, Joseph [137](#)
Deissmann, Gustav Adolf [546](#), [617](#)
De la Place, Josué [488](#)
Delitzsch, Franz [339](#), [263](#), [265](#), [306](#), [339](#), [404](#), [436](#), [444](#),
[451](#), [488](#), [527](#), [528](#), [555](#), [588](#), [684](#), [925](#), [931](#), [1002](#)
Delitzsch, Friedrich [116](#), [434](#)
Denck, Hans [992](#)
Dennert, Eberhard [400](#), [402](#)
Denney, James [522](#), [567](#), [583](#)
Denzinger, Heinrich [137](#), [155](#), [156](#), [157](#), [178](#), [196](#), [234](#), [284](#),
[336](#), [388](#), [641](#), [642](#), [732](#), [761](#), [794](#), [795](#), [801](#), [811](#), [826](#),
[894](#), [922](#)
Descartes, René [46](#), [84](#), [95](#), [181](#), [230](#), [232](#), [235](#), [236](#), [237](#),
[300](#), [350](#), [650](#), [911](#)
Dídimo [992](#)
Dieckhoff, August Wilhelm [353](#)
Diestel, Ludwig [505](#)
Diodoro de Tarso [992](#)
Dionisio [664](#)
Dodwell, Henry [90](#)
Doedes, Jacobus Izaak [223](#), [231](#)
Dölger, F. J. [883](#)
Dorner, August Johannes [788](#)
Dorner, Isaak August [115](#), [254](#), [259](#), [280](#), [305](#), [313](#), [319](#),
[326](#), [341](#), [377](#), [383](#), [513](#), [524](#), [554](#), [555](#), [564](#), [608](#), [875](#),
[924](#)
Downing, Gerald [116](#)
Draper, J. W. [400](#)
Drews, Arthur [580](#), [581](#), [885](#)
Drews, Paul [828](#), [857](#), [873](#), [892](#), [903](#)

Drummond, Henry [926](#)
DuBois-Reymond, E. H. [419](#)
Dubose, W. Porcher [582](#)
Duker, A. C. [230](#)
Duns Scoto, Juan [83](#), [186](#), [254](#), [292](#), [300](#), [577](#), [588](#), [730](#)
Dwight, Timothy [92](#), [579](#)

Eaton, John [647](#)
Eckhart, Meister [83](#), [369](#)
Edwards, Jonathan [92](#), [352](#), [380](#), [488](#), [496](#), [579](#), [648](#), [696](#),
[727](#)
Efrén de Siria [400](#)
Einstein, Albert [141](#)
Eisenmenger, J. A. [311](#)
Eisler, Rudolph [257](#), [528](#)
Empédocles [478](#), [910](#), [924](#)
Epífanos, Antíoco [972](#)
Epifanio [812](#), [814](#)
Episcopius, Simón [324](#), [404](#), [415](#), [786](#)
Erbkam, H. W. [578](#)
Erígena, Juan Scoto [82](#), [83](#), [223](#), [259](#), [341](#), [368](#), [373](#), [377](#),
[400](#), [451](#), [646](#), [992](#)
Erskine, Ebenezer [91](#), [352](#), [621](#)
Erskine, Ralph [91](#), [352](#), [621](#)
Erskine, Thomas [582](#)
Esquilo [715](#)
Essenius, Andreas [868](#)
Eswijler, Johannes [706](#)
Eucken, Rudolph [107](#), [108](#), [683](#), [684](#)
Eusebio de Cesarea [152](#), [155](#), [222](#), [289](#), [394](#), [893](#)

Eutiquio [564](#)
Ewald, Heinrich [263](#), [434](#)
Eyre, William [647](#)
Ezequías [149](#), [836](#), [869](#)

Faber, H. [788](#)
Félix, Minucio [22](#)
Feuerbach, Ludwig Andreas [111](#), [117](#), [226](#)
Fichte, Johann Gottlieb [95](#), [113](#), [138](#), [180](#), [181](#), [226](#), [227](#),
[232](#), [236](#), [254](#), [340](#), [369](#), [437](#), [438](#), [499](#), [554](#), [567](#), [651](#),
[683](#), [911](#), [931](#), [944](#)
Ficker, Johannes [740](#), [741](#), [742](#), [743](#)
Filipo de Macedonia [546](#)
Filón de Alejandría [75](#), [149](#), [254](#), [256](#), [288](#), [311](#), [312](#), [339](#),
[400](#), [411](#), [646](#), [917](#)
Finney, Charles [687](#), [727](#)
Fischer, Franz Friedrich Karl [715](#)
Fischer, Kuno [227](#), [651](#)
Fisher, Edward [91](#), [647](#)
Fiske, John [473](#)
Flacio Ilírico, Matías [507](#)
Flint, Robert [231](#), [240](#)
Fock, Otto [159](#), [415](#), [846](#), [924](#)
Forbes, John [284](#)
Forrest, D. W. [567](#)
Fox, George [208](#)
Franck, A. [338](#), [578](#)
Francke, August Hermann [85](#)
Frank, Franz Herrmann Reinhold [183](#), [184](#), [185](#), [369](#), [790](#)
Fremery, H. N. de [383](#)

Fulgencio de Ruspe [362](#)

Gall, A. Freiherr [306](#)

Gander, M. [406](#)

Garvie, Alfred E. [555](#)

Gennrich, Paul [478](#), [686](#)

Gerhard, Johann [85](#), [225](#), [277](#), [292](#), [306](#), [308](#), [394](#), [502](#), [882](#),
[957](#), [1009](#)

Gerlach, Stephen [1012](#)

Gerretsen, Jan Hendrik [466](#)

Gervino, Georg Gottfried [488](#)

Gladstone, W. E. [799](#)

Glaser, E. [788](#)

Godet, F. L. [555](#), [582](#)

Goethe, Johann Wolfgang von [254](#), [329](#), [460](#), [598](#), [650](#), [683](#)

Goetz, L. K. [797](#)

Goetz, W. [646](#), [841](#), [900](#)

Gomarus, Franciscus [158](#), [352](#), [868](#),

Gonzales, Juan [400](#)

Gordon, Richard [71](#)

Gore, C. [466](#), [582](#)

Gottschalk [81](#)

Gould, Stephen Jay [430](#)

Grabill, Stephen J. [235](#)

Gregorio de Nisa [76](#), [283](#), [321](#), [400](#), [448](#), [450](#), [507](#), [577](#),
[893](#), [992](#)

Gregorio I (el Grande; papa) [80](#), [81](#), [286](#), [389](#), [719](#), [903](#)

Gregorio Nacianceno [76](#), [228](#), [321](#), [331](#), [332](#), [333](#), [334](#), [335](#),
[576](#), [841](#), [893](#), [992](#)

Gregorio VII (papa) [811](#)

Grill, Julius [71](#)
Groe, Theodorus van der [706](#)
Groot, Hofstede de [555](#)
Grützmacher, R. H. [848](#)
Güder, Eduard [553](#), [805](#)
Guers, É. [958](#)
Guillermo de Ockham [83](#), [90](#)
Gunning, Johannes H. [797](#)
Gutberlet, Constantin [231](#), [260](#), [306](#), [308](#), [664](#), [810](#)

Haeckel, Ernst [111](#), [116](#), [231](#), [371](#), [402](#), [430](#), [434](#), [909](#), [911](#)
Hagenbach, K. R. [155](#)
Hahn, A. [334](#), [629](#)
Hall, Christopher A. [660](#)
Hall, G. Stanley [658](#), [726](#)
Hamann, Johann Georg [86](#), [113](#)
Häring, Theodor [437](#), [587](#)
Harnack, Adolph von [38](#), [68](#), [69](#), [74](#), [153](#), [177](#), [186](#), [190](#),
[209](#), [210](#), [230](#), [279](#), [322](#), [323](#), [326](#), [334](#), [347](#), [437](#), [486](#),
[553](#), [556](#), [581](#), [614](#), [735](#), [781](#), [785](#), [803](#), [805](#)
Harris, Samuel [70](#), [240](#)
Hart, John W. [235](#)
Hartmann, Eduard von [110](#), [243](#), [370](#), [557](#), [580](#), [651](#), [683](#),
[944](#)
Hase, K. von [827](#), [828](#)
Hasker, William [660](#)
Hatch, Edwin [209](#), [326](#), [858](#), [873](#)
Haupt, Erich [160](#)
Heer, Oswald [402](#)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [46](#), [72](#), [84](#), [86](#), [95](#), [104](#), [116](#),
[180](#), [181](#), [182](#), [226](#), [232](#), [236](#), [237](#), [249](#), [254](#), [272](#), [282](#),

[297](#), [325](#), [338](#), [340](#), [369](#), [370](#), [373](#), [377](#), [471](#), [499](#), [538](#),
[554](#), [557](#), [561](#), [564](#), [580](#), [592](#), [651](#), [652](#), [653](#), [683](#), [911](#)

Hegesipo [814](#)

Heidegger, Johann Heinrich [205](#), [456](#), [682](#)

Heinrich, Johann Baptist [231](#), [260](#), [308](#), [664](#), [810](#)

Hencke, F. [638](#)

Henderson, H. F. [582](#), [622](#)

Hengel, W. van [638](#)

Hengstenberg, E. W. [957](#)

Heppe, Heinrich [179](#), [198](#), [392](#), [455](#), [488](#), [498](#), [515](#), [538](#),
[648](#), [748](#), [764](#), [866](#)

Heráclito [368](#), [910](#)

Herbert de Cherbury [90](#)

Herder, Johann Gottfried [86](#), [113](#), [254](#), [944](#)

Hermas [392](#), [808](#)

Hermógenes [557](#)

Heródoto [924](#)

Herrmann, W. [160](#), [556](#), [581](#), [685](#), [687](#), [708](#)

Hesíodo [428](#), [435](#)

Hesselink, I. John [219](#)

Hettinger, F. [1000](#)

Heymans, G. [571](#)

Hilario de Poitiers [78](#), [229](#), [283](#), [321](#), [332](#), [334](#), [921](#)

Hinschius, P. [799](#)

Hiperius, Andreas [537](#)

Hipólito [73](#), [74](#), [814](#), [921](#), [952](#)

Hitchens, Christopher [70](#)

Hobbes, Thomas [233](#), [499](#), [579](#), [581](#)

Hodge, Archibald Alexander [490](#), [591](#), [597](#), [617](#)

Hodge, Charles [52](#), [57](#), [231](#), [259](#), [305](#), [353](#), [356](#), [420](#), [452](#),
[498](#), [583](#), [687](#), [957](#)
Hoedemaker, P. J. [822](#)
Hoekstra, H. [957](#)
Hoekstra, S. [231](#)
Hoffmann, H. E. [841](#)
Hofmann, R. H. [183](#), [810](#), [921](#)
Hog, James [621](#)
Hollaz, David [85](#), [158](#), [306](#)
Holsten, Carl [983](#)
Holtius, Nicolaus [91](#), [352](#)
Holtzmann, H. J. [754](#), [976](#), [983](#)
Holzhey, C. [406](#)
Homero [242](#), [490](#), [524](#), [533](#)
Hommel, F. [432](#)
Honig, A. G. [459](#)
Hooijer, C. [886](#)
Hoppe, Edmund [429](#)
Hugo (Hugh) de San Víctor [83](#), [280](#)
Hume, David [90](#), [96](#), [240](#)
Hümmelauer, Franz [406](#)
Hurgronje, C. Snouck [946](#)
Huss, Juan [785](#)

Ignacio de Antioquía [45](#), [808](#), [809](#)
Ihmels, L. [756](#)
Illingworth, J. R. [470](#)
Inocencio III (papa) [224](#), [721](#)
Ireneo [22](#), [45](#), [73](#), [74](#), [75](#), [104](#), [134](#), [152](#), [153](#), [154](#), [155](#), [222](#),
[253](#), [286](#), [318](#), [332](#), [337](#), [373](#), [374](#), [380](#), [393](#), [437](#), [551](#),

[577](#), [639](#), [783](#), [810](#), [814](#), [879](#), [892](#), [910](#), [920](#), [952](#)

Isenkrahe, C. [943](#)

Isidoro de Sevilla [81](#), [154](#), [283](#)

Jackson, G. [715](#)

Jacobi, Friedrich H. [84](#), [86](#), [113](#), [251](#), [254](#)

James, M. R. [968](#), [969](#)

James, William [669](#), [728](#)

Jansen, Cornelius [84](#)

Jansen, G. M. [224](#), [827](#)

Jellinhaus, Theodor [766](#)

Jenofonte [411](#)

Jeremias, A. [123](#)

Jeremias, J. [879](#)

Jerónimo [78](#), [80](#), [155](#), [283](#), [560](#)

Joaquín de Fiore [325](#), [369](#)

Jones, John Cynddylan [494](#)

Josefo [149](#), [917](#)

Joviano [1012](#)

Juan Damasceno [76](#), [208](#), [259](#), [269](#), [331](#), [332](#), [333](#), [335](#),
[336](#), [387](#), [400](#), [450](#), [507](#), [577](#), [620](#), [893](#)

Juan Pablo II (papa) [85](#), [787](#)

Juliano de Eclana [80](#)

Juliano (el Apóstata; emperador romano) [70](#), [71](#)

Jung-Stilling, J. H. [924](#), [931](#), [992](#)

Junius, Franciscus [19](#), [158](#), [901](#), [1009](#)

Justino Mártir [45](#), [73](#), [119](#), [124](#), [152](#), [177](#), [186](#), [221](#), [222](#),
[317](#), [318](#), [339](#), [577](#), [783](#), [877](#), [892](#), [920](#)

Kaftan, Julius [41](#), [86](#), [160](#), [209](#), [353](#), [509](#), [518](#), [527](#), [581](#),
[685](#), [790](#)

Kahl, W. [520](#)
Kähler, M. [306](#)
Kahnis, F. A. [555](#)
Kalb, E. [649](#)
Kampschulte, F. W. [646](#), [841](#), [900](#)
Kant, Immanuel [39](#), [40](#), [46](#), [63](#), [86](#), [95](#), [113](#), [120](#), [138](#), [179](#),
[183](#), [185](#), [186](#), [187](#), [188](#), [198](#), [199](#), [225](#), [226](#), [227](#), [229](#),
[232](#), [236](#), [240](#), [241](#), [259](#), [274](#), [276](#), [325](#), [340](#), [377](#), [383](#),
[437](#), [458](#), [472](#), [488](#), [499](#), [520](#), [538](#), [553](#), [556](#), [561](#), [567](#),
[650](#), [651](#), [653](#), [683](#), [786](#), [911](#), [931](#), [944](#)
Kattenbusch, F. [787](#), [858](#), [873](#)
Kawerau, G. [883](#)
Keerl, P. F. [404](#)
Keil, C. F. [957](#)
Keim, T. [614](#)
Kellner, K. A. [70](#)
Kiefl, F. X. [999](#)
Kittel, R. [263](#), [522](#)
Kleutgen, Joseph [234](#), [281](#), [376](#), [420](#), [566](#)
Kliefoth, Th. [957](#)
Kluge, F. [263](#)
Kleutgen, Joseph [234](#), [281](#), [376](#), [420](#), [566](#)
Knieschke, W. [634](#)
Knox, John [88](#)
Koelman, Jac. [706](#)
Koeppel, W. [153](#)
Kolde, T. [649](#)
Kölling, Wilhelm [155](#)
Konig, Adrio [974](#)

Köstlin, Julius [157](#), [195](#), [208](#), [224](#), [235](#), [263](#), [296](#), [341](#), [394](#),
[454](#), [487](#), [788](#), [812](#), [828](#), [829](#), [859](#), [866](#), [880](#), [903](#), [957](#),
[992](#)

Kromsigt, J. C. [706](#), [707](#)

Krug, Heinrich [308](#)

Kuenen, A. [148](#), [957](#)

Kuyper, Abraham [17](#), [18](#), [19](#), [25](#), [26](#), [57](#), [158](#), [250](#), [280](#), [310](#),
[317](#), [341](#), [371](#), [375](#), [513](#), [565](#), [566](#), [630](#), [799](#), [821](#), [837](#),
[875](#), [901](#), [945](#), [957](#), [1009](#)

Kuyper, Herman H. [368](#)

La Peyrère, Isaac de [432](#)

La Rochefoucauld, François de [499](#)

Labadie, Jean de [486](#)

Lacassagne, Alexandre [518](#)

Lactancio, Lucio C. [35](#), [73](#), [76](#), [99](#), [107](#), [222](#), [295](#), [382](#), [952](#)

Ladd, G. T. [112](#), [123](#)

Laidlaw, J. [478](#)

Lake, Kirsopp [614](#)

Lamennais, F. R. de [479](#)

Lampe, F. A. [706](#)

Lange, F. A. [370](#), [402](#)

Lange, Johann Peter [295](#), [339](#), [341](#), [451](#), [555](#), [788](#)

Lasco, John à [682](#), [821](#)

Lauvergne [528](#)

Lechler, G. V. [841](#)

Lehmann, E. [646](#), [945](#)

Leibniz, Gottfried Wilhelm [84](#), [95](#), [138](#), [236](#), [341](#), [687](#), [911](#),
[924](#)

Lemme, L. [772](#)

León I (papa) [810](#)

León XIII (papa) [85](#), [156](#), [827](#)
Lessing, Gotthold Ephraim [138](#), [143](#), [179](#), [254](#), [341](#), [924](#),
[931](#), [944](#)
Lidgett, J. Scott [583](#), [591](#), [597](#), [617](#)
Limborch, Philippus van [324](#), [404](#), [786](#), [846](#)
Lobstein, P. [648](#)
Lock, W. [555](#)
Locke, John [90](#), [96](#), [233](#), [579](#), [992](#)
Lodenstein, J. van [705](#)
Lodge, Oliver [470](#)
Loescher, Valentin [153](#)
Lombardo, Pedro. Ver Pedro Lombardo
Loofs, F. A. [649](#), [743](#), [765](#), [858](#), [892](#), [893](#)
Lotze, H. [254](#), [614](#)
Luciano de Samósata [70](#)
Lutero, Martín [50](#), [85](#), [120](#), [143](#), [157](#), [169](#), [195](#), [208](#), [211](#),
[224](#), [225](#), [234](#), [235](#), [310](#), [341](#), [349](#), [378](#), [394](#), [451](#), [454](#),
[478](#), [502](#), [578](#), [642](#), [643](#), [644](#), [645](#), [657](#), [659](#), [687](#), [722](#),
[733](#), [740](#), [741](#), [742](#), [743](#), [744](#), [785](#), [812](#), [814](#), [820](#), [828](#),
[828](#), [829](#), [830](#), [844](#), [848](#), [859](#), [862](#), [867](#), [874](#), [895](#), [896](#),
[897](#), [957](#)
Lüttge, W. [745](#), [746](#)
Lyttelton, A. C. [582](#)

Macauley, A. B. [707](#), [754](#)
Maccovius, Johannes [352](#), [392](#), [648](#), [667](#), [682](#), [709](#)
Mackintosh, H. R. [707](#), [754](#)
Mahoma [111](#), [124](#), [559](#), [634](#), [657](#), [969](#)
Maimónides, Moisés [258](#), [400](#)
Maistre, Joseph Marie de [488](#)
Major, Georg [744](#)

Malco [825](#)
Malebranche, Nicolas [237](#)
Manen, W. C. van [773](#)
Marcelo de Ancira [629](#)
Marción [158](#), [297](#), [536](#), [537](#), [997](#)
Marck, Johannes à [451](#), [456](#), [503](#)
Maresius, Samuel [231](#), [797](#), [818](#)
Martensen, Hans L. [115](#), [306](#), [376](#), [377](#), [444](#), [555](#), [788](#), [924](#),
[925](#), [952](#)
Martin, David [109](#)
Martin, H. [583](#), [597](#)
Mastricht, Peter van [270](#), [308](#), [448](#), [475](#), [503](#), [515](#), [675](#), [682](#),
[687](#), [704](#), [712](#), [830](#), [866](#)
Maurice, F. D. [582](#)
Mayer, J. [242](#)
McComb, Samuel [728](#)
McCosh, J. [240](#)
Mc Giffert, Arthur C. [93](#)
Melanchtón, Philipp [35](#), [36](#), [61](#), [85](#), [208](#), [211](#), [349](#), [643](#), [645](#),
[743](#), [744](#), [764](#), [895](#)
Menno Simons [786](#)
Merkel [518](#)
Meyer H. A. W. [376](#), [638](#)
Meyer, J. F. von [924](#)
Middleton, J. Richard [226](#)
Mill, John Stuart [96](#), [715](#)
Milton, John [324](#)
Mirándola, Pico della [341](#)
Moberly, R. C. [582](#), [729](#)
Modderman, A. E. J. [518](#)

Möhler, J. A. [486](#), [802](#)
Moleschott, Jacob [911](#)
Molinos, Miguel de [83](#)
Moltmann, Jürgen [244](#)
Moncrieff, Alexander [621](#)
Montano [338](#)
Moody, Dwight [727](#)
Moor, Bernhard de [90](#), [258](#), [264](#), [306](#), [376](#), [456](#), [747](#), [899](#),
[940](#), [957](#), [999](#)
Morris, J. [240](#)
Mosheim, J. L. von [349](#)
Mulder, R. [715](#)
Müller, C. T. [528](#), [564](#)
Müller, Ernst F. K. [350](#), [353](#), [363](#), [786](#), [820](#)
Müller, Eugen [140](#)
Müller, Friedrich Karl [900](#)
Müller, Johann von [433](#)
Müller, Joseph T. [141](#), [487](#), [564](#), [585](#), [620](#), [645](#), [785](#), [829](#),
[859](#), [866](#)
Müller, Julius [115](#), [341](#), [478](#), [484](#), [902](#)
Müller, K. [828](#)
Müller, Max [123](#), [430](#), [633](#)
Muller, G. F. Karl [538](#)
Muller, Richard A. [45](#), [88](#), [94](#), [439](#), [702](#), [847](#), [937](#), [969](#)
Münscher, Wilhelm [475](#)
Musculus, Wolfgang [350](#), [682](#)

Nairne, A. [582](#)
Neander, J. A. [115](#), [791](#)
Nerón [969](#)

Nestle, E. [583](#)
Nestorio [562](#), [564](#), [568](#)
Newton, Isaac [141](#), [404](#)
Nicolás de Cusa [224](#)
Niemeyer, H. A. [831](#), [866](#), [868](#)
Nietzsche, Friedrich [647](#), [770](#), [771](#)
Nitzsch, Carl Emmanuel [115](#), [158](#), [160](#), [513](#), [555](#), [788](#)
Nitzsch, Friedrich A. B. [257](#), [513](#)
Nitzsch, K. [115](#)
Noeto [557](#)
Noordtzij, M. [263](#)
Northcote, Spencer [496](#)
Novaciano [222](#), [921](#)
Nuelsen, John L. [649](#), [766](#)

Oberlin, Johann Friedrich [931](#)
Oehler, G. F. [263](#), [264](#), [267](#), [282](#), [288](#), [295](#), [296](#)
Oettingen, Alexander von [306](#), [513](#)
Oldenberg, Hermann [634](#)
Olevianus, Gaspar [537](#), [886](#)
Oosterzee, J. J. van [324](#), [513](#), [555](#), [583](#), [774](#), [788](#), [884](#), [924](#),
[925](#), [952](#)
Opzoomer, C. W. [91](#), [110](#)
Orchard, W. E. [470](#)
Orelli, C. [887](#)
Orígenes [35](#), [60](#), [71](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [82](#), [155](#), [222](#), [287](#), [289](#),
[318](#), [319](#), [320](#), [324](#), [332](#), [333](#), [377](#), [390](#), [392](#), [393](#), [394](#),
[400](#), [403](#), [437](#), [458](#), [475](#), [478](#), [577](#), [619](#), [761](#), [879](#), [893](#),
[910](#), [921](#), [922](#), [934](#), [936](#), [992](#), [1002](#)
Orr, James [431](#), [466](#), [528](#), [754](#)
Osiander, A. [116](#), [444](#), [447](#), [744](#), [745](#)

Osten, G. [840](#)
Ostwald, W. [469](#)
Oswald, J. H. [387](#), [720](#), [721](#), [740](#), [939](#)
Ovidio [428](#), [435](#)
Owen, John [89](#), [317](#), [488](#), [553](#)

Pablo de Samósata [322](#)
Pablo VI (papa) [900](#)
Paley, William [90](#)
Papías [152](#), [952](#)
Paracelso [342](#), [369](#)
Pareus, David [1009](#)
Parménides [95](#)
Pascal, Blaise [168](#), [204](#), [466](#), [499](#), [625](#),
Patrick, W. [805](#)
Pécaut, F. [567](#)
Pedro Lombardo [35](#), [36](#), [60](#), [83](#), [261](#), [284](#), [289](#), [343](#), [400](#),
[438](#), [620](#), [740](#), [851](#), [858](#), [861](#), [922](#), [999](#), [1009](#)
Pelagio [80](#), [347](#), [349](#), [437](#), [468](#), [469](#), [470](#), [482](#), [619](#), [640](#),
[641](#), [685](#), [692](#)
Perkins, William [352](#), [537](#), [648](#), [1009](#)
Pesch, Christian [164](#), [224](#), [234](#), [664](#), [730](#), [740](#)
Petavius, Dionysius [224](#), [256](#), [281](#), [283](#), [286](#), [308](#), [999](#)
Pfaff, Friedrich [408](#), [410](#)
Pfanner, T. [479](#), [871](#)
Pfleiderer, O. [123](#), [754](#)
Philippi, Friedrich Adolph [306](#), [553](#), [790](#), [957](#)
Pieper, Fr. [157](#)
Pighius, Albertus [349](#)
Pinnock, Clark H. [356](#), [660](#),

Pío IX (papa) [496](#), [795](#), [827](#)
Piscator, J. [352](#), [578](#), [579](#), [591](#), [592](#), [647](#), [648](#), [952](#)
Pitágoras [478](#), [910](#), [924](#)
Plantz, S. [597](#)
Platón [75](#), [83](#), [95](#), [98](#), [181](#), [211](#), [232](#), [236](#), [237](#), [249](#), [255](#),
[288](#), [304](#), [311](#), [339](#), [411](#), [458](#), [468](#), [478](#), [507](#), [546](#), [646](#),
[910](#), [924](#)
Plotino [221](#), [411](#), [458](#), [646](#)
Plutarco [411](#)
Pobedonozzew, K. P. [787](#)
Pohle, J. [730](#), [731](#)
Polanus, Amandus [88](#), [158](#), [179](#), [261](#), [277](#), [284](#), [289](#), [292](#),
[308](#), [352](#), [724](#), [797](#)
Polyander à Kerckhoven, Johannes [284](#), [333](#), [413](#), [448](#)
Porfirio [159](#), [168](#)
Porretano, Gilberto [256](#)
Post, G. E. [951](#)
Práxeas [557](#)
Preuss, E. [225](#), [277](#), [394](#), [497](#), [593](#), [882](#), [957](#), [1009](#)
Priestley, Joseph [579](#)
Próspero de Aquitania [283](#)
Pseudo Dionisio [76](#), [82](#), [83](#), [223](#)
Ptolomeo [400](#)

Quenstedt, Johann Andreas [85](#), [158](#), [394](#), [609](#), [880](#), [957](#)

Radberto, Pascasio [82](#)
Raimundo de Sabunde [119](#), [125](#)
Ramus, Peter [648](#)
Raschke, Carl [38](#)
Raubsch, R. E. [267](#)

Rauschenbush, Walter [87](#)
Rauwenhoff, L. W. E. [123](#), [187](#), [188](#)
Reinhart, L. [36](#)
Reinke, J. [406](#)
Renan, E. [159](#), [567](#)
Reuchlin, Johann [342](#)
Reuter, Hermann [347](#), [585](#), [1008](#), [1010](#)
Rhyn, Otto Henne Am [944](#)
Ricardo de San Víctor [83](#), [341](#)
Ridderbos, J. [352](#), [727](#)
Ritschl, Albrecht [39](#), [46](#), [86](#), [87](#), [113](#), [115](#), [160](#), [189](#), [190](#),
[191](#), [255](#), [280](#), [468](#), [469](#), [483](#), [509](#), [524](#), [527](#), [556](#), [581](#),
[586](#), [591](#), [618](#), [619](#), [648](#), [654](#), [685](#), [707](#), [708](#), [745](#), [754](#),
[772](#), [787](#)
Ritschl, Otto [743](#)
Rivet, André [310](#), [333](#), [392](#), [413](#), [448](#), [862](#)
Robertson, A. [622](#)
Robertson, J. [264](#)
Rohden, G. von [518](#)
Rohnert, W. [158](#)
Rollock, Robert [537](#)
Ross, Hugh J. [404](#)
Rothe, R. [254](#), [439](#), [555](#), [684](#)
Rousseau, Jean-Jacques [138](#), [179](#), [186](#), [483](#), [488](#), [595](#),
Rufino de Aquilea [78](#)
Rutgers, F. L. [792](#)
Rutherford, Samuel [90](#)

Sabatier, Auguste [210](#), [231](#), [582](#),
Sabelio [323](#), [328](#), [557](#)

Sachs, Josef [999](#)
Sachsse, E. [905](#)
Sadoletto, Jacopo [740](#), [796](#)
Salmond, S. D. F. [239](#), [263](#), [490](#), [919](#)
Saltmarsh, John [647](#)
Sanday, W. [155](#), [550](#)
Sanders, John [356](#), [660](#)
Scannell, Thomas Bartholomew [260](#), [731](#), [813](#)
Schaepman, H. J. A. M. [135](#)
Schaff, David S. [37](#), [157](#), [219](#), [643](#)
Schaff, Philip [37](#), [157](#), [219](#), [350](#), [353](#), [643](#), [649](#), [922](#)
Scheeben, Matthias Joseph [260](#), [284](#), [306](#), [308](#), [439](#), [496](#),
[739](#), [828](#)
Schell, H. [999](#)
Schelling, F. W. J. [72](#), [84](#), [86](#), [95](#), [116](#), [123](#), [254](#), [298](#), [325](#),
[337](#), [339](#), [340](#), [341](#), [342](#), [369](#), [370](#), [376](#), [404](#), [407](#), [451](#),
[471](#), [472](#), [473](#), [488](#), [499](#), [500](#), [524](#), [554](#), [555](#), [557](#), [580](#),
[651](#), [683](#), [684](#), [911](#), [944](#)
Schiller, Johann [525](#), [985](#)
Schleiermacher, Friedrich [39](#), [46](#), [51](#), [63](#), [64](#), [86](#), [101](#), [105](#),
[110](#), [114](#), [115](#), [122](#), [159](#), [179](#), [181](#), [182](#), [185](#), [229](#), [226](#),
[254](#), [259](#), [288](#), [352](#), [369](#), [370](#), [383](#), [414](#), [437](#), [495](#), [509](#),
[514](#), [524](#), [527](#), [538](#), [555](#), [581](#), [592](#), [609](#), [613](#), [618](#), [619](#),
[653](#), [684](#), [707](#), [744](#), [774](#), [779](#), [787](#), [802](#), [849](#), [860](#), [875](#),
[992](#)
Schlosser, Friedrich Christoph [924](#)
Schmid, Heinrich F. F. [179](#), [198](#), [211](#), [225](#), [349](#), [645](#)
Schmid, R. [400](#)
Schmidt, W. [578](#), [670](#)
Schmölder, R. [797](#)
Schmoller, O. [548](#), [549](#)

Schneckenburger, Matthew [746](#)
Schnehen, W. von [528](#)
Schneider, R. [715](#)
Schneider, W. [528](#)
Scholten, J. H. [91](#), [586](#)
Scholz, H. [772](#)
Schopenhauer, Arthur [188](#), [370](#), [488](#), [499](#), [500](#), [651](#), [683](#),
[924](#), [944](#)
Schortinghuis, Willem [648](#), [706](#), [707](#)
Schultz, H. [282](#), [521](#)
Schulze, M. [746](#)
Schürer, Emil [411](#), [617](#), [781](#), [871](#), [968](#)
Schuts, Jac. [706](#)
Schwally, F. [931](#), [939](#)
Schwane, Joseph [228](#), [629](#), [858](#), [862](#), [873](#), [930](#),
Schwartzkopff, P. [588](#)
Schweizer, Alexander [349](#), [609](#), [614](#)
Schwenckfeld, Caspar [578](#)
Seeberg, R. [86](#), [553](#)
Sehling, E. [799](#), [813](#)
Semisch, K. G. [951](#)
Séneca, L. A. (el Joven) [411](#), [468](#)
Servet, Miguel [325](#), [369](#)
Shakespeare, William [127](#)
Shaw, Luci [43](#)
Shedd, William G. T. [92](#), [280](#), [305](#), [341](#), [353](#), [405](#), [455](#), [461](#),
[478](#), [498](#), [566](#), [583](#), [617](#)
Siebeck, Hermann [98](#)
Sieffert, F. A. E. [968](#), [969](#)
Sillevis Smitt, P. A. E. [803](#)

Simons Smeaton, G. [317](#)
Simons, Menno. Ver Menno Simons.
Smend, R. [419](#), [534](#)
Smith, W. Robertson [264](#), [268](#), [573](#)
Smyth, N. [528](#)
Sócrates [75](#), [186](#), [411](#), [468](#), [595](#)
Sohm, R. [828](#), [840](#)
Soto, Pedro de [84](#)
Spanheim, Friedrich [1012](#)
Späth, A. [353](#)
Spencer, Herbert [226](#), [229](#), [233](#)
Spener, Philipp J. [85](#), [208](#), [649](#)
Speyer, J. S. [686](#), [736](#), [924](#)
Spinoza, Baruch [95](#), [138](#), [181](#), [257](#), [272](#), [325](#), [369](#), [377](#), [414](#),
[538](#), [650](#), [651](#)
Splittgerber, F. J. [913](#)
Spruyt, Cornelius B. [233](#)
Stade, B. [931](#)
Staerk, W. [803](#)
Stalker, J. [550](#), [583](#)
Stancaro, Francisco [578](#), [585](#), [744](#)
Stanton, V. H. [804](#), [805](#)
Starbuck, Edwin Diler [658](#), [726](#)
Stendahl, Krister [77](#)
Stevens, G. B. [582](#)
Stevenson, W. B. [522](#)
Stöckl, Albert [223](#), [224](#), [338](#), [369](#),
Strack, Herman L. [149](#), [153](#), [781](#)
Strauss, David Friedrich [111](#), [116](#), [139](#), [141](#), [159](#), [210](#), [325](#),
[380](#), [402](#), [553](#), [554](#), [555](#), [567](#), [609](#)

Strindberg, A. [997](#)
Stufler, J. [999](#)
Sturm, J. [648](#)
Suárez, Francisco [84](#), [200](#), [287](#)
Suicerus, Johann Caspar [214](#), [230](#), [331](#), [413](#), [788](#), [804](#), [805](#),
[851](#), [873](#), [878](#), [940](#)
Swedenborg, Emanuel [325](#), [383](#), [432](#), [931](#), [952](#), [992](#)
Sweet, L. M. [560](#)
Sylvius, Franciscus [224](#)

Taciano [222](#)
Tácito [70](#)
Taulero, Juan [369](#)
Taylor, John [579](#)
Taylor, Nathaniel W. [92](#), [687](#)
Teellinck, Willem [682](#), [705](#)
Tennant, F. R. [469](#), [470](#)
Tennent, Gilbert [727](#)
Tennyson, Alfred [43](#)
Teodoreto de Ciro [283](#), [812](#)
Teodoro de Mopsuestia [568](#), [992](#)
Teófilo de Antioquía [155](#), [222](#)
Tertuliano [73](#), [74](#), [75](#), [78](#), [96](#), [152](#), [186](#), [208](#), [289](#), [295](#), [318](#),
[319](#), [321](#), [324](#), [326](#), [335](#), [339](#), [373](#), [378](#), [379](#), [400](#), [444](#),
[502](#), [503](#), [538](#), [551](#), [577](#), [761](#), [769](#), [783](#), [814](#), [873](#), [879](#),
[885](#), [892](#), [910](#), [921](#), [929](#)
Testard, Paul [621](#)
Tholuck, August [158](#), [339](#), [478](#)
Thomas à Kempis [476](#)
Thomasius, Gottfried [183](#), [555](#)
Thornwell, James H. [92](#)

Thuynten, Theod. Van [706](#)
Thysius, Antoine [333](#), [413](#), [448](#), [748](#)
Tiele, C. P. [110](#), [111](#), [112](#), [123](#), [528](#), [545](#), [572](#), [779](#), [780](#),
[909](#), [910](#)
Til(enus), Solomon van [1012](#)
Tindal, Matthew [90](#)
Toland, John [90](#)
Tomás de Aquino [12](#), [22](#), [35](#), [39](#), [61](#), [83](#), [84](#), [85](#), [97](#), [98](#), [101](#),
[122](#), [124](#), [136](#), [140](#), [169](#), [196](#), [201](#), [223](#), [224](#), [234](#), [261](#),
[272](#), [273](#), [275](#), [277](#), [280](#), [281](#), [284](#), [286](#), [287](#), [289](#), [290](#),
[292](#), [301](#), [306](#), [325](#), [327](#), [333](#), [335](#), [341](#), [342](#), [343](#), [354](#),
[373](#), [374](#), [387](#), [389](#), [390](#), [396](#), [398](#), [400](#), [405](#), [406](#), [410](#),
[413](#), [417](#), [419](#), [476](#), [690](#), [720](#), [763](#)
Toplady, Augustus [765](#)
Torrey, R. A. [499](#), [766](#)
Traub, F. [243](#)
Tremelius, John Immanuel [648](#)
Trip, Christian J. [310](#)
Trissl, A. [408](#)
Troeltsch, Ernst [40](#), [46](#), [87](#), [94](#), [179](#)
Tschackert, P. [797](#)
Turretin, Francis [92](#), [231](#), [280](#), [284](#), [354](#), [363](#), [394](#), [460](#), [475](#),
[496](#), [498](#), [511](#), [515](#), [564](#), [566](#), [585](#), [591](#), [617](#), [682](#), [704](#),
[713](#), [753](#), [754](#), [818](#), [830](#), [862](#), [866](#), [884](#), [957](#)
Twisse, W. [352](#)

Ulansey, David [71](#)
Ulrici, H. [371](#)
Ungern-Sternberg, Alexander [924](#)
Ursino, Zacarías [158](#), [179](#), [413](#), [417](#), [498](#), [537](#), [667](#), [682](#),
[723](#), [786](#)

Veenhof, Jan [3](#), [983](#)
Venema, Cornelis P. [89](#),
Vermigli, Peter Martyr [258](#), [754](#), [1009](#), [1012](#)
Veuillot, Louis [828](#)
Vicente de Lerins [80](#)
Víctor I (papa) [814](#)
Victorino, Mario [921](#), [952](#)
Virgilio [435](#), [546](#)
Visscher, H. [648](#)
Vitoria, Francisco de [84](#)
Vitrunga, Campegius [90](#), [250](#), [392](#), [478](#), [754](#), [797](#), [864](#), [869](#),
[899](#), [903](#), [999](#), [1000](#), [1009](#)
Vogt, Karl C. [911](#)
Volkel, J. [415](#),
Voltaire [138](#), [159](#)
Vos, Geerhardus [17](#), [452](#), [535](#), [540](#), [957](#)
Vossius, G. J. [231](#), [347](#)
Vries, Hugo de [57](#), [317](#), [375](#), [431](#), [566](#)

Wagenmann, J. [553](#)
Walaëus, Antonius [333](#), [413](#), [448](#), [682](#), [722](#), [797](#), [957](#)
Walker, D. [638](#)
Walker, J. [622](#)
Wallace, Alfred R. [384](#), [401](#), [431](#)
Walsh, Brian J. [226](#)
Walsh, W. [924](#)
Ware, Bruce A. [356](#)
Warfield, Benjamin B. [64](#), [162](#), [164](#), [311](#), [319](#), [555](#), [583](#), [584](#),
[621](#), [640](#), [700](#), [701](#), [772](#), [941](#), [957](#), [1009](#)
Wasmann, Erich [429](#)

Waters, Guy Prentiss [89](#)
Weber, F. W. [311](#), [338](#), [451](#), [919](#), [936](#)
Weber, H. [902](#)
Weber, O. [512](#)
Wegscheider, J. A. L. [581](#), [586](#), [650](#)
Weigel, Valentin [578](#)
Weingarten, H. [647](#)
Weiss, A. M. [530](#), [999](#)
Weiss, C. H. [614](#)
Weiss, J. [549](#), [557](#)
Welch, Claude [39](#)
Wellhausen, J. [534](#)
Wernle, Paul [735](#)
Wesley, John [91](#), [92](#), [208](#), [649](#), [666](#), [727](#), [765](#), [766](#)
Whiston, William [404](#)
Whitaker, W. [352](#)
White, Edward [992](#), [995](#)
White, N. J. D. [804](#), [805](#)
Whitefield, George [91](#), [649](#), [727](#)
Whitgift, John [350](#)
Wiggers, Gustav Friedrich [486](#)
Wilberforce, R. I. [432](#)
Wildeboer, G. [149](#), [161](#)
Wilhelm, Joseph [260](#), [731](#), [813](#)
Willard, G. W. [413](#), [498](#), [667](#)
Willegen, Adriaan van der [706](#)
Williams, Roger [831](#)
Wilson, Bryan R. [109](#)
Winckler, H. [123](#)

Windelband, Wilhelm [340](#), [945](#)

Wisniewski, Ned [235](#)

Witsius, Herman [648](#), [675](#), [682](#), [687](#), [705](#)

Wolff, Christian [84](#), [236](#), [911](#)

Woolston, Thomas [139](#)

Wordsworth, William [715](#)

Wötzel, J. C. [931](#)

Wycliffe, John [84](#), [785](#)

Young, Davis A. [404](#)

Zahn, Theodor [153](#), [183](#), [781](#), [782](#), [824](#), [857](#)

Zane, Bernardus [283](#),

Zanchi, Girolamo [88](#), [158](#), [179](#), [261](#), [264](#), [277](#), [289](#), [292](#),
[382](#), [392](#), [1009](#)

Zarathustra (Zoroastro) [111](#), [559](#), [945](#)

Zefirino (papa) [814](#)

Zeller, Eduard [232](#), [243](#), [254](#), [256](#), [412](#), [432](#), [829](#)

Ziegler, Theobald [945](#)

Zimmern, H. [338](#), [434](#),

Zinzendorf, Nicholas von [85](#), [208](#), [325](#), [649](#), [786](#)

Zittel, A. [408](#)

Zöckler, Otto [280](#), [339](#), [368](#), [383](#), [384](#), [399](#), [404](#), [406](#), [497](#),
[772](#), [931](#)

Zwingli, Ulrich [62](#), [88](#), [101](#), [119](#), [208](#), [349](#), [394](#), [537](#), [805](#),
[829](#), [830](#), [831](#), [840](#), [859](#), [860](#), [862](#), [863](#), [895](#), [896](#), [897](#),
[1008](#)

ÍNDICE TEMÁTICO

Abraham, descendencia de: 957, 962
absolutismo: 796
absoluto/a
 poder: 303
 regla: 362
acomodación: 138, 245-252
activa, obediencia: 938
actual, fe: 713, 722
ad extra, obras: 65, 133, 317, 336-338, 344, 354, 413
adiáfora: 771, 815
ad intra, obras: 344, 354, 413
adivinación: 931
adopción: 205, 269, 751, 753-754
adopcionismo: 81, 322
adoración: 100, 219, 283, 393, 569
 y bautismo: 884
adquirida, teología: 211
adventistas: 952, 992
afectos: 106-107
agnosticismo: 54, 86, 170, 226-230
agua: 873
 y bautismo: 872-874, 877
agustinismo: 80, 356, 456, 481, 488, 620, 691, 707
albigenses: 785
alcohol: 91
alegoría: 139, 464

alegórica, exégesis: [72](#), [75](#), [78](#)
alejandrinos, teólogos: [74](#)
alfa y omega: [270](#)
aliento: [315](#), [915](#)
alma: [198](#), [445](#), [447](#), [459](#)
 inmortalidad: [909-920](#), [927](#), [941](#)
 preexistencia: [478-480](#), [910](#)
 transmigración del: [936](#)
amiraldianismo: [89](#), [647](#)
amor: [255](#)
anabaptistas
 cristología de los: [375](#), [561](#), [609](#)
 dualismo de los: [786](#)
 quiliasmo de los: [951](#)
 sobre el bautismo: [681](#), [874](#), [880](#)
 sobre el gobierno civil: [830-831](#)
 sobre el libre albedrío: [437](#)
 sobre el orden de la salvación: [644](#)
 sobre el pecado original: [483-485](#)
 sobre el sueño del alma: [924](#)
 sobre la disciplina eclesial: [830](#)
 sobre la fe reformada: [89](#)
 sobre la penitencia: [644](#)
 sobre la regeneración: [687](#)
 sobre la revelación: [144](#)
 sobre la teología: [208](#)
 sobre los sínodos: [841](#)
 y el panteísmo: [369](#), [854](#)
 y la santificación: [764](#)

y la teología del pacto: 537
analogía: 237, 259, 282-283, 333
analógico, conocimiento: 228, 229, 237, 283
ancianos: 806, 820, 835
ángel del Señor: 310
ángeles: 128, 267, 516, 791, 987
 caída de los: 465, 476, 512, 533
 en la Escritura: 385-390
 ministerio de los: 390-395
 veneración de los: 393-395
 y el mundo espiritual: 382-385
 y la imagen de Dios: 460
anglicanos: 812-813
 sobre el bautismo: 880
 sobre la Cena del Señor: 899
animales: 912
animismo: 123
aniquilación: 299, 924, 925, 991
anónimo: 223
anticristo: 624, 787, 831, 845, 913, 952, 967, 969, 977
antiescolasticismo: 45
antigeológica, teoría: 404
Antiguo Testamento:
 autoridad: 149
 canon: 149
 como fundamento de la Iglesia: 780
 y Jesús: 506-507, 575
antinomianismo: 454, 646-647, 659-661, 667, 738, 746,
 752, 770
antítesis

ley-evangelio: 770
naturaleza- gracia: 831-833
antropología: 117, 182, 431
antropológico, argumento (inmortalidad): 912
antropomorfismo: 245-252, 262
años, mil: 967-969, 973
apócrifa, literatura: 548, 916
apofática, teología: 229, 259
apolinaristas: 566
apologética: 44, 176-181
apologistas: 72, 73, 185-186
apostasía: 966, 968
apóstoles: 802-803
apostólica, sucesión: 800, 811-812
Apostólico, Credo: 62, 69, 78, 80, 185, 600-603, 800
apostólico, testimonio: 149-151, 166, 178, 702
apostólicos, Padres: 69, 77, 154, 317, 806, 920
apoteosis: 546
aristotelismo: 323, 397, 399
arminianismo: 89, 179, 225, 254, 352, 353, 537, 620, 647, 674, 675, 689, 691, 692, 707
arquetípico, conocimiento: 250, 286
arrepentimiento: 333, 733
 versus regeneración: 680-685
 versus remordimiento: 728
 y conversión: 714-723
 y fe: 644, 852-856
arrianismo: 314, 317, 319, 320-325, 333, 373, 566
arte: 289
artículos de fe: 64, 211-212, 794, 799

asambleas: [482](#). *Ver también* sínodos
ascesis: [72](#)
ascetismo: [78](#), [80](#), [82](#), [136](#), [471](#), [738](#), [759](#), [1005](#)
aseidad: [265](#), [269-270](#)
aspersión: [877](#)
astrología: [411](#)
astronomía: [401](#)
Atanasio, Credo de: [322](#)
 ateísmo: [226](#), [230-234](#), [375](#), [416](#), [428](#), [518](#)
atrición: [729-731](#)
autarquía: [236](#)
autoconciencia: [231](#), [911](#)
autoconocimiento: [715](#)
autoexistencia: [328](#)
autonomía: [52](#), [175](#), [180](#), [379](#), [415](#)

Babilonia, caída de: [967](#)
babilonio, mito de la creación: [396](#)
bautismal, fórmula: [312](#), [878](#), [885](#)
bautismo: [733](#), [761-762](#), [802](#), [825](#), [837](#), [856](#), [858](#), [860](#), [870-875](#)
 beneficios del: [883-884](#)
 modo y forma del: [876-886](#)
 momento del: [885](#)
 y el nuevo nacimiento: [681-682](#)
 y el pacto de la gracia: [710](#)
 y la conversión: [718-719](#), [724-725](#)
 y la penitencia: [720](#)
 y la resurrección: [939](#)
bautistas: [89](#)

beatífico, conocimiento: 566
Belga, Confesión: 26, 56, 98, 451, 831
bendición versus maldición: 521
Biblia,
 analogía de la: 970
 autoría humana de la: 163
 autoridad de la: 50, 57, 149, 208, 240
 como autojustificativa: 56, 150, 161-173, 203
 como fundamento de la teología: 56-57
 como orgánica: 53
 como Palabra de Dios: 64
 cosmovisión de la: 128
 divinidad de la: 205
 inspiración de la: 143, 146
 Jesús como centro de la: 66
 perfección de la: 57
 sometimiento a la: 44
 suficiencia de la: 57, 170-173, 835
 Trinidad en la: 309-317
 y el dogma: 69
 y el género: 166
 y el lenguaje: 670
 y la conversión: 722
 y la geología: 403-410
 y la Iglesia: 59, 847
bíblica, teología: 45, 52-54, 63, 88-90, 325, 538
bíblico, realismo: 85
bienaventuranza: 292, 305-308, 1005, 1011
 grados de: 941

bilateral: 535
bondad: 292-294
brahmanismo: 645
brujería: 127
budismo: 92, 112, 191, 227, 298, 467, 471, 525, 686, 700, 780, 930
 y revelación: 118
buenas obras: 499, 633, 653, 700, 731, 733, 744-745, 748, 757, 759, 769, 785, 1005, 1011-1013

cabalismo: 311
Caída: 109-110, 347, 351-352, 357-359, 364, 422, 438-442, 450-451, 460-462, 464-471, 477-478
caldea, astrología: 71
calvinismo: 87, 88, 352, 362
canon: 44, 152-153
Cánones de Dort: 89, 350, 451, 620
capadocios: 76, 320
carne: 471, 476-477, 480-481, 758, 830, 981-982
cartesianismo: 89, 179, 379
castigo: 516-523, 942. *Ver también* eterno, castigo
castigo de los impíos: 941
catafática, teología: 228, 259
catequética, instrucción: 886
causalidad: 258, 418-419
Cena del Señor: 551, 726, 803, 829, 856-857, 860, 886-897
 como comida: 897-900,
 como sacramento: 894
 como sacrificio: 899
 propósito: 897-905

certidumbre: 183, 194-198, 714, 756
 problema de la: 48-57
 y el bautismo: 880
charismata: 790, 817
cielo: 276, 699, 919, 940, 966
ciencia: 43, 98
cinismo: 303
cisma: 797-800, 809
cisma Este-Oeste: 77, 82
Ciencia Cristiana: 727
circuncisión: 506, 856-857, 869-870
 y bautismo: 882, 888
 y la Pascua: 903-904
coadmitismo: 432
codicia: 492
común, gracia: 124, 234, 363, 623-624
comunicables, atributos: 260-261, 281-308
comunicación de propiedades: 552
comunidad: 456-462, 489-490, 779, 789, 801-802
comunión
 con Cristo: 891, 896, 899-900
 con Dios: 1003-1006
 de los santos: 785, 789-790, 799, 803, 933, 941, 1003-1005
comunismo: 456
concesionismo: 157
conciencia de Dios: 115-116
conciencia, libertad de: 104
Concilio Vaticano, Primer (1870): 84, 137, 156, 178, 196, 200, 690, 801, 811, 826, 827

Concilio Vaticano, Segundo: 85, 137, 681, 720, 787
concordismo: 403, 405, 407
concupiscencia: 485-486, 509
concurrency: 414-419
condescendencia: 284, 452
condigno, mérito de: 348, 641, 663, 732, 744, 937
confesión de pecados: 727-734, 773
Confesión Helvética, Primera (1536): 88
Confesión Helvética, Segunda (1566): 88, 350, 1010
 confesionalismo: 37, 54, 91, 405
confirmación: 858, 905
confucianismo: 467
conocimiento: 94, 98, 186, 285-288
 implantado versus adquirido: 238-239
 y fe: 192, 697-708, 710-711
 y revelación: 58
conocimiento de la cabeza: 41, 51
Consenso de Ginebra: 350
consentimiento universal, argumento a partir de: 243
consolación: 191
consustanciación: 862
consumación: 964, 975
contradicción, ley de la: 472
contrición: 644, 730-731
conversión: 164, 174, 204, 333, 657-658, 668, 689, 724, 854
 y arrepentimiento: 714-723
 y confesión: 727-728
 y Escritura: 722
 y santificación: 723

copernicana, cosmovisión: 400, 401, 406
corrupción: 171, 497, 523. *Ver también* depravación; pecado
cosmogonía: 337, 342, 368, 369, 376, 396, 397
cosmología: 400-401
cosmológico, argumento: 240-241
cosmovisión: 66, 179
 cristiana: 377, 380-382, 399, 517
 de la Biblia: 127
Concilio de Calcedonia: 551, 553, 555, 562-563, 608, 811
Concilio de Cartago: 879
Concilio de Constantinopla IV: 77
Concilio de Constanza: 84
Concilio de Éfeso: 76, 348, 641
Concilio de Florencia: 283, 858, 922
Concilio de Jerusalén: 807
Concilio de Nicea: 75, 77, 320, 377, 810, 840
Concilio de Trento: 84, 156, 348, 394, 485, 486, 642, 690, 720, 729, 731, 739, 763, 795, 858, 861, 862, 880, 922
Concilio Lateranense, Tercer (1179): 858
Concilio Lateranense, Cuarto (1215): 224, 388, 721, 730, 795, 893
confianza: 194
consejo de Dios: 344-347, 352-354, 544
consejo de paz: 539-540
costumbre y ley: 505-506
Creación: 78, 249, 251
 días de la: 406-407
 doctrina de la: 343, 367-369, 380-381
 regeneración como: 694-696
 restauración de la: 131, 1000-1008, 1011

semana de la: [397-403](#)
tiempo y objetivo de la: [377-382](#)
y la providencia: [410-416](#)
y la Trinidad: [372-376](#)
creacionismo (alma): [458-462](#)
Creador-criatura, distinción: [271-272](#), [288](#), [367](#)
cremación: [914](#)
creyentes, oficio de los: [817](#)
criminología: [519-520](#)
cristianismo
 esencia del: [68](#)
 no dogmático: [39](#)
cristología: [73](#), [190](#), [376](#), [551](#), [556](#), [564](#),
cruz, llevar la: [757](#)
cuáqueros: [578](#), [621](#), [786](#), [860](#), [875](#)
culpa: [485](#), [513](#), [521-522](#), [644](#)
 confesión: [500](#)
 y polución: [492-493](#)
cultura: [110](#), [540](#), [571](#), [654](#), [673](#), [682](#), [945-946](#)
Cumberland, Iglesia Presbiteriana de: [353](#)

Darby, seguidores de: [952](#)
darwinismo: [429-434](#), [479](#), [493](#)
David Joris, seguidores de: [952](#)
Día del Juicio: [997](#), [999](#)
Día del Señor: [131](#), [572](#)
diaconisas: [834](#)
diáconos: [806](#), [808](#), [821-822](#), [834](#), [838-839](#), [840](#)
decreto: [344-347](#), [354](#)
deísmo

y atributos de Dios: [254](#), [261](#), [271](#), [272](#), [276](#)
y autonomía: [52](#)
y el alma: [910](#)
y el catolicismo romano: [83](#)
y el pelagianismo: [352](#)
y la Creación: [373](#)
y la Iglesia inglesa: [91](#)
y la providencia: [414-415](#), [416](#), [418](#)
y la revelación: [113](#), [120](#), [122](#), [138](#), [140](#)
y la Revuelta Puritana: [89](#)
y la soberanía de Dios: [301](#)
y la teología natural: [179](#)
y la Trinidad: [331-333](#), [341-343](#)
demonismo: [279](#)
dependencia: [102](#), [105](#)
depravación, total: [496-501](#)
descenso al infierno: [600-602](#), [628](#), [921-922](#), [933-934](#)
desesperación: [742](#)
desobediencia, pecado original como: [502-503](#)
determinismo: [347](#), [349](#), [351](#), [354](#), [356](#)
devoción: [915](#)
diáspora: [780](#)
dictado: [154](#)
Didaché: [804](#), [808](#), [873](#), [877](#), [892](#)
Diluvio: [409](#), [479](#)
Diogneto, Carta a: [205](#), [577](#)
Dios. *Ver también* Trinidad
 absoluto: [221](#), [227](#), [228](#)
 amor: [299](#), [990](#), [997-998](#)

atributos: 253, 255-262, 476
autoridad: 37, 50
belleza: 307
cognoscibilidad: 112, 175, 187, 220, 229
como creador: 202
como Padre: 268-269
como verdad: 78
conocimiento: 52, 57, 66-67, 107
consejo: 344-347, 353-355, 544
existencia: 47-48, 66, 185, 187, 198, 305, 513
fidelidad: 266, 290-292
gloria: 266, 379
gracia: 736-737
incomprensibilidad: 219-230
infinidad: 272-273, 281, 285
inmanencia: 162, 249, 251, 260, 272
inmutabilidad: 377
invisibilidad: 283-285
justicia: 362-363, 516, 517, 587-588, 990, 996-997
libertad: 300
nombres: 245-252, 253-255, 262-269
omnipotencia: 303-305
omnipresencia: 246, 276-278
perfección: 273, 280-281, 283, 305-308
simplicidad: 246, 255-262, 280-281
soberanía: 297-298, 364, 815
suficiencia: 281
trascendencia: 251, 258, 260, 271
unidad: 73, 221, 278-280, 653

voluntad: [254](#), [378-379](#)
discernimiento y la Cena del Señor: [904](#)
disciplina. Véase disciplina de la Iglesia
disciplina de la Iglesia: [829](#), [835-838](#)
discipulado: [37](#), [38](#), [44](#), [70](#), [728](#), [976](#)
dispensaciones: [144](#)
disposición de fe: [235](#), [238](#), [703](#), [713](#), [722](#), [880](#)
divinización: [136](#), [284](#), [442](#), [551](#), [559](#), [663](#)
divorcio: [505](#)
doble moral: [444](#), [770-771](#)
doble predestinación: [81](#), [351](#), [360](#)
doble resurrección: [951](#)
docetismo: [317](#)
doctrina: [6](#), [113](#), [764](#)
dogma: [36-37](#)
 crítica del: [210](#)
 en la Iglesia primitiva: [69-76](#)
 formación del: [68-69](#)
 y la Biblia: [69](#)
dogmática: [36-42](#), [87-93](#)
dominicos: [156](#)
donatistas: [783](#)
dones: [134](#)
donum superadditum: [440](#), [454](#), [1006](#)
doxología, teología como: [55](#)
dinamismo: [428](#)
dualismo: [95](#), [120](#), [136-137](#), [192](#), [236](#), [246](#), [302](#), [311](#), [368](#),
 [369](#), [428](#), [457](#), [476](#), [981](#)
duda: [54](#), [168](#), [198](#), [492](#), [502](#)

Ebionismo: [75](#), [317](#), [537](#), [551](#), [578](#), [920](#), [952](#)
eclesiástico, poder: [832](#)
económica, gracia: [616-617](#)
económica, Trinidad: [336-338](#)
ectípico, conocimiento: [250](#), [251](#), [260](#), [261](#), [286](#)
Edén, huerto del: [433](#), [455](#), [919](#)
Edicto de Tolerancia: [76](#)
efectivo, llamamiento: [673-677](#)
egoísmo: [109](#), [500](#)
ekklesia: [780-782](#), [788-789](#)
El: [263-265](#)
elección: [87](#), [364-365](#), [674](#), [706](#), [745](#), [793](#)
 y el pacto de la gracia: [544](#)
 y la fe: [350](#)
Elohim: [263-265](#)
El-Shaddai: [263-265](#)
emanacionismo: [368-369](#), [379](#)
eminencia: [258](#)
empirismo: [42](#), [46](#), [90](#), [95-96](#), [184](#), [233](#), [237](#), [282](#)
encarnación: [926](#)
 centralidad: [86](#), [92](#), [557-563](#)
 como humillación: [566](#), [599](#)
 como la humanidad completa: [842](#)
 como milagro: [131](#)
 de la Palabra: [166](#), [1002-1003](#)
 e imagen de Dios: [447](#), [557](#)
 e historia de la redención: [337](#)
 en todas las religiones: [545](#)
 necesidad: [376](#), [442](#), [589-590](#)

y dualismo: [138](#)
y nominalismo: [299](#)
y revelación: [142-143](#)
y teología reformada: [553](#)
enseñanza: [834](#)
entierro: [982](#)
entropía: [943](#)
entusiasmo: [793](#), [805](#)
eones, dos: [965](#)
epistemología: [63](#), [170](#), [175](#), [184](#), [189](#)
era venidera: [964](#), [979](#), [994](#), [1005](#), [1011](#)
error e inspiración: [159](#), [163](#)
escatología: [547](#)
individual y universal: [916-917](#)
escepticismo: [42](#), [54](#), [83](#), [90](#), [194](#), [207](#), [230](#), [244](#)
escolasticismo
 cristología de: [608](#)
 en la Edad Media: [44](#), [82-84](#), [88](#)
 en la teología protestante: [54](#)
 especulación del: [285](#)
 sobre el libre albedrío: [349](#)
 sobre la aseidad: [269-271](#)
 sobre la Creación: [373](#), [399](#)
 sobre la expiación limitada: [619](#)
 sobre la fe: [178](#), [208](#)
 sobre la incapacidad de conocer a Dios: [223-225](#)
 sobre las dos naturalezas de Cristo: [552](#)
 sobre las ideas innatas: [233](#)
 sobre los ángeles: [389](#)

sobre los sacramentos: 859
y el alma: 283
y el bautismo: 873
y el conocimiento de Dios: 259
y el sobrenaturalismo: 137
y la teología bíblica: 538
y la Trinidad: 326, 329
esencia: 87, 254, 255-262, 301, 326
espacio: 277, 1014
especial, gracia: 235
especial, revelación: 50, 115, 125-135, 163, 178, 264, 779
especulación: 50, 76, 82, 176, 180-182, 225, 283-285,
325, 383-385, 554
esperanza: 945
espiritismo: 92, 111, 126, 141, 227, 383, 479, 931-933
espíritu: 471, 480
versus alma: 445
y carne: 830
espíritu, bautismo del: 872-873
Espíritu Santo:
bautismo: 871-872
blasfemia contra: 515-516, 775
dictado: 154
dones: 789
efusión: 637-339
en la Trinidad: 315
gracia: 195-196
guía: 52, 54
habitación: 133, 446-447

iluminación: [51](#), [58](#), [95](#), [120](#), [130](#), [144](#), [193](#), [200](#), [204](#),
[205](#), [239](#)
obra: [766-767](#)
procesión: [315](#), [330](#), [333](#), [334](#), [377](#)
testimonio: [58](#), [59](#), [176](#), [199-207](#)
y la Creación: [398](#)
y redención: [661-662](#)
y regeneración: [670-671](#), [689](#), [693-694](#), [856](#)
y sabiduría: [163](#)
espiritual, cuerpo: [982-984](#)
espirituales, dones: [817](#)
espiritual, mundo: [382](#)
espiritualidad: [281-283](#)
y moralidad: [850](#)
espiritualismo: [383](#), [447](#), [855](#)
estoicismo: [232](#), [412](#)
eterna, generación: [319](#), [332-333](#), [374](#)
eterna, justificación: [666-667](#)
eterna, procesión: [338](#)
eterna, vida: [903](#), [940](#), [987](#), [994](#), [1005-1006](#), [1011](#)
eternidad: [246](#), [273-275](#), [377-378](#)
eterno, castigo: [990-999](#)
eterno, fuego: [989](#), [990](#)
ética: [44](#), [225](#)
ética, gracia: [617](#)
ética, muerte: [939](#)
ético-psicológico, método: [185-193](#)
etnología: [434](#)
Eucaristía: [859](#), [892](#), [893-894](#). Véase también Cena del Señor

eudemonismo: [227](#)

evangelio

poder: [825](#)

y ley: [851-853](#)

evolución: [92](#)

y Creación: [368](#), [402](#), [407](#)

y el alma: [458](#)

y el origen de la religión: [107](#), [220](#)

y el panteísmo: [116](#)

y la Caída: [465-470](#), [479](#), [494](#)

y la existencia de Dios: [241](#), [242](#), [244](#)

y la naturaleza humana: [437](#)

y la psicología: [658](#)

y las ideas innatas: [233](#)

y los orígenes humanos: [428-430](#), [434](#)

ex cátedra: [826](#)

ex nihilo: [372-376](#), [436-437](#)

ex opere operato: [785](#), [825](#), [847](#), [858-859](#), [867-868](#), [874](#),
[880](#)

exilio, regreso del: [945-946](#)

exinanición: [552](#), [609](#)

existencia de Dios. Véase Dios: existencia de

exorcismo: [858](#)

experiencia: [50](#), [183-185](#), [192](#), [465](#)

y la religión: [107](#)

y nuevo nacimiento: [687](#)

experiencia cristiana: [44-46](#)

expiación: [296](#), [573-583](#), [585](#), [591-599](#), [616-630](#)

extremaunción: [858](#)

extrínseco, tiempo: [274](#)

falsa Iglesia: [795-796](#), [799](#), [968](#)
falsos profetas: [147](#), [819](#), [968](#)
falta de fe: [139](#), [230](#), [382](#), [492](#), [502](#), [516](#), [674](#), [823](#)
fariseos: [916](#)
fatalismo: [411](#)
fe: [103](#), [105](#), [139](#), [168](#), [333](#), [465](#), [764](#)
 de otro: [879-880](#)
 fundamento de la: [193-199](#)
 Jesús como objeto de la: [700](#)
 y el arrepentimiento: [644](#), [852-853](#), [856](#)
 y el conocimiento: [192](#), [697-708](#), [710-712](#)
 y el nuevo nacimiento: [687](#)
 y elección: [349](#)
 y la justificación: [704-705](#), [723](#), [741](#), [750](#), [751-753](#)
 y el método teológico: [174-176](#)
 y la revelación: [113](#), [142](#)
 y la salvación: [700](#)
 y la teología: [47](#), [208-215](#)
 y revelación general: [125](#)
fe, conocimiento de la: [41](#)
fe no informada: [702](#)
federal, cabeza: [457](#), [461](#), [462](#),
federalismo: [489-501](#)
fetichismo: [123](#)
fideísmo: [197](#)
fiesta de los ángeles: [393](#)
filiación: [313](#), [330](#), [551](#), [563](#), [755-757](#), [1007](#)
filioque: [77](#), [81](#), [321](#), [336](#)
filosofía: [73-75](#), [231](#), [328](#)

y teología: [211](#)

filosofía de la religión: [48](#)

final, estado: [920](#)

física, gracia: [618](#)

Fórmula de Concordia: [487](#), [744](#)

Francesa, Revolución: [483](#), [832](#)

fuego: [989](#)

garantía: [198](#), [199](#), [703-714](#), [733](#), [755-756](#)

Gehena: [919](#), [920](#), [922](#), [933](#), [988](#), [989](#), [990](#)

general, gracia: [235](#)

general, revelación: [50](#), [113-114](#), [118-126](#), [264](#)

 insuficiencia de la: [121-122](#)

 y la fe: [125](#)

género: [166](#), [172](#)

gentiles, salvación de los: [948-949](#), [956](#), [958](#), [962](#)

geología y la Biblia: [403-410](#)

Ginebra, Catecismo de: [219](#), [577](#)

gloria: [276](#), [305-307](#)

 estado de: [1007](#)

 grados de: [1005](#), [1011-1012](#)

glorificación: [144](#), [756](#), [767](#)

 y santificación: [746](#)

glosolalia: [637](#), [638](#), [805](#), [872](#), [873](#), [932](#)

gnosis: [70-75](#)

gnosticismo

 dualismo de: [311](#)

 e Iglesia primitiva: [70-75](#)

 y antinomianismo: [851](#)

 y ascetismo: [759-760](#)

y Creación: [249](#), [368](#), [373](#)
y cristología: [551](#), [560-561](#), [577](#), [587](#), [607](#)
y Edad Media: [84](#)
y el pecado: [504](#)
y el universalismo: [992](#)
y estado intermedio: [920](#)
y la filosofía: [104](#), [211](#)
y la incognoscibilidad de Dios: [221](#), [229](#)
y la teología: [182](#)
y la Trinidad: [317](#), [319](#), [325](#), [341](#)
y pacto: [536](#)
gobierno (providencia): [413](#), [417](#), [421-423](#)
gobierno de la Iglesia: [814](#), [820](#), [841-842](#)
gracia: [80](#), [171](#), [194](#), [276](#), [292-293](#), [296](#), [297](#), [357](#), [516](#), [664](#)
 beneficios de la: [665](#)
 de Dios: [266](#), [736-737](#)
 oferta universal de: [726](#)
 reinado de la: [815](#)
 y la ira: [534](#)
 y la naturaleza: [136-137](#)
 y la revelación: [121](#), [135](#)
 y los sacramentos: [867-868](#)
gratitud: [644](#), [727](#), [759](#), [736](#)
griega, filosofía: [68](#), [74](#), [80](#), [197](#), [208-211](#), [231](#), [323](#), [368](#),
 [428](#), [991](#)
guarda, ángeles de la: [392-393](#), [528](#)
gubernamental, teoría de la expiación: [578-579](#)

habitus. Véase disposición de fe
Hades: [601-602](#), [607](#), [612](#), [806](#), [917-921](#), [933-935](#), [989](#)

Heidelberg, Catecismo de: [62](#), [103](#), [350](#), [416](#), [451](#), [602](#), [704](#),
[712-713](#), [768](#), [817](#), [883](#)

Helvética, Fórmula de Consenso (1675): [89](#), [92](#), [452](#)

henoteísmo: [123](#), [220](#)

herencia y pecado original: [493-495](#)

herejía: [44](#), [799](#), [809](#), [822](#), [832](#)

Hijo de Dios: [134](#), [314](#), [548-551](#), [559-561](#), [568](#), [584-586](#),
[755](#)

hijo del hombre: [548-550](#), [583-584](#), [593](#), [974](#)

historia: [172](#), [243](#), [345](#), [435](#)

- de la Iglesia: [56](#)
- de la revelación: [148](#)
- fin de la: [943](#), [972-973](#)
- y la revelación: [142-146](#)

histórica, crítica: [63](#), [157](#), [167](#), [183](#), [208](#)

histórica, fe: [195](#), [213](#), [711](#)

histórico, Jesús: [190](#), [556-558](#), [607](#), [707](#)

histórico-analítico, método: [59](#)

histórico-apologético, método: [176](#)

histórico-genético, método: [66](#)

histórico-teológico, argumento: [240](#), [244](#)

historiografía: [172](#)

Holandesa, Iglesia Reformada: [91](#), [705](#), [798](#), [904](#)

humana, naturaleza: [435-449](#)

humana, responsabilidad: [471](#), [495](#)

humanidad,

- bondad natural de la: [483](#), [493](#)
- deificación de la: [283-284](#)
- destino de la: [440](#), [448-449](#), [454-456](#)
- orígenes de la: [427-435](#)

humanismo: [208](#), [227](#), [944](#)

humildad: [167-168](#), [208](#), [214](#)

hipnotismo: [141](#), [932](#)

idealismo: [92-94](#), [104](#), [180](#), [184](#), [188](#), [227-228](#), [231](#), [339](#),
[428](#), [651](#), [670](#)

ideas: [288](#)

idolatría: [87](#), [122](#), [263](#)

iglesia,

apostolicidad de la: [805](#)

atributos de la: [799-801](#)

autoridad de la: [37](#)

catolicidad de la: [794](#), [886](#)

como comunidad: [55](#)

como organismo e institución: [801-814](#)

diversidad en la: [965](#)

división en la: [797-798](#)

esencia espiritual de la: [779-782](#)

jerarquía de la: [811-812](#)

Jesús como rey de la: [814-821](#)

local: [839](#)

marcas de la: [794-799](#)

oficio en la: [812](#), [818](#), [832-845](#)

pluralidad de la: [56](#)

poder espiritual de la: [822-832](#), [844](#)

santidad de la: [799](#)

secularización de la: [759-760](#)

sufrimiento y persecución de la: [964-966](#)

unidad de la: [799](#), [886](#), [941](#)

universal: [816-817](#)

- y dogma: [37](#)
- y el mundo: [642-643](#)
- y el pueblo de Dios: [786-794](#)
- y la Biblia: [59](#), [847](#)
- y lenguaje: [788-789](#)
- y los no creyentes: [791-792](#)
- iglesia docente: [784](#), [793](#), [808-810](#)
- iglesia oyente: [784](#), [793](#), [807](#)
- iglesia y estado: [780](#), [822-823](#), [828-832](#), [844](#)
- ignorancia: [513-514](#), [521-522](#)
- iluminación: [52](#), [59](#), [133-135](#)
- Iluminismo: [86](#), [650](#), [653](#), [913](#)
- ilusionismo: [189](#)
- imagen: [435-436](#)
- imagen de Dios
 - Jesucristo como: [313-314](#)
 - la humanidad como: [110](#), [120](#), [125](#), [133](#), [238-239](#), [435-448](#), [779](#)
 - y el conocimiento de Dios: [250](#)
 - y el cuidado de los muertos: [982](#)
 - y el paganismo: [124](#)
 - y la Caída: [455](#), [523](#), [534](#), [925](#)
 - y la Creación: [427](#), [431](#), [458](#)
 - y la encarnación: [447](#), [557](#)
 - y la ley: [852](#)
 - y la religión: [50](#), [174](#)
 - y la Trinidad: [340-341](#)
 - y los ángeles: [390-391](#), [460](#), [791](#)
- imperativo categórico: [187](#)
- imperio del mundo: [973](#)

implícita, fe: [211](#), [212](#)
incomunicables, atributos: [246](#), [260-261](#), [269-281](#)
indeleble, marca: [868](#)
independencia: [247](#), [269-270](#)
indiferentismo: [116](#), [799](#)
indulgencias: [642-643](#), [719-720](#), [923](#), [939](#)
infantes, bautismo de: [709-710](#), [875-886](#)
infierno: [998](#)
infralapsarianismo: [351-355](#), [357-359](#), [450](#), [527](#), [557](#)
infusa, gracia: [195](#), [439-440](#), [761-762](#)
infusa, teología: [211](#)
inglesa, Reforma: [88](#)
ingleses, independentistas: [647](#)
inmaculada concepción: [558](#)
inmanencia: [274-277](#)
inmersión: [864](#)
inmortalidad: [72](#), [185-186](#), [199](#), [271](#)
 condicional: [925](#), [993](#)
 del alma: [926](#), [941](#)
inmutabilidad: [247](#), [271-272](#), [377](#)
innatas, ideas: [232-238](#)
inocencia: [484](#)
inscripturación, proceso de: [170](#)
inspiración: [142-143](#), [145](#)
 historia de la: [147-161](#)
 y el lenguaje: [167](#)
 y error: [159](#), [163](#)
intelectualismo: [40](#), [73](#), [113](#), [144](#), [428](#), [710](#)
inteligente, diseño: [242](#)

intercesión y sacrificio: [622-623](#)
intermedia, corporeidad: [927](#), [929](#)
intermedio, estado: [909-933](#)
intertestamentario, periodo: [909](#)
intrínseco, tiempo: [274](#)
invisible, Iglesia: [785-786](#), [793-794](#)
invisibilidad: [283-285](#)
ira de Dios: [919](#), [945](#), [985](#), [989-991](#), [996](#)
ira y gracia: [534](#)
irlandeses, Artículos (1815): [350](#), [451](#)
irresistible, gracia: [81](#), [691](#)
Irwing, seguidores de: [952](#)
Islam: [347](#), [379](#), [634](#), [780](#), [930](#)
Israel: [220](#)
 como teocracia: [823](#)
 gracia especial de: [540](#)
 sombras de: [955](#)

jansenistas: [156](#)
Jerusalén: [918](#)
 destrucción de: [960](#), [964](#), [974-976](#)
Jesucristo
 ascensión de: [185](#), [614-615](#)
 ausencia de pecado de: [568](#)
 como centro de la Escritura: [66](#)
 como Cordero pascual: [888-890](#)
 como Logos: [151](#), [154](#)
 como mediador: [133](#), [545-552](#), [583-591](#), [616](#), [974](#)
 como objeto de la fe: [700](#)
 como profeta: [626](#)

como rey: [585](#), [627-628](#), [814-821](#)
como sacerdote: [626-627](#)
como segundo Adán: [565](#), [584](#), [598-600](#), [693](#)
como sumo sacerdote: [626-627](#)
como teofanía: [129](#)
crucifixión de: [185](#)
cuerpo y sangre de: [893](#)
deidad de: [559-569](#)
desarrollo moral de: [566-568](#)
descenso al infierno de: [601-603](#), [921-922](#), [933-934](#)
dos estados de: [599-600](#)
dos naturalezas de: [214](#), [552-557](#)
humanidad de: [561-570](#)
humillación y exaltación de: [599-600](#), [605-611](#), [625-626](#)
justicia de: [749](#)
justicia imputada de: [578](#), [717-720](#)
nombres de: [314](#), [584](#)
obediencia activa y pasiva: [591-603](#), [938](#)
obediencia de: [1013](#)
obra de: [576-583](#)
oficio triple de: [586](#), [625-630](#), [834](#)
parusía de: [144](#), [920](#)
personalidad de: [556](#)
primera venida de: [974-975](#)
regreso de: [964](#), [966](#), [970](#), [972-978](#), [981](#), [1003](#)
regreso doble: [951-952](#), [960](#)
resurrección: [185](#), [569](#), [606-607](#), [611-613](#), [982](#), [1003](#)
santidad de: [766](#)
sesión de: [615-616](#)

suficiencia de: [939](#)
unión con: [895](#), [900](#), [974](#)
y el Antiguo Testamento: [506-507](#), [575](#)
y el bautismo: [884](#)
y la Cena del Señor: [886-888](#)
y los sacramentos: [860-862](#)
Juan el bautista: [480](#), [717](#), [737](#), [803](#), [870](#),
Judaísmo: [71](#), [76](#), [320](#), [536-537](#), [635](#), [780](#)
judíos,
 incredulidad de los: [597-959](#)
 restauración de los: [960-964](#), [970](#)
juicio: [979](#), [984](#), [997](#), [999](#)
 grados de: [986](#)
jurídica, gracia: [617](#)
jurídico, poder: [825](#)
justicia: [276](#), [295-297](#), [517](#), [729](#), [913](#), [916](#), [993](#)
 de Dios: [362-363](#), [516-517](#), [587-588](#), [989](#), [997-998](#)
 gubernamental: [578](#)
 imputada: [578](#), [737-739](#), [743](#), [750-751](#)
 y misericordia: [534](#)
justicia de las obras: [81](#)
justificación: [87](#), [196](#), [666-667](#), [737](#), [878](#)
 activa versus pasiva: [741](#), [746](#), [752](#), [754](#)
 definición de: [753](#)
 forense: [747](#)
 y el purgatorio: [937-938](#)
 y la fe: [704-705](#), [723](#), [741](#), [750-754](#), [923](#)
 y la regeneración: [684](#)
 y la santificación: [654](#), [707](#), [739](#), [745](#), [748](#), [763-769](#)

kantianismo: [104](#)

karma: [478](#), [692](#), [736](#)

kenosis: [609-610](#)

kenoticismo: [562](#)

lago de fuego: [919-920](#), [968-973](#)

Lambeth, Artículos de: [350](#)

lenguaje: [142](#), [223](#), [262](#), [431-435](#)

de la Trinidad: [325](#)

inspiración: [167](#)

y Dios: [247](#)

y Escritura: [670](#)

y la Iglesia: [788-789](#)

ley: [509-510](#), [771](#)

importancia pedagógica de la: [506](#)

y el pecado: [503-505](#)

y evangelio: [851-853](#)

legalismo: [647](#), [649](#), [746](#)

liberalismo: [188](#),

libertad: [186-187](#)

libertad cristiana: [771-772](#), [835](#)

libertarianismo: [347](#)

libertinismo: [472](#)

libre albedrío: [164-165](#), [204](#), [288](#), [299](#), [347](#), [348](#), [437](#), [468-470](#), [485](#), [492](#), [643-644](#), [723](#)

y depravación: [498-499](#)

limbo de los niños: [925](#), [1009](#)

limbo de los padres: [601](#), [921](#), [922](#), [925](#)

limitada, expiación: [621-622](#), [674](#)

limitada, inspiración: [156](#)

llamado

externo versus interno: [673-677](#), [691](#), [752](#)

interno: [849](#)

llaves del Reino: [823](#)

loci: [35-36](#), [61-62](#), [65-66](#)

Logos: [72-73](#), [98](#)

Lutero, Martín: [740-745](#)

Luterana, Iglesia, Sínodo de Missouri: [353](#)

luteranos: [54](#), [87](#)

dogmática: [85-87](#)

sobre cristología: [608-609](#)

sobre el bautismo: [680](#), [686](#), [873-874](#), [879](#), [881](#), [883](#)

sobre el conocimiento de Dios: [259](#)

sobre el descenso al infierno: [602](#)

sobre el pecado original: [487](#)

sobre la Cena del Señor: [900](#)

sobre la comunicación de propiedades: [564](#)

sobre la confesión: [731](#)

sobre la consubstanciación: [864](#)

sobre la conversión: [723](#)

sobre la Escritura: [52](#)

sobre la expiación limitada: [620](#)

sobre la Iglesia y el Estado: [828](#)

sobre la imagen de Dios: [442-443](#), [461](#)

sobre la justicia original: [454](#)

sobre la justificación: [743-744](#)

sobre la ley y el evangelio: [854](#)

sobre la predestinación: [349](#)

sobre las dos naturalezas de Cristo: [552-553](#)

sobre los ángeles: [392](#)
sobre los sacramentos: [862](#), [866](#), [868](#)
y los niños: [883](#)
y la regeneración: [689](#)
luz: [307](#)

magistrado: [815](#), [830](#)
mal: [499](#)
 problema del: [302-303](#)
 y existencia de Dios: [514](#)
maldición: [522](#), [524](#), [525](#)
malvados: [995](#)
maniqueísmo: [71](#), [249](#), [390](#), [415](#), [504](#), [508](#), [646](#), [851](#)
marcionismo: [214](#), [588](#), [590](#)
María: [561](#)
 como madre de Dios: [562](#)
 Roma sobre: [496](#), [558](#)
 veneración de: [930](#)
mariolatría: [558](#)
martirio: [177](#)
material, mundo: [395-397](#)
materialismo: [43](#), [95-96](#), [122](#), [139](#), [241](#), [352](#), [370-373](#), [382-383](#), [428-431](#), [448](#), [461](#), [943](#)
matrimonio: [857-858](#)
mecánica, inspiración: [165](#)
mecanicismo: [428](#)
mediadora, teología: [114](#), [166](#), [182](#), [684](#)
medio, conocimiento: [285-288](#), [349](#)
medios de la gracia: [801](#), [846-849](#), [1010](#)
menonitas: [830](#), [897](#)

mente: 446, 471
mérito: 357, 365, 440-443, 595, 641-642, 664-665
mesa de las bodas del Cordero: 989
Mesías: 545-547, 947-951, 960
mesiánico, reino: 950-952
metafísica: 40, 47, 64, 210, 225, 654
metafísico, argumento (inmortalidad del alma): 911
metempsicosis: 910, 924, 992
metodismo: 91, 648, 655, 660, 667, 728, 746, 770, 773, 786
 y santificación: 764-767
mileniarismo: 587
milagros: 91, 127, 131, 134-136, 141-146, 418
militante, Iglesia: 791-792, 930, 940-941, 1007
ministro: 835
misericordia: 838-840
 amplitud de la: 1008
 y justicia: 534
misterio: 214-215, 219, 230, 512
mística, gracia: 617
mística, unión: 157, 195, 599, 645, 707, 895, 900
misticismo
 e ideas innatas: 236-237
 en la Edad Media: 84, 88
 sobre los medios de gracia: 846-849
 y el alma: 299
 y el conocimiento de Dios: 224
 y la autonomía: 52
 y la Creación: 372, 428
 y la regeneración: 686, 689

y la religión: 670
y la revelación: 114, 144
y la salvación: 645
y la teología: 210
y la Trinidad: 336
y los atributos de Dios: 260
y oficio sacerdotal de Cristo: 587
mitología: 139
mitología sirofenicia: 71
mitraísmo: 678
modalismo: 323
moderna, filosofía: 63, 104
modernidad: 106, 108, 182, 246, 280
modernismo: 86, 91
monarquianismo: 75, 323
monasticismo: 78, 137, 1005
monismo: 371
monofisismo: 76, 328, 551, 562, 566
monogenismo: 432
monoteísmo: 122, 148, 220, 278
monotelismo: 76
montanismo: 760, 805
moral, anarquismo: 770
moral, argumento (existencia de Dios): 239-245
moral, argumento (inmortalidad): 913
moral, fe: 188
moral, gracia: 617
moralidad: 46, 63, 86, 185-189, 208, 242, 517
naturaleza de la: 280

y la espiritualidad: 849
moralismo: 73, 719
moravos: 85, 91
mortificación: 723-729
mosaica, ley: 850
muerte: 516, 527-528, 909, 995
 como castigo por el pecado: 914, 918
 como consecuencia del pecado: 925-926
 como sueño: 928
 destrucción de la: 947
muertos,
 consulta a los: 930
 cuidado de los: 981
 intercesión y veneración de los: 939
munsteritas: 786

naciones, salvación de las: 1008
nada: 373
Nadere Reformatie: 705
nativismo: 233
natural, cuerpo: 982-984
natural, revelación. Véase general, revelación
natural, selección: 428
natural, teología: 56-57, 63, 179, 189, 234-239
natural versus sobrenatural: 135-141
naturaleza: 328, 547
 caída de la: 526
 y la gracia: 137-138
naturalismo: 43, 84, 120-122, 230, 383, 428
nazarenos: 537

negación de uno mismo: 168, 759, 771
negativa, teología: 221-223, 228
neoescolasticismo: 84
neonomianismo: 646-648, 667
neopitagorismo: 71
neoplatonismo: 71, 82, 83, 236, 249, 272, 283, 308, 341, 368, 439-442, 645, 992
nestorianismo: 81, 328, 551, 553
Niceno, Credo: 336
 Niceno-Constantinopolitano, Credo: 334, 629
niños
 salvación de los: 1009-1010
 y bautismo: 883
 y la Cena del Señor: 903-904
no creyentes y la iglesia: 791-793
nominalismo: 82-83, 90, 98, 224, 299-304, 329, 378
nomismo: 635, 647-648, 660, 737-739, 746, 759-761, 771-772, 854-856
noventa y cinco tesis: 733
nueva Creación: 665, 673, 677-680, 693, 982, 1002
nueva Jerusalén: 970, 1000-1011
nueva vida: 114, 131, 183, 639, 678-680, 695, 697, 699, 723
nuevo cielo y nueva tierra: 1000-1007
nuevo nacimiento: 183-184, 677-686. *Ver también*
 regeneración
nuevo pacto: 538-540, 543, 593-594, 635, 890, 947
Nuevo Testamento
 autoridad: 94
 como cumplimiento del Antiguo Testamento: 955

obediencia de fe: 764, 853
obispos: 806-813, 819, 837, 840
objetiva, expiación: 599
objetiva, religión: 100, 109
objetiva, revelación: 103, 144, 159
objetiva, salvación: 144
objetividad: 46, 47
ocultismo: 382, 688
oficio: 594, 819-821, 834
ontológica, existencia: 253
ontológica, Trinidad: 336-338
ontológico, argumento: 242, 912
optimismo: 302, 654
oral, tradición: 154
ordenación: 819
ordenanzas: 856, 860
órdenes santas: 825, 858
ordinarios, medios: 847-848
ordo salutis: 42, 723
orgánica, inspiración: 161-163
orgullo: 492, 502
Oriental, Iglesia: 77, 321, 680, 809
origenismo: 211
original, pecado: 347, 351, 442, 481-489, 493-494, 502-503, 742
ortodoxos: 811
 gobierno de la: 809
 sobre el bautismo: 885
 sobre el descenso al infierno: 602
 sobre la Cena del Señor: 898-899

sobre la Creación: 458-462, 602
y la unidad: 786
Oxford, movimiento de: 92

paciencia: 293
pacto: 62, 99, 634-635, 915
 con la naturaleza: 541, 543
 interno y externo: 868
 significado del: 535
 y esperanza futura: 945
pacto de gracia: 476, 506, 533-538, 599, 644, 670, 672, 735, 736, 776, 859, 867, 868, 787, 1007
 unidad del: 850-851
 y bautismo: 710, 880
 y la Cena del Señor: 903
pacto de la naturaleza: 451, 673, 1007
pacto de la redención: 538-545
pacto de las obras: 450-454, 477, 543
pacto, teología del: 536-537
pactum salutis: 539, 585, 643, 751. Véase también pacto de redención
pagana, filosofía: 71-72, 239
paganismo: 70, 76, 122, 176-178, 320, 376, 396-397, 517, 542, 545, 559, 678, 735
paganos: 70-71
 salvación de los: 1008-1009
Palabra de Dios
 distinta de la Escritura: 849, 855
 proclamación de la: 849-854
 y sacramento: 864-865

panteísmo

como monismo: [139](#)

cristología del: [578](#)

en el antinomianismo: [661](#)

universalismo del: [995](#)

y el alma: [299](#)

y el ateísmo: [230](#)

y el conocimiento de Dios: [238](#), [241](#), [286](#)

y el pecado: [507](#)

y la autonomía: [51](#)

y la Creación: [249](#), [368-373](#), [377](#), [383](#), [461](#)

y la encarnación: [557-559](#)

y la evolución: [116](#)

y la predestinación: [352](#)

y la providencia: [414-420](#)

y la regeneración: [683](#)

y la Trinidad: [341-344](#)

y la voluntad de Dios: [302](#)

y los ángeles: [387-388](#)

y los atributos de Dios: [260](#), [271-273](#), [277](#), [282](#)

papa: [784](#), [793](#), [810](#), [828](#)

papado: [84](#), [844](#)

papal, infalibilidad: [69](#), [84](#), [794](#), [801](#), [826-827](#)

paraíso: [919](#)

parusía. Véase Jesucristo: regreso de

parsismo: [466](#)

particular, expiación: [618-625](#), [704](#)

pasiva, obediencia: [938](#)

Pascua: [856](#), [861](#), [869](#), [877](#), [886-891](#), [898](#), [904](#), [956](#), [1003](#)

pastores: [834](#)
paternidad: [330-331](#)
patripasianismo: [323](#), [557](#)
pecado: [214](#), [455](#)
 autor del: [302](#), [357-359](#)
 carácter del: [502-507](#)
 castigo del: [516-523](#)
 como eterno: [472-474](#)
 como falta de ley: [503](#), [995-997](#)
 corrupción del: [171](#)
 esencia del: [507-512](#)
 grados del: [512-516](#)
 mortal versus venial: [513-515](#), [720-722](#), [730](#), [773](#), [776](#)
 origen del: [463-479](#)
 perdón del: [635](#), [825](#)
 privado versus público: [837](#)
 universalidad del: [479-489](#), [496](#), [676-678](#)
 y muerte: [913](#), [927](#)
pecado hereditario y original: [493-494](#)
pecado, hombre de: [624](#)
pecados veniales versus pecados mortales: [513-515](#)
Pedro, primacía de: [813](#)
Pelagianismo:
 en Kant: [104](#)
 en la Edad Media: [84](#)
 sobre la encarnación: [557](#)
 sobre la fe: [707](#)
 y antinomianismo: [660-661](#)
 y el libre albedrío: [288](#), [468](#), [492](#), [691](#)

y el orden de salvación: 663-664
y el pecado original: 480-484
y la predestinación: 347-358
y la providencia: 419
y la regeneración: 689
y la teología natural: 124
penitencia: 719-721, 730, 854, 859
pentecostales: 54
Pentecostés: 151, 154, 185, 203, 316, 337, 540, 595, 626,
637-638, 662, 671, 676, 693, 758, 681, 814, 871-872, 975
perdón: 590, 635, 699, 733-734, 735-747, 825, 871, 872,
878, 879, 883, 902
perfección: 114, 765
perfeccionismo: 769-773
permiso: 351, 357-358, 474
 divino: 402
persa, religión: 71, 945
persecución: 71, 88, 967-968
 perseverancia: 774-776
persona: 329, 553
personalidad: 159, 163, 166, 170, 328-330, 490
 de Dios: 221, 227-228
 de Jesús: 556
 del Espíritu Santo: 315
personas: 167
persuasión: 844
pesimismo: 170, 362, 473, 524
piedad: 100-102
pietismo
 como neonomianismo: 648-650

en las iglesias luteranas: 85-86, 743
nomismo del: 771
subjetividad del: 660, 746
y la fe: 213, 711
y la regeneración: 666
y la santificación: 728, 764
y la teología bíblica: 44
y los sacramentos: 905
y seguridad: 714
pistis: 72, 74, 75
plantas: 913
platónico, dualismo: 938
platonismo: 78, 254
plenaria, inspiración: 167
poligenismo: 432, 434
politeísmo: 255, 278-279, 338-339, 368, 397, 760
política: 814, 832
polución: 492-494, 523
positiva, teología: 82
positivismo: 226
posmodernismo: 38
práctica, teología: 39
pragmatismo: 669
preadamitismo: 432
preceptiva, voluntad: 302
predestinación: 81, 346-349, 743-745, 775
 absoluta: 643
 doble: 81, 351, 360
 y reprobación: 357-366

predestinarismo: 352
predicación: 670-672, 676-678, 710, 719
 en el estado intermedio: 933-936
predicción: 127
preparatoria, gracia: 641
presbiterianismo: 91-92, 828
presbíteros: 802, 806, 807, 809, 812, 829, 833, 836-838,
 840, 842, 885
presciencia: 285-288, 344, 346, 349, 355-359, 412-414, 775
presente, mundo: 943
preservación: 413-418
presuposiciones: 47
preterición: 359
previniente, gracia: 80, 349, 642, 691
Princeton Theological Seminary: 92
principia: 94-96
principia fidei: 64
principium: 57, 59
principium externum: 95, 98, 176, 203
principium internum: 95, 98, 176, 194, 203
probabilismo: 84
probatorio, mandamiento: 451-458, 463-465, 490
profecía: 91, 127-130, 134-136, 139, 147-149, 172, 547-
 549, 638, 872
profesión de fe: 838
profetas: 805-806, 945-951, 953-955
proposicional, verdad: 38
Protestantismo: 44, 80, 91, 188
 sobre artículos de fe: 211-212
 sobre el Edén: 433

sobre la Creación: [399](#)
sobre la fe: [202](#)
sobre la Iglesia: [788](#)
sobre la inspiración: [157](#), [163](#)
sobre las marcas de la Iglesia: [795](#)
sobre los sacramentos: [869](#)
y el sobrenaturalismo: [135](#)
y la revelación general: [121](#)
providencia: [131](#), [163](#), [243-245](#), [355-357](#), [530](#)
 la Creación: [410-416](#)
 y el pecado: [474-476](#)
pruebas de la existencia de Dios: [239-245](#)
psicología: [328](#)
psicología de la religión: [46-48](#), [655-659](#), [668](#), [689](#), [716](#), [728](#)
psicopaniquismo. Véase sueño del alma
punitiva, justicia: [517-520](#)
purgatorio: [61](#), [719](#), [732](#), [733](#), [903](#), [922-924](#), [930](#), [936-939](#)
purificación: [922](#), [936-937](#)
puritanismo: [88-89](#), [92](#), [537](#), [705](#)

querubín: [385-386](#)
quiliasma: [951-957](#)

racionalidad: [328](#), [354](#), [437](#)
racionalismo
 como orientado al sujeto: [95](#)
 cristología del: [578](#), [587](#)
 en la teología: [63](#)
 en la teología protestante: [179](#)
 en las iglesias luteranas: [743](#)

sobre la Iglesia: 786
sobre la justicia: 749
y autonomía: 51, 86
y el catolicismo romano: 84
y el Espíritu Santo: 200
y el universalismo: 88, 352
y la Cena del Señor: 897
y la fe: 213
y la inspiración: 158
y la justificación: 746
y la regeneración: 686-689, 764
y la revelación: 114, 118-120, 135, 138, 180, 447, 649
y la salvación: 645
y la Trinidad: 310
y las ideas innatas: 96, 236-238
y los sacramentos: 846, 875, 905
y teología bíblica: 44
razón: 63, 179, 186
razonamiento circular: 200, 407, 534
realismo: 90, 228, 490-501
 y los universales: 96-99
recompensa: 1013-1015
reconciliación: 616-630, 709, 753
 Cristo como mediador: 974
 mediación de: 629
re-creación: 309-310, 618, 625, 665, 679-681
 la regeneración como: 697-698
redención: 113, 571-583, 592, 653
 y el Espíritu Santo: 661-663

reencarnación: [546](#), [686](#), [910](#), [924](#)

Reforma: [50](#), [138](#)

sobre el estado intermedio: [922](#)

sobre la expiación: [578](#)

sobre la fe: [179](#), [195-197](#)

sobre la gracia: [664-665](#)

sobre la inspiración: [157-159](#)

sobre la seguridad: [703](#)

sobre la tradición: [69](#)

reformada, teología

sobre dogmática: [87-93](#)

sobre el bautismo: [875](#), [885](#)

sobre el conocimiento de Dios: [259](#)

sobre el conocimiento medio: [288](#)

sobre Iglesia y Estado: [828-832](#), [844](#)

sobre la aseidad: [269-271](#)

sobre la Cena del Señor: [895-898](#)

sobre la creación del alma: [459-461](#)

sobre la Escritura: [52](#)

sobre la Iglesia: [176](#), [817](#)

sobre los sacramentos: [859-863](#), [866-869](#)

regeneración: [87](#), [130](#), [144](#), [163-165](#), [207](#), [333](#), [665-667](#),
[699](#), [849](#)

naturaleza y alcance de la: [686-696](#)

propósito de la: [693](#)

versus el arrepentimiento: [680-684](#)

y bautismo: [875-877](#), [879-881](#), [883-885](#)

y el orden de la salvación: [709](#)

y Espíritu Santo: [856](#)

reinado de poder: [815](#)

reino de Dios: [68](#), [114](#), [125](#), [134](#), [262](#), [548-549](#), [915-916](#), [945-946](#), [1003](#)

consumación de: [950](#)

y la Iglesia: [789-790](#)

reino de la tierra: [125](#)

reino milenial terrenal: [952](#)

relativismo: [118](#)

religión

esencia de la: [67](#)

estudio de la: [40](#)

fundamentos de la: [99-110](#)

libertad de la: [832](#)

orígenes de la: [122-124](#)

universalidad de la: [138](#)

y comunidad: [779](#)

y la experiencia: [107-109](#)

y la revelación: [135](#)

religión verdadera: [542](#)

religioso, sentimiento: [63](#)

religioso-empírico, método: [182-185](#)

reliquias, veneración de las: [930](#)

remostrantes: [90](#), [201](#), [310](#), [403](#), [437](#), [484](#), [786](#), [842](#), [875](#)

cinco artículos: [349](#)

sobre el orden de salvación: [665](#)

sobre la conversión: [723](#)

sobre la justicia: [749](#)

sobre la satisfacción: [580](#)

sobre los medios de la gracia: [846](#)

y la Cena del Señor: [897](#)

y la regeneración: [689-691](#)

Renacimiento: 208, 432
reprobación: 347, 351, 357-366
rescate: 573-576, 593, 596
restitución, teoría de la: 403-405
restauración de todas las cosas: 960, 995
resurrección: 185, 569, 606-607, 611-614, 917-920, 927, 951, 979-984
 primera: 971
 y bautismo: 940
retribución: 516-520, 913, 917
revelación: 41-43, 48, 50-52, 90-95, 133, 220, 259
 autoridad de la: 161
 concepto de: 111-118
 historia de la: 148
 objetiva: 103
 sobrenatural: 120
 y el conocimiento: 58
 y la encarnación: 557
 y la fe: 114, 142
 y la gracia: 121
 y la religión: 135
revivalismo: 92, 666-668, 724, 727
Ritschl, seguidores de: 189-191, 555-556, 619
romano, catolicismo: 80, 811
 catecismo: 393-395
 como religión legal externa: 81
 gobierno del: 809
 intolerancia del: 795
 jerarquía en el: 803
 sobre el bautismo: 680, 686, 873-879, 885

sobre el conocimiento de Dios: [259](#)
sobre el conocimiento medio: [288](#)
sobre el descenso al infierno: [601](#)
sobre el dogma: [69](#), [82-85](#)
sobre el *donum superadditum*: [454](#)
sobre el Edén: [433](#)
sobre el Espíritu Santo: [335](#)
sobre el estado intermedio: [922](#)
sobre el libre albedrío: [468](#)
sobre el pecado original: [485](#)
sobre la aseidad: [269-270](#)
sobre la atrición: [729-731](#)
sobre la autoridad: [36](#)
sobre la Cena del Señor: [894](#), [899](#)
sobre la certidumbre: [714](#)
sobre la comunicación de propiedades: [564](#)
sobre la comunión de los santos: [931](#), [934](#)
sobre la concupiscencia: [510](#)
sobre la consubstanciación: [865](#)
sobre la Creación: [399](#), [459-462](#)
sobre la Escritura: [52](#)
sobre la expiación limitada: [619](#)
sobre la fe: [195](#), [202](#), [702](#), [709-711](#)
sobre la fe implícita: [211](#)
sobre la gracia infundida: [439](#), [664](#)
sobre la Iglesia: [175-178](#)
sobre la inspiración: [156-157](#), [163](#)
sobre la justicia: [749](#)
sobre la justicia original: [442](#)

sobre la justificación: [738-740](#)
sobre la penitencia: [720-722](#), [730](#)
sobre la seguridad: [198](#), [703](#)
sobre la sucesión apostólica: [801](#)
sobre la veneración de los difuntos: [931](#)
sobre las buenas obras: [761-763](#)
sobre las dos naturalezas de Cristo: [552-553](#)
sobre las indulgencias: [642-644](#), [720-722](#)
sobre los ángeles: [386-394](#)
sobre los medios de la gracia: [846](#)
sobre los sacramentos: [213](#), [859-869](#)
sobre María: [496](#), [557](#)
sobre pecados mortales versus veniales: [513-516](#)
superstición del: [530](#)
y el sobrenaturalismo: [135-138](#)
y la infalibilidad papal: [825-828](#)
y la misa: [895](#)
y la revelación general: [121](#)
y la unidad: [786-788](#), [794](#)
y los niños: [883](#)
romano, imperio: [967-969](#), [972](#)
romanticismo: [86](#), [105](#), [106](#), [180](#), [528](#)
regla de fe: [44](#)

Sabbath: [406-407](#), [454-455](#), [857](#)
sabelianismo: [322-325](#), [326](#)
sabiduría: [288-290](#), [311](#), [374](#), [916](#)
Saboya, Declaración de: [89](#)
sacerdocio: [506](#), [572-574](#), [803](#)

sacramentos: [87](#), [214](#), [665](#), [720](#), [784-786](#), [799](#), [825](#), [834](#),
[846-847](#), [856-870](#)

como señal y sello: [864-866](#)

y Escritura: [856-858](#), [865-867](#)

sacrificio: [571-576](#)

e intercesión: [622-624](#)

la Cena del Señor como: [892](#), [900](#)

la Pascua como: [886-888](#)

sacrificio de uno mismo: [759](#)

saduceos: [917](#)

salvación: [296](#), [759](#), [875](#)

aplicación de la: [637](#), [663](#)

beneficios de la: [670](#)

camino de: [633-639](#), [659](#)

como don de la gracia: [634](#)

de los gentiles: [948-949](#), [956](#), [963](#)

dimensiones subjetivas de la: [333](#)

doctrina de la: [113](#)

obtención de la: [637](#)

seguridad de la: [199](#)

y el conocimiento: [698-699](#)

y la fe: [700](#)

y los sacramentos: [868](#)

y la Trinidad: [661-672](#)

salvación, Ejército de: [787](#)

salvación, poder de: [134](#)

salvadora, fe: [43](#), [167](#), [194-196](#), [213](#), [704](#)

sangre: [573](#)

de Cristo: [877-878](#)

del pacto: [889](#)

santos, intercesión de y veneración de los: 931-932
santificación: 131, 144, 294-296, 333, 693, 699
 como don y recompensa: 756-763
 pasiva versus activa: 767-769
 y conversión: 723
 y glorificación: 746
 y la justificación: 654, 707, 739, 745, 751, 763-769
 y el purgatorio: 937
santidad: 294-295, 439, 759

Satán

 caída de: 465
 como mal: 512-513
 derrota de: 973
 dominio de: 528-530
 victoria de: 967
 y el pecado: 508
satisfacción: 578, 590. *Véase también* expiación vicaria
Saumur, escuela de: 89, 488, 647, 689
secundarias, causas: 364-365, 414, 418-420
segunda muerte: 971
Segundo Concilio de Orange: 642
sello, sacramento como: 863-865
semen religionis: 234
semi-pelagianismo: 80, 347, 419, 468, 484-486, 761, 851
 sobre la expiación limitada: 619
 y la regeneración: 563
sensorial, percepción: 96, 928
sensus divinitatis: 174, 234
sentimientos: 106-107

señales de los tiempos: [976](#)
Seol: [914-916](#), [933](#)
separatismo: [210](#), [797](#)
Séptimo Concilio Ecuménico: [81](#)
ser: [94](#), [221](#), [254](#)
serafines: [386](#)
Sermón del Monte: [69](#)
serpiente: [464](#)
sexual, deseo: [485](#)
siete (número): [967](#)
signo y la cosa significada: [866-869](#), [873](#)
signos, sacramento como: [863-864](#)
símbolo: [138](#), [250-252](#)
simplicidad. Véase Dios: simplicidad
sinagoga: [780-782](#)
sincretismo: [797](#)
sinergismo: [304](#), [643](#), [723](#)
Sínodo de Aachen: [81](#)
Sínodo de Cartago (397): [152](#)
Sínodo de Cartago (418): [641](#)
Sínodo de Dort: [352](#), [691](#), [800](#)
Sínodo de Gentilly: [81](#)
Sínodo de Hipona: [152](#)
Sínodo de Laodicea: [152](#)
Sínodo de Orange: [80](#), [348](#), [641-642](#)
sínodos: [839-842](#)
sintético, método: [66](#), [350-351](#)
sintético-genético, método: [59-60](#)
Sion, monte: [947](#), [949](#)

sionismo: [958](#)
siria, mitología: [71](#)
sobrenaturalismo: [116](#), [118-120](#), [135-141](#), [213](#)
social, evangelio: [87](#)
socialismo: [456](#), [943](#)
sociedad: [517-519](#)
socinianismo
 como nomismo: [851](#)
 como racionalismo: [897](#)
 dualismo en el: [608](#)
 en la teología protestante: [179](#)
 sobre el Antiguo Testamento: [536](#)
 sobre el infralapsarianismo: [352](#)
 sobre el pecado original: [483](#)
 sobre la exaltación: [611](#)
 sobre la expiación: [578](#)
 sobre la expiación limitada: [619](#)
 sobre la Iglesia: [786](#)
 sobre la imagen de Dios: [437](#)
 sobre la sustitución: [597](#)
 sobre los ángeles: [310](#)
 sobre los medios de gracia: [846](#)
 y el arrianismo: [323](#)
 y el conocimiento de Dios: [225](#)
 y el Espíritu Santo: [201](#)
 y la regeneración: [689](#)
 y la revelación: [120](#)
 y la teología reformada: [88-90](#)
 y la voluntad de Dios: [254](#), [378](#)

y las ideas innatas: [233](#)
y los atributos de Dios: [282](#)
sofistas: [227](#)
sola fide: [196](#)
solidaridad: [490](#)
solipsismo: [189](#)
sonambulismo: [932](#)
soteriología: [685](#)
subjetiva, religión: [100-101](#), [109](#)
subjetivismo: [40](#), [43](#), [46](#), [88](#), [184](#), [193](#)
subordinacionismo: [319-324](#), [336](#)
subsistencia: [326](#), [329-331](#), [553](#)
sucesión: [809-811](#)
sueño del alma: [924](#), [927-929](#)
sufismo: [369](#), [645](#)
sufriente, siervo: [573](#), [606](#)
sufrimiento: [422-423](#), [520-521](#), [524-527](#), [629](#), [732](#), [964-965](#)
suiza, Reforma: [88](#), [895](#)
sumisión: [167](#)
superstición: [51](#), [81](#), [111](#), [280](#), [382-384](#), [412](#), [528-530](#)
supralapsarianismo: [351-359](#)
sustancia: [326](#), [553](#)
sustitutiva, expiación: [579](#), [582](#), [591](#), [594](#), [596](#), [598](#)
Swedenborg, seguidores de: [952](#)

tabaco: [91](#)
teísmo: [245](#), [260](#), [303](#), [352](#), [370](#)
teísta, cosmovisión: [139-141](#)
teleológico, argumento: [239-243](#)
telepatía: [127](#), [141](#)

temor del Señor: 916
templo, restauración del: 947
teocracia: 268
 Israel como: 755
teofanía: 112, 121, 127-129, 136, 310, 541
teogonía: 337, 342, 368-370, 376
teología: 59
 como ciencia: 41-49
 fundamentos de la: 95
 organización de la: 57-67
 y fe: 47, 208-215
 y filosofía: 211
teológica, ética: 44-46
teosofía: 127, 227, 341-342, 929
tetragrámmaton: 265
theologia symbolica: 250
tiempo: 272-275, 354, 377-378, 403
 en la era venidera: 1014
tiempos de asueto: 960-962
tierra joven: 403
tierra, restauración de la: 945, 949
tipología: 547
“todo Israel”: 961-962
tomismo: 85
Torá: 148, 154
totemismo: 572
tradición: 50, 143
 y Escritura: 46
traducianismo: 458-460, 494

trascendencia: [276](#)
transformación, doctrina de la: [892-895](#)
transmigración de las almas: [924](#)
transubstanciación: [893-895](#)
Treinta y nueve Artículos: [91](#)
tribulación: [970](#)
Trinidad: [110](#), [161](#), [180](#), [214](#), [263](#), [269](#), [283](#)
 analogías de la: [338-342](#)
 confesión de la: [328](#)
 distinción dentro de la: [319](#), [330-336](#)
 dogma de la: [316-322](#)
 económica: [336-338](#), [374](#)
 en la Escritura: [309-317](#)
 especulación sobre la: [342-344](#)
 lenguaje de la: [325-330](#)
 ontológica: [319](#), [325](#), [336-338](#)
 relación dentro de la: [313](#)
 unidad en la: [319](#)
 y el camino de salvación: [661-672](#)
 y la Creación: [372-376](#)
 y la encarnación: [557](#)
 y la simplicidad: [281](#)
 y pacto de la redención: [538-542](#)
trinitario, dogma: [73](#)
triple uso de la ley: [854](#)
 de la Creación: [398](#)
 plenitud del: [958](#)
triplicidad: [339-340](#)
triteísmo: [229](#), [327](#)

Tübingen: [552-553](#), [610](#)

tumba: [763](#)

Unam Sanctum: [811](#)

unilateral: [535](#)

unión con Cristo: [895](#), [900](#), [973](#)

unión con Dios: [137](#)

unitarianismo: [75](#), [324](#)

universal, expiación: [592](#), [622](#)

universales y realismo: [96-99](#)

universalidad de la religión: [230](#)

universalismo: [88](#), [619](#), [624](#), [674](#), [924](#), [935](#), [1008](#)

hipotético: [925](#), [991](#)

incondicional: [991-993](#)

utopianismo: [483](#)

valdenses: [785](#)

védica, religión: [572](#)

veneración

de los ángeles: [393-395](#)

de los muertos: [929-931](#), [940](#)

verbal, inspiración: [156](#)

verdad: [40](#), [202](#), [280](#), [290-294](#), [955](#)

vicaria, expiación: [161](#), [214](#), [578](#), [595-599](#)

vida futura: [742](#)

vino y pan: [893](#), [898](#)

virginal, nacimiento: [559-560](#)

visible, Iglesia: [785-786](#), [793-794](#)

visio Dei: [136](#)

vivificación: [723-729](#)

vocación: [594](#), [819](#)

volición: [298](#)

voluntad: [292](#)

de Dios: [378-379](#)

y el pecado: [510-511](#)

vudú: [127](#)

Walcheren, Artículos de (1693): [452](#)

Westminster, Asamblea de (1643-46): [354](#)

Westminster, Catecismos Mayor y Menor: [89](#)

Westminster, Confesión de fe: [89](#), [92](#), [350](#), [353](#), [452](#), [537](#),
[1010](#)

YHWH: [265-266](#)

YHWH Sabaoth: [266-268](#)

¿Por qué le importa a Dios con quién me acuesto?

editorial Clie

SAM ALLBERRY

¿Por qué le importa a Dios con quién me acuesto?

Allberry, Sam
9788418204432
160 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Sam Allberry, autor de muchos libros, entre ellos *Is God Anti-Gay?*, expone el buen diseño de Dios para la expresión de la sexualidad humana, mostrando que Dios mismo es amor y que sólo él puede satisfacer nuestros deseos más profundos. Una perspectiva bíblica de lo que el sexo está diseñado para ser, significar y hacer por nosotros. Los cristianos son cada vez más vistos como anticuados, restrictivos y prejuiciosos cuando se trata de sexo antes del matrimonio, la cohabitación, la homosexualidad, la identidad de género o los derechos de los transexuales. De hecho, para muchas personas, este tema es una de las mayores barreras para considerar el cristianismo. Sam Allberry, autor de muchos libros, entre ellos *Is God Anti-Gay?*, expone el buen diseño de Dios para la expresión de la sexualidad humana, mostrando que Dios mismo es amor y que solo él puede satisfacer nuestros deseos más profundos. Es un gran recordatorio del plan positivo de la Biblia para el amor, el sexo y el matrimonio, e ideal para regalar a las personas que pueden ver esto como un obstáculo para la creencia.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Jesús ¿realidad o ficción?

editorial Clie

JOHN DICKSON

Jesús ¿realidad o ficción?

Dickson, John

9788418204036

176 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En Jesús ¿realidad o ficción? el historiador John Dickson expone cómo funciona la historia para que tengamos las herramientas para evaluar lo que podemos decir con

confianza sobre figuras como el emperador Tiberio, Poncio Pilatos, el sumo sacerdote Caifás y, por supuesto, Jesús de Nazaret. John Dickson pregunta: ¿Qué podemos saber con certeza sobre el pasado? ¿Se puede considerar algo de la historia antigua como "hecho"? En particular, ¿con qué seriedad podemos tomar las fuentes históricas para la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret? ¿Realmente vivió en Galilea y Judea del primer siglo, o es una figura legendaria? En este oportuno libro, el historiador Dr. John Dickson revela cómo funciona el campo de la historia, brindando a los lectores las herramientas para evaluar por sí mismos lo que podemos decir con confianza sobre figuras como el emperador Tiberio, Alejandro Magno, Poncio Pilato y, por supuesto, Jesús de Nazaret. Presenta la evidencia, los métodos y las conclusiones de los académicos convencionales, tanto cristianos como no, y hace algunas preguntas contemporáneas pertinentes, sin ofrecer respuestas insistentes: si Jesús realmente existió, ¿qué debemos hacer con sus propias afirmaciones y las de sus seguidores, y ¿qué significaría algo para nosotros hoy? Con la característica claridad y excelencia de la erudición, John Dickson examina las evidencias históricas de Jesús. Su estilo accesible y fuentes actualizadas hacen que sea una lectura obligada para cualquiera que se tome en serio la investigación de Jesús.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Puede la ciencia explicarlo todo?

editorial Clie

JOHN C. LENNOX

¿Puede la ciencia explicarlo todo?

Lennox, John C.

9788418204012

144 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Puede la ciencia explicarlo todo? Es una pregunta interesante que John Lennox y mucha gente piensa que sí. La ciencia y las tecnologías que ha generado han aportado

mucho al mundo: agua limpia; más comida; mejor asistencia sanitaria; vida más larga. Y vivimos en una época de rápido progreso científico que promete resolver muchos de los problemas que enfrentamos como humanidad. Tanto es así, de hecho, que muchos no ven la necesidad o el uso de la religión y los sistemas de creencias que nos ofrecen respuestas a los misterios de nuestro universo. La ciencia lo ha explicado, suponen. La religión es redundante. El profesor de matemáticas de Oxford y creyente cristiano, John Lennox, ofrece una nueva forma de pensar sobre la ciencia y el cristianismo que disipa los conceptos erróneos comunes sobre ambos. Él revela que no solo no se oponen, sino que pueden y deben mezclarse para darnos una comprensión más completa del universo y el significado de nuestra existencia. No es necesario ser científico ni cristiano para valorar este libro. John Lennox escribe con una simplicidad que permite que el no científico lo siga, pero lo lleva a la presencia y a los pensamientos de algunos de los grandes de la ciencia, mientras escribe persuasivamente para defender el lugar de Dios en el mundo científico. Una introducción importante para cualquiera que luche con los problemas de la ciencia y la fe. Rev Hugh Palmer, Rector, All Souls, Langham Place, Londres.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Soy solo un cerebro?



editorial Clie

SHARON DIRCKX

¿Soy solo un cerebro?

Dirckx, Sharon
9788417620998
160 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Sharon Dirckx en ¿Soy solo un cerebro? explica cómo la investigación moderna está descubriendo cada vez más detalles de lo que es nuestro cerebro y cómo funciona.

Estamos viviendo, pensando en criaturas que llevan con nosotros una increíble supercomputadora orgánica en nuestras cabezas. Pero, ¿cuál es la relación entre nuestro cerebro y nuestra mente, y en última instancia, nuestro sentido de identidad como persona? ¿Somos más que máquinas? ¿Es el libre albedrío una ilusión? ¿Tenemos un alma? La investigadora de imágenes cerebrales Sharon Dirckx expone la comprensión actual de quiénes somos de biólogos, filósofos, teólogos y psicólogos, y señala una imagen más amplia que sugiere respuestas a las preguntas fundamentales de nuestra existencia. No solo "¿qué soy?", sino "¿quién soy?" y "¿por qué soy?" Lea este libro para obtener información valiosa sobre lo que la investigación moderna nos dice acerca de nosotros mismos, o para desafiar a un amigo escéptico con la idea de que somos meramente seres materiales que viven en un mundo material.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Cómo preparar y predicar mejores sermones

Gálvez, Rigoberto

9788417620431

144 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Tras analizar muchos sermones, ajenos y propios, el autor descubre que hay una epidemia que ha estado matando la

predicación de la iglesia durante décadas: la frialdad, la abstracción, la entretención, el espectáculo y el academicismo desabrido. ¿Cómo descubrir, entonces, el secreto para transformar sermones comunes y aburridos en sermones extraordinarios? ¿Cómo elaborarlos? El Reverendo Gálvez, después de servir muchos años en el Ministerio de La Palabra, consigue elaborar y predicar sermones destacados. Procurando construir un buen título en cada sermón, una acertada introducción, divisiones sólidas, cuerpo y formas de contornos definidos, con unidad coherente en las diferentes partes del sermón, destacando las verdades esenciales, trasladándolas de manera sencilla, interesante, entendible, creíble, con pasión, convicción, dependiendo del auxilio del Espíritu Santo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)